



Nicholas Fearn

**Denken wie
Diogenes**

scanned 1-2005/V1.0

»Dieses Buch hat mir meine Vorbehalte gegenüber Philosophie genommen. Bei Nicholas Fearn wird sie unterhaltend und verständlich. Kein kleines Verdienst!«

Roy Porter, Autor von *Die Kunst des Heilens*

ISBN: 3785721595

Original: Zeno and the Tortoise:

How to think like a Philosopher

Aus dem Englischen von Gabriele Gockel und Bernhard Jendricke

Verlag: Gustav Lübbe Verlag

Erscheinungsjahr: 2004

Dieses E-Book ist nicht zum Verkauf bestimmt!!!

Inhalt

Inhalt.....	2
Vorwort.....	5
1 Der Brunnen des Thales	7
2 Protagoras und die Schweine	18
3 Zenon und die Schildkröte	29
4 Die sokratische Befragung.....	37
5 Platons Höhle	44
6 Die Ziele des Aristoteles	57
7 Der Speer des Lukrez.....	67
8 Ockhams Rasiermesser	74
9 Machiavellis Fürst.....	80
10 Bacons Hühner	87
11 Descartes' Dämon	94
12 Humes Gabel	103
13 Reids gesunder Menschenverstand	111
14 Rousseaus Vertrag	121
15 Kants Brille	129
16 Benthams Kalkül.....	138
17 Hegels Dialektik.....	147
18 Nietzsches Hammer	154
19 Der Spiegel des jungen Wittgenstein	164
20 Die Spiele des älteren Wittgenstein	172
21 Poppers Puppen.....	182
22 Ryles Universität.....	188
23 Turings Maschine	198
24 Dawkins' Meme	207
25 Derrida und die Dekonstruktion	217
Weiterführende Literatur	227
Danksagung	239

Für Charlotte

Vorwort

Ein Sprichwort lautet: »Lerne nicht die Kniffe des Handels, lerne lieber den Handel selbst«, aber manche »Kniffe« sind für Philosophen sehr wichtig. Rational zu denken bedeutet, das richtige philosophische Instrument zur richtigen Zeit zu gebrauchen, sei dies nun Ockhams Rasiermesser, Humes Gabel oder ein anderes Gerät aus der Werkzeugkiste des Denkers. Das wichtigste Vermächtnis der großen Philosophen sind die Denkwerkzeuge, das heißt die von ihnen erfundenen oder entdeckten Methoden und Herangehensweisen. Diese sind oft langlebiger als die Theorien und Systeme, die sie aufstellen oder mithilfe ihrer Werkzeuge zerlegen.

Dieses Buch versucht, dem Leser solche Methoden nahe zu bringen, von den frühesten Beispielen aus der Antike bis hin zu »modernen« Werkzeugen, wie sie zeitgenössische Philosophen verwenden. Dabei soll nicht nur gezeigt werden, *was* die großen Philosophen dachten, sondern vor allem, *wie* sie dachten. Manche Philosophen wie Wilhelm von Ockham und Gilbert Ryle hinterließen uns Ideen für sehr spezifische Bereiche, während andere wie Thaies und Nietzsche hier wegen ihrer allgemein gültigen Verfahren und Methoden behandelt werden. Folglich darf man von diesem Buch kein erschöpfendes Kompendium sämtlicher Philosophen erwarten; viele große Denker wird man hier vermissen. Spinoza und Leibniz zum Beispiel fehlen nicht etwa deshalb, weil ihre Neuerungen unwichtig wären und die Zeit nicht überdauert hätten, sondern weil das Ziel dieses Buches darin besteht, dem Leser allgemein verständlich das nahe zu bringen, was für ihn am nützlichsten und unmittelbar zu verstehen ist.

Die Methoden der Philosophie anwenden zu können ist eine große Hilfe, will man die Lehren ihrer bedeutendsten Vertreter

verstehen. Man braucht nicht Geige spielen zu können, um Vivaldi zu schätzen, aber die Art und Weise, wie wir uns Wissen aneignen, ist etwas anderes als die, wie wir Musik genießen. Uns denkende menschliche Wesen bringt das durch Auswendiglernen erworbene Wissen meist nicht sehr weit. Beispielsweise geht es beim Multiplizieren mit der Zahl Sieben letztlich nicht darum, sich die Siebener-Tabelle wieder ins Gedächtnis zu rufen. Als Kind lernt man, dass zwei mal sieben 14 ergibt, drei mal sieben 21 usw., aber man versteht das Wesen der Multiplikation so lange nicht, bis man über die bereits gelernten Beispiele hinausgeht und zum Beispiel auch 13 mal 7, 200 mal 7 etc. berechnen kann.

Wirkliches Verstehen erfordert die Teilnahme des Lernenden. Wir wissen etwas erst dann richtig, wenn wir es angewandt, benutzt oder mit etwas anderem verbunden haben. Dazu soll dieses Buch den Leser befähigen. Darüber hinaus hoffe ich, dass die Nicht-Fachleute unter den Lesern die dargelegten Beispiele des philosophischen Denkens nachvollziehen und für sich selbst nutzen können. Es ist ein typisches Merkmal genialer Menschen, dass ihr Werk zwar gänzlich originell, aber gleichzeitig in hohem Maße nachvollziehbar ist. Methoden, zu deren Ausarbeitung es wahrer philosophischer Könnerschaft bedurfte, setzen nicht zwangsläufig ein philosophisches Studium voraus, um sie anzuwenden. Auch wenn die Werke der Philosophie zuweilen geheimnisvoll oder undurchschaubar erscheinen, sind die Werkzeuge, mit denen sie erschaffen wurden, oft erstaunlich einfach. Sie lassen sich schnell zur Hand nehmen und dem eigenen Denken nutzbar machen.

1 Der Brunnen des Thales

Die Welt in einem Wassertropfen

Im Sommer 1999 veröffentlichte die Cornell-Universität eine Forschungsarbeit, wonach die Liebe nichts anderes als ein chemischer Vorgang sei, genauer gesagt ein Cocktail aus Dopamin, Phenyläthylamin und Oxytocin. Dieser rufe im Blutkreislauf ein Gefühl hervor, welches wir als »Vernarrtheit« bezeichnen. Liebe, so behaupteten die Forscher, sei in Wirklichkeit eine chemisch bewirkte Form von Schwachsinn. Dieser Zustand halte so lange an, bis der Körper gegen die besagten Substanzen immun geworden sei, was in der Regel lang genug dauere, um sich zum Rendezvous zu verabreden, zu heiraten und Nachwuchs bis zum Kleinkindalter aufzuziehen. Diese Theorie erscheint zweifelhaft, wenn nicht sogar völlig abwegig. Die Liebe, das spüren wir doch, ist das Wichtigste, was einem Menschen widerfahren kann. Sie sollte auf einen Sockel gehoben und nicht auf eine Spritze aufgezogen werden, um sie jenen zu injizieren, die nicht lieben. Die Schlussfolgerungen dieser Studie beruhten auf dem Prinzip des »Reduktionismus«: Dieses besagt, dass man etwas verstehen kann, indem man es in seine Einzelteile zerlegt, beziehungsweise dass sich komplexe, große Prozesse in Analogie zu einfacheren Prozessen verstehen lassen. Die besagte Forschungsarbeit wird vielleicht früher oder später widerlegt; doch sollte sie Bestand haben, wäre es nicht das erste Mal, dass unsere Illusionen durch reduktionistisches Denken zunichte gemacht werden.

Ein weiteres Beispiel für reduktionistisches Denken ist der Glaube, eine Mandelentzündung werde durch ein bestimmtes Bakterium hervorgerufen, das in den Körper eingedrungen sei, und die beste Therapie bestehe darin, den Erreger durch die

Einnahme von Antibiotika direkt anzugreifen. Eine alternative Vorgehensweise – die allerdings nicht von vielen Ärzten unserer Hemisphäre angewandt wird – bestünde darin, die Krankheit als eine Schwäche des ganzen Körpers anzusehen, verursacht vielleicht durch ein »Ungleichgewicht« im gesamten Organismus eines Menschen. Ein solch »ganzheitliches« Herangehen würde verschiedene Behandlungsmethoden eröffnen, die mehr oder weniger wirksam wären. Bei einem allgemein schlechten Gesundheitszustand des Patienten kann die ganzheitliche Sicht die vernünftigste sein oder zumindest eine wichtige Ergänzung zum reduktiven Ansatz. Leichte Herzrhythmusstörungen zum Beispiel werden manchmal nicht medikamentös behandelt, sondern dadurch, dass der Patient das Rauchen aufgibt, weniger Cholesterin zu sich nimmt und regelmäßig Sport treibt. Aber auch diese Form der Therapie ist das Ergebnis reduktionistischer Forschungen zur Chemie des Körpers und zur Physiologie.

Trotz des wissenschaftlichen Fortschritts, den wir dem Reduktionismus verdanken, wird dieser Begriff heute zuweilen wie ein Schimpfwort gebraucht. Manche Leute meinen, wir beschmutzten das Universum, wenn wir versuchten, es zu begreifen. Was Gott in seiner Gnade erschaffen habe, würden wir aufdringlich durch Mikroskope erforschen und in ordinären Worten verbreiten. So könne ein Botaniker, gentechnisch gerüstet, behaupten, das Wesen einer Rose im Genom der Pflanze entschlüsselt zu haben. Mit einem solchen Wissenschaftler hätte ein Dichter wie William Blake oder ein Ästhet wie Walter Pater kurzen Prozess gemacht. Blake beklagte bekanntlich, dass die Wissenschaft »mordet, um zu sezieren«. Und Pater, ein Mann des 19. Jahrhunderts, schrieb, im Garten eines Wissenschaftlers »flattern auf den Stängeln keine Blüten, sondern handgeschriebene Etiketten«. Selbst wenn nicht alle von uns so heftig den Reduktionismus ablehnen, spüren viele instinktiv, dass er mit kruden Vereinfachungen vorgeht

beziehungsweise bestrebt ist, »die Natur auf unser Niveau herabzuziehen«.

Aber unser Niveau ist das Einzige, was wir haben, und an ihm muss nichts Falsches sein. Der amerikanische Physiker Richard Feynman plädierte dafür, unsere Fähigkeiten nicht übertrieben bescheiden zu sehen, und erklärte, dass er als Wissenschaftler nicht nur die ästhetische Schönheit einer Blume wertschätzen, sondern zugleich auch deren ausgeklügelte biochemische Strukturen bestaunen könne. Andererseits haben wir aber auch unter den Hirngespinnsten von Freud und Marx gelitten, die einen zu großen Teil der menschlichen Erfahrung auf das Geschlechtsleben beziehungsweise die Ökonomie reduzierten. Die Reduktion ist ein Werkzeug, das missbraucht werden kann, aber wir dürfen nicht vergessen, dass sie uns die Raumfahrt und die Entschlüsselung der Gene ermöglicht hat.

Der erste reduktionistische Philosoph – und zugleich der erste westliche Philosoph, von dem wir wissen – war der Grieche Thaies, geboren um 636 v. Chr. in Milet in Kleinasien (der heutigen Türkei). Thaies gehörte zu den sieben Weisen, die im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. als Herrscher, Gesetzgeber und Berater für ihre Weisheit bekannt waren. Ihre Maximen waren in die Wände des Apollo-Tempels in Delphi gemeißelt. Überall in der antiken Welt entstanden Mosaiken, auf denen ihre bejahrten, bärtigen Häupter zu sehen und Ratschläge wie »Erkenne dich selbst« und »Nichts im Übermaß« zu lesen waren. Thaies unternahm weite Reisen bis nach Ägypten und Babylon, um Kenntnisse über fremde Kulturen zu sammeln. Als er diese nach der Rückkehr darlegte, feierten ihn die Griechen als Begründer der Naturwissenschaft, Mathematik und Philosophie. Seinen Ruhm verdankte er teilweise einer Legende, die 150 Jahre später von dem Geschichtsschreiber Herodot verbreitet wurde: Mithilfe seiner astronomischen Kenntnisse, die er sich im Osten angeeignet hatte (oder, laut anderen Quellen, weil er gut geraten hatte), sagte Thaies für das Jahr 585 v. Chr.

eine Sonnenfinsternis voraus. An dem betreffenden Tag standen sich die Heere von Medien und Lydien in einer Schlacht gegenüber. Sie deuteten die Sonnenfinsternis als göttliche Warnung, stellten sofort die Kampfhandlungen ein und schlossen Frieden. Moderne Astronomen haben errechnet, dass diese Sonnenfinsternis am 28. Mai eingetreten sein muss. So ist diese Schlacht, die nicht stattgefunden hat, das einzige Ereignis in der Antike, das wir genau datieren können.

Von Platon (427-347 [?] v. Chr.) stammt die Geschichte, wie Thaies, als er eines Nachts spazieren ging und dabei die Sterne beobachtete, in einen Brunnen fiel. Eine hübsche Magd hörte die Schreie des Philosophen und half ihm heraus, jedoch nicht ohne zu spötteln, Thaies sei ein Mann, »der die Sterne studiert, aber nicht einmal den Boden zu seinen Füßen sieht«. Das klingt ungerecht, da Thaies nicht immer den Kopf in den Wolken hatte. Es gibt verschiedene Anekdoten, die seinen Sinn fürs Praktische belegen. So drängte er die griechischen Stadtstaaten in Ionien, eine politische Union zu bilden, weil dies der einzige Schutz vor den Expansionsgelüsten ihres größten Rivalen, Lydien, sei. Auch wenn die Herrscher ihn ignorierten, erwies sich sein Ratschlag in den folgenden Jahrhunderten als richtig. Aristoteles (384 bis 322 v. Chr.) berichtet, Thaies sei wegen seiner Armut getadelt worden, weil diese zeige, dass die Philosophie niemandem etwas nütze. Um das zu widerlegen, nutzte Thaies seine Fähigkeiten, indem er vorhersagte, dass die nächste Olivenernte so reich ausfallen würde wie noch nie. Daraufhin kaufte er sämtliche Ölpresen in Milet auf (vermutlich mithilfe eines Kredits) und verdiente ein Vermögen, als die Ernte so ertragreich war, wie er es erwartet hatte.

Thaies starb im Alter von 78 Jahren infolge eines Hitzschlags, als er einen Wettkampf der Athleten verfolgte. Die Inschrift auf seinem Grab lautet: »Hier in diesem schmalen Grab liegt der große Thaies; aber der Ruhm seiner Weisheit reichte bis in den Himmel.«

Nichts weist darauf hin, dass Thaies irgendwelche Schriften hinterlassen hat. Aber er soll einmal gesagt haben, er würde sich freuen, wenn diejenigen, die seine Ideen weitertragen, sie ihm und nicht sich selbst zuschreiben würden. Dieser Bitte zu entsprechen fällt wohl den meisten leicht, denkt man nur daran, dass er meinte, das Universum bestehe aus Wasser. Denn das Wasser, behauptete Thaies, sei die grundlegende Substanz, aus der sich alle anderen zusammensetzten. Materie sei kondensiertes, der Himmel hingegen verdampftes Wasser. Die ganze Erde schließlich sei eine Scheibe und schwimme auf einem riesigen See, dessen Wogen und Wellen Erdbeben verursachen. Laut Aristoteles kam Thaies auf diesen Gedanken, weil er feststellte, dass Wasser für alles Leben in der natürlichen Welt von grundlegender Bedeutung ist. Diese Theorie scheint ein vernünftiger Schritt in Richtung Wahrheit zu sein, wenn wir bedenken, dass Wasser sowohl in fester wie in flüssiger und gasförmiger Form auftritt. Auch wenn seine Vorstellung in die Irre ging, war sie doch die erste wissenschaftliche Hypothese, von der je berichtet wurde. Thaies vollzog eine große Reduktion. Die Eigenschaften sämtlicher Dinge in der Welt – seien es nun Metalle, Gase, Berge oder Menschen – sollten auf eine einzige Eigenschaft zurückgeführt werden können, nämlich diejenige des Wassers. Wenn man also die Dinge genau genug ergründete, sie so weit wie möglich zerlegte oder sie eingehend genug untersuchte, würde man nicht auf Eisen oder Stein oder Fleisch stoßen, sondern auf Wasser. Es mutet vielleicht seltsam an, ein Ding mithilfe der Kategorien eines anderen Dings erklären zu wollen anstatt mittels seiner eigenen Kategorien, aber so geht die Reduktion eben vor. Wenn wir die Welt verstehen wollen, dann bedeutet das, den Dingen Kategorien zuzuordnen, die wir verstehen können. Etwas zu reduzieren ist etwa so, als würde man es in eine leichter verständliche Sprache übersetzen. Nach der Reduktion ist ein Phänomen leichter zu

handhaben und weniger rätselhaft, weil einzelne Teile einfacher zu begreifen sind als das Ganze.

Wäre jedoch die Vereinfachung das einzige Ziel, würden sich viele unserer heutigen Reduktionen als Irrtümer erweisen. Soweit wir wissen, beschäftigte sich Thaies nicht eingehender mit der Frage, wie das Wasser die verschiedenartigen Phänomene der natürlichen Welt formt, aber zumindest ist Wasser eine uns allen vertraute Substanz. Die Mathematik der modernen Atomtheorie hingegen ist nur einer kleinen Gruppe von Menschen verständlich, die über die entsprechende Ausbildung verfügen. Die Reduktion macht zwar die Dinge verständlicher, aber das bedeutet nicht notwendigerweise verständlicher für alle.

Da das allgemeine Verständnis der vielen so häufig durch das bessere Verständnis der wenigen ersetzt wird, begegnet man dem Reduktionismus zumeist mit einem gewissen Maß an Misstrauen. Dieses Misstrauen wird noch durch den Umstand verstärkt, dass einfachere Erklärungen oft seelenlos-naturgesetzlich erscheinen, sodass Reduktionisten häufig Materialisten sind. Hinzu kommt, dass die Reduktionisten sich auch durch eine unglückliche Begriffswahl in Misskredit bringen. Was die Reduktion tatsächlich »reduziert«, ist die Komplexität einer Erklärung, nicht das Phänomen an sich. Aber nur so lange, wie ein Phänomen der faktischen Realität zu reduzieren ist. Dinge wie die Seele oder Gott, an die die Reduktionisten wohl nicht glauben, werfen sie nur allzu gern ganz über Bord. Zwar werden einfachere Erklärungen als »niedriger« angesehen, weil sie näher an den uns bekannten grundlegenden Fakten liegen, doch wir könnten sie genauso gut als »höher« bezeichnen, weil sie sich über irrelevante und ablenkende Einzelheiten erheben, die den Blick auf die wesentliche Wahrheit der Dinge verstellen. Die Hierarchie des Wissens und Verstehens, die der Reduktionismus hervorbringt, stellt dann eher eine gewöhnliche als eine auf dem Kopf stehende Pyramide dar.

Da es sich bei der Reduktion um eine Vereinfachung handelt, besteht auch immer die Gefahr der Übereinfachung. Es zahlt sich deshalb aus, sorgfältig abzuwägen, was genau reduziert werden soll und welche Erklärungskraft die Reduktion besitzt. Es ist zu fragen, ob wir, wenn wir etwas reduzieren, dieses Etwas bloß aus unserer Beschreibung der Welt eliminieren. Beispielsweise ließe sich der Geschmack von Aprikosen auf das Zusammenspiel der Fruchtmoleküle mit den Rezeptoren im menschlichen Gaumen reduzieren. Aber würde das nicht die Empfindung ausklammern, wie Aprikosen tatsächlich schmecken? Schließlich könnte jemand alles über die chemische Zusammensetzung von Aprikosen wissen, ohne jemals eine gegessen zu haben. Trotzdem ist die Eliminierung nicht ganz und gar schlecht. Das menschliche Verstehen schreitet auf zweierlei Weise voran: indem wir Fakten sammeln, um neue Phänomene zu entdecken und diese dann durch vereinfachende, reduktive Erklärungen zueinander in Beziehung setzen. Manchmal haben wir die gesammelten Fakten noch kaum reduziert, da tauchen schon neue auf, die diese Reduktion infrage stellen und verlangen, dass wir uns das ganze Phänomen erneut genau ansehen.

Es ist paradox, dass wir zum Verständnis vertrauter natürlicher Prozesse – etwa dass Wasser beim Kochen verdampft – »niedrigere« Ebenen des Phänomens und ungewohnte Dinge wie Protonen und Elektronen benötigen. Es würde befremden, wollte man behaupten, dass die »höheren« Ebenen von Phänomenen, mit denen umzugehen wir gewohnt sind – etwa Wolken, Tassen mit Kaffee und menschliche Tränen –, in Wirklichkeit eine Illusion sind. Wissenschaftliche Reduktionisten kommen aber einer solchen Behauptung oft bedenklich nahe, wenn sie sagen, wir seien »nichts weiter als eine Anhäufung von Atomen«. Die Schlüsselwörter hier sind »nichts weiter als«: Das ist zwar korrekt in dem Sinne, wie ein Roman »nichts weiter als« eine Ansammlung von gedruckten Zeichen auf Papier oder

ein Gehirn »nichts weiter als« eine Anhäufung von Neuronen ist. Wenn der Mensch aber nichts weiter als eine Zusammenballung von Atomen ist, dann sagt dies weniger über die düsteren Ursprünge der Menschheit aus als über das erstaunliche Potenzial von ansonsten harmlos erscheinenden Atomen.

Es gibt jedoch noch eine andere Art und Weise, in der ein Reduktionist behaupten könnte, dass nur die grundlegendsten Ebenen die wirkliche Realität beschreiben. Die Natur scheint die meisten großen Entscheidungen auf der mikroskopischen Ebene zu treffen. Wie der amerikanische Philosoph Jerry Fodor (geb. 1935) bemerkte, gibt es keine Wissenschaft, die die Dienstag erforscht. Die Naturwissenschaft kennt nur vier Kräfte: die Gravitation, den Elektromagnetismus sowie die starke und die schwache Kernkraft, die die Atomkerne zusammenhält. Es wurde nachgewiesen, dass die schwache Kernkraft eine Form der elektromagnetischen Kraft ist, und man hofft, dass über kurz oder lang alle Kräfte auf eine einzige, einheitliche Kraft zurückgeführt werden können.

Nach Auffassung von eingefleischten naturwissenschaftlichen Reduktionisten beruht alles Geschehen auf diesen Kräften und nichts anderem (insbesondere nicht auf geistigen Faktoren wie menschlichen Absichten). Sie wirken auf makroskopische Objekte wie zum Beispiel Autos, weil sie auf Atome wirken, aus denen sich solche Objekte zusammensetzen. Jeden natürlichen Prozess durch das Wirken der vier Kräfte zu erklären bedeutet, allein die Erklärungen, die sich auf mikroskopische Ereignisse beziehen, als angemessen anzusehen. Wir könnten zum Beispiel sagen, dass eine Hitzewelle eine Dürre und diese wiederum eine Ertragsminderung bei der Ernte verursacht hat. Bei einer wirklich genauen Erklärung jedoch würde man eher von einer erhöhten Bewegung der Luftmoleküle sprechen, als bloße Metaphern wie »Hitzewelle« zu verwenden. Fragt mich jemand, wie ich zu der Party gekommen bin, und ich antworte, mit dem Auto, rechne ich nicht damit, durch die Aussage korrigiert zu

werden, ich hätte auf ein Pedal getreten, woraufhin sich raffiniertes Erdöl entzündet und dadurch den Antrieb des Fahrzeugs bewirkt habe. Noch mehr wäre ich konsterniert, wenn mein Gesprächspartner anfangen würde, über chemische Reaktionen und die Zusammensetzung von Kohlenstoff zu dozieren.

Je drastischer die Reduktion, umso größer die Notwendigkeit zu zeigen, wie sie sich in unsere Alltagsvorstellungen einfügt – andernfalls würden wir wohl nicht glauben, dass der Reduktionist von derselben Sache spricht wie wir Übrigen. Etwas von unserer gewöhnlichen Erfahrung, sei es der Vorgang des Autofahrens oder der Aprikosengeschmack eines Kanapees, muss bei einer Reduktion bewahrt bleiben, damit sie als eine Erklärung *für* etwas gelten kann. Andernfalls hätten wir nur einen selbstvergessenen Vortrag über ein irrelevantes Thema gehört und nicht die Antwort auf eine Frage über die Art meiner Fortbewegung. Andererseits würde mir die Erklärung des Reduktionisten hilfreich erscheinen, wenn ich auf dem Weg zur Party deshalb mit dem Wagen liegen geblieben wäre, weil ich die falsche Sorte Benzin getankt hätte.

Die vier Kräfte der Natur mögen zwar allem zugrunde liegen – von der Bewegung der Wolken bis zum Lasagne-Rezept –, aber allein durch sein Wissen um diese Kräfte wäre ein Physiker noch keineswegs in der Lage, einem Meteorologen gleich das Wetter vorherzusagen oder wie ein italienischer Spitzenkoch ein Lasagne-Gericht zuzubereiten. (Vielleicht gibt es ja in der Zukunft einmal Roboter-Köche mit dem vollständigen Wissen über die grundlegenden Kräfte und mit der übermenschlichen Fähigkeit, dieses Wissen auch zu nutzen. Dann wäre es einem solchen Wesen vielleicht möglich, durch schlichtes Verarbeiten von Zahlen ein perfektes Gericht auf den Tisch zu zaubern, aber das wäre wohl ein ziemlich umständlicher Weg, um zu einem der einfachsten Vergnügen des Lebens zu kommen.) Andererseits ist man allein mit der bloßen Fähigkeit, gut zu kochen oder

eine richtige Wettervorhersage zu machen, noch weit entfernt von einem endgültigen Verständnis des Universums.

Diese Aufgabe ist zweifellos nicht ohne reduktionistisches Denken zu lösen. Das bedeutet aber nicht, dass der Reduktionismus *einzig und allein* dazu nützt, die subatomare Physik des Lebens zu erklären. Man kann gewöhnlich etwas besser verstehen, wenn man es reduziert und dann die direkt darunter liegende Erklärungsebene betrachtet. Zum Beispiel gelingt einem die Lasagne besser, wenn man die korrekten Maßangaben für das Mehl und die Tomatensauce, die im Rezept angegeben werden, versteht. Um zu verstehen, was »Mehl« bedeutet, würde man wiederum die darunter liegende Ebene verstehen müssen – das heißt, die Beschaffenheit der verschiedenen für die Produktion von Mehl verwendeten Getreidesorten; so könnte man dann das beste Weizenmehl als Zutat wählen. Man könnte immer weiter hinab auf noch tiefere Erklärungsebenen steigen, bis hinunter zu den Atomen und Molekülen. Bis man jedoch entschieden hätte, welche Menge an Wasserstoff man am besten verwendet, wäre man wahrscheinlich schon an Hunger gestorben. In der Regel ist daher die Ebene direkt unterhalb eines bestimmten Phänomens hilfreicher zu dessen Erklärung als die grundlegenden und schwer verständlichen Beschreibungsebenen.

Das Großartige an reduktiven Erklärungen ist, dass sie einem erlauben, sich auch wieder nach oben zu arbeiten wie der Kapitän eines Schiffs, der den Maschinenraum besichtigt hat und nun, besser informiert über die Leistungsfähigkeit seines Schiffs, auf die Brücke zurückkehrt. Man steigt zu den grundlegenden Beschreibungsebenen hinab, um sich auf das zu konzentrieren, was das Phänomen auf der höheren Ebene bestimmt.

Der Reduktionismus ist von praktischem Nutzen, aber im Alltagsleben tritt er oft als Zynismus auf. So ist es reduktionistisch, wenn man sagt, dass jemand, der für wohltätige Zwecke Geld spendet und seine Freizeit für Sozialarbeit opfert, dies

»nur« aus eigenem Interesse tue. Ebenfalls reduktionistisch ist es, zu behaupten, ein Unternehmen, das Projekte zur Verbesserung der Umwelt und zum Schutz seiner Beschäftigten durchführt, tue dies letztlich »nur«, um langfristig seine Profite zu sichern. So gesehen wäre es aber genauso reduktionistisch, würde man behaupten, dieses Unternehmen handle einzig und allein aus christlicher Nächstenliebe. Eine Erklärung gibt sich dann als reduktionistisch zu erkennen, wenn sie etwas mit etwas anderem erklärt, das grundlegender ist, oder wenn es viele Dinge auf eine Sache zurückführt. In dieser Form mag der Reduktionismus recht harmlos erscheinen, aber nichts, was eine solch starke Erklärungskraft besitzt, kann je harmlos sein.

2 Protagoras und die Schweine

Ist der Mensch das Maß aller Dinge?

In den Achtzigerjahren setzte sich der Popstar Sting für die Erhaltung der Regenwälder ein und kämpfte in diesem Zusammenhang für die Rechte der Kayapó-Indianer am Amazonas, deren Lebensweise bedroht war. Seine Petition an den brasilianischen Präsidenten, eine Indianerreservation einzurichten, hatte Erfolg: 1991 erhielt der Stamm ein geschütztes Gebiet von etwa 65000 Quadratkilometern. Aber schon bevor dieses Abkommen unterzeichnet wurde, hatten die Kayapó-Häuptlinge mit Bergbaugesellschaften und der Holzindustrie Verträge geschlossen, die ihnen einige Millionen Dollar einbrachten. Dafür kauften sie sich, so wurde berichtet, Häuser, Autos und Flugzeuge, während die Stammesangehörigen kaum etwas von dem Geldsegen abbekamen. Obwohl diese Geschichte auf der einen Seite von Leichtgläubigkeit, auf der anderen von Zynismus zeugt, offenbart sie doch auch etwas Positives. Sie zeigt nämlich, dass wir Menschen weitgehend nach denselben Dingen streben, obwohl uns, kulturell gesehen, Abgründe voneinander trennen. Die gemeinsame Vorliebe für Fastfood und Autos ist schneller entstanden als die weltweite Anerkennung der Menschenrechte, aber sie ist zumindest ein Anfang.

Einige Moralphilosophen behaupten, dass wir dieses Patentrezept noch nicht gefunden hätten, weil es keine universellen Werte gebe, die auf jeden Menschen in jeder Kultur anwendbar seien. Stattdessen, so ihre Theorie, ist die eine Art, etwas zu tun, so gut wie jede andere, und das Handeln kann nur als richtig oder falsch im Hinblick auf eine bestimmte Kultur beurteilt werden. Dies ist die Lehre des Relativismus. Die modernen

Relativisten gehen sogar noch weiter und behaupten, jedes Individuum schaffe sich sein eigenes Wertesystem. Die Ansicht, dass »alles eine Frage des jeweiligen Standpunkts« sei, ist allgemein verbreitet. Jeder hat seine eigenen Überzeugungen, so wird betont, und keine Ansicht ist richtiger als eine andere.

Der Begründer des Relativismus war Protagoras. Er wurde um 485 v. Chr. in Thrakien geboren und war einer der ersten Sophisten im antiken Griechenland, einer jener umherziehenden Rhetoriker, die gegen Bezahlung Weisheit lehrten. Mit der speziellen Art von Weisheit, die sie vermittelten, sammelten die griechischen Aristokraten Punkte beim Debattieren und vor Gericht. Ein guter Sophist konnte einen Streit gewinnen, auch wenn er im Unrecht war. Der sizilianische Rhetoriker Gorgias (um 483 - um 376 v. Chr.) behauptete sogar, dass die Kenntnis über den zur Debatte stehenden Gegenstand unnötig sei, da jede Position falsch sei, Worte keine feste Bedeutung hätten und nur dazu dienten, zu überzeugen. Aus diesem Grund gelten Sophisten nicht als Philosophen im eigentlichen Sinn des Wortes. Dennoch sollte man sie nicht als Schaumschläger abtun, denn ihr Ethos beruhte auf dem Misstrauen gegen die so genannte objektive Wahrheit. Und dies war sehr wohl eine philosophische Haltung, obgleich sie erst in unserer heutigen Zeit als solche wieder Anerkennung fand.

Protagoras war wohl der berühmteste aller Sophisten und konnte aufgrund der hohen Einnahmen, die er im Laufe seiner 40-jährigen Laufbahn erhielt, ein immenses Vermögen anhäufen. Er war ein außerordentlich talentierter Dichter, Grammatiker und Jurist und entwarf die Verfassung für die griechische Kolonie Thurien in Süditalien. Die Athener feierten ihn bei seinem ersten Besuch in ihrer Stadt, doch 415 v. Chr. verbannte man ihn ins Exil, weil er ein agnostisches Traktat – das Erste seiner Art – geschrieben hatte. »Von den Göttern«, begann es, »weiß ich nicht, ob sie sind oder nicht sind, noch welche Gestalt sie haben; denn vieles steht dem sicheren Wissen

im Wege, die Unklarheit des Wissens und die Kürze des menschlichen Lebens.« Protagoras starb fünf Jahre später, kurz vor seinem 70. Geburtstag, als das Schiff, das ihn nach Sizilien bringen sollte, unterging. Seine Bücher wurden öffentlich verbrannt, und nur wenige Fragmente seiner Arbeiten sind erhalten geblieben. Von seinem Denken wissen wir hauptsächlich durch die Schriften anderer Philosophen wie zum Beispiel Platon, in dessen Dialogen er auftaucht, wenn auch nur, um von Sokrates widerlegt zu werden.

»Der Mensch ist das Maß aller Dinge«, lautet Protagoras' berühmtester Satz, womit er sagen will, dass es außerhalb der menschlichen Wahrnehmung keine Wahrheit gibt. Dieser Ansicht liegt die Annahme zugrunde, nichts in der Welt besitze aus sich selbst heraus Eigenschaften. Vielmehr komme das Wesen einer Sache nur durch die Wechselwirkung mit anderen Dingen zustande. Nichts *ist* einfach, alles befindet sich in einem Prozess des Werdens, und dieses Werden vollzieht sich in der Beziehung zu etwas anderem. Die Farbe Weiß zum Beispiel existiert weder im menschlichen Auge noch außerhalb davon, sondern ist das Ergebnis einer Wechselwirkung des Menschen mit dem, was er wahrnimmt.

Dies gilt für alle Sinneseindrücke. Wenn ich den Wind als heiß empfinde, ein anderer Mensch ihn aber als kalt, dann ist er sowohl heiß für mich als auch kalt für den anderen. Das bedeutet nun aber nicht, dass der Wind sowohl heiß als auch kalt ist, denn er hat an sich keine Temperatur, sondern nur im Verhältnis zu denen, die ihn spüren. Wie ein Gegenstand von einer Person wahrgenommen wird, ist ausschließlich eine Angelegenheit zwischen diesem Gegenstand und dem, der ihn wahrnimmt. Die Tatsache, dass jemand anders den Wind als kalt empfindet, heißt nicht, dass ich ihn auch so empfinde. Da Gegenstände ihre spezifischen Eigenschaften nur durch die Wahrnehmung erhalten, kann niemand sagen, dass meine Art der Wahrnehmung falsch ist. Ich kann nicht durch die Eigen-

schaften des Gegenstands widerlegt werden, da er ja ohne meine Wahrnehmung keine Eigenschaften hat. Und auch ein anderer Mensch kann mich nicht widerlegen, da seine Wahrnehmung keine Bedeutung für mich hat.

Hier stellt sich nun ein Problem, denn es gibt Menschen, die zweifellos geisteskrank sind. Vielleicht denkt jemand, er sei Napoleon, doch deshalb ist er noch lange nicht der Eroberer der Iberischen Halbinsel. Nach Protagoras könnte dieser Mensch *für sich* tatsächlich Napoleon sein, denn »Napoleon« und sein Psychiater sind nicht unterschiedlicher Meinung über die gleiche Sache, sondern nehmen zwei unterschiedliche Dinge wahr, weil eben die Eigenschaften einer Sache von der Wechselwirkung zwischen dem Objekt und dem Wahrnehmenden bestimmt werden. Und wenn ich geisteskrank bin, nehme ich etwas anderes wahr, als wenn ich geistig gesund wäre. Daraus schließt Protagoras, dass keine seiner Wahrnehmungen fehlerhaft sein kann und eine falsche Überzeugung ein Ding der Unmöglichkeit ist.

In Platons Dialog *Theaitet* fragt Sokrates Protagoras, warum er denn bei der Ansicht stehen bleibe, dass die Urteile aller Menschen gleichen Wert hätten. Sei das zum Beispiel gegenüber Schweinen nicht unfair? Warum sollte das Urteil von Schweinen nicht genauso wertvoll sein wie das von Menschen? Protagoras biss zwar in diesen sauren Apfel, spuckte ihn aber schnell wieder aus. Er erwiderte nämlich, Schweine seien zu einer eigenen Meinung vollkommen berechtigt, soweit sie denn eine haben könnten. Leider würde daraus aber auch folgen, dass die Schüler von Protagoras viel Geld dafür bezahlten, Ansichten zu erlernen, die nicht klüger als die von Schweinen seien. Daraufhin erklärte Protagoras, ein Experte in Sachen Tugend zu sein und besondere Kenntnisse zu vermitteln. Da die Wahrnehmungen aller gleich wahr seien, so argumentierte der Sophist, müsse Weisheit etwas anderes sein, als wahre Ansichten zu äußern. Bestimmte Meinungen seien weiser und besser zu vertreten, nicht weil sie wahrer, sondern weil sie fürs Leben

nützlicher seien. Es gebe Überzeugungen, die einem zu mehr Erfolg zum Beispiel vor Gericht und in der Politik verhelfen, und für diese verlange er, Protagoras, eine Gebühr.

Aber selbst ein so kluger Lehrer wie Protagoras kann Fehler begehen oder jemanden in die Irre führen. In einer apokryphen Geschichte heißt es, er habe einmal einem jungen Mann Unterricht erteilt und ihm versprochen, auf sein Honorar zu verzichten, sollte der Schüler seinen ersten Fall vor Gericht nicht gewinnen. Bei diesem ersten Fall handelte es sich aber darum, dass Protagoras diesen Schüler vor Gericht auf Zahlung seines Honorars verklagte. Vielleicht versuchte der Schüler, seinen Lehrer in die Enge zu treiben – denn entweder der Schüler gewinnt den Fall und muss deshalb kein Honorar bezahlen, oder er verliert, und Protagoras kann kein Honorar verlangen, wenn er zu seinem Wort steht. Angenommen, Protagoras hätte aber sein Versprechen gebrochen, dann hätte sein Schüler den Unterricht seines Lehrers gewiss nicht als nützlich erachtet. Vielmehr würde er seine eigene Leichtgläubigkeit verfluchen, weil er irrtümlich angenommen hätte, der Unterricht seines Lehrers würde ihm zu öffentlichem Ansehen und beruflichem Erfolg vor Gericht verhelfen. Und sicher hätte er keinen Trost darin gefunden, dass sein Vertrauen in Protagoras *für ihn* zu der Zeit richtig gewesen war. Ja, er hätte sich gerade deshalb geirrt, weil die Wahrheit seiner Überzeugung keine relative war, die von seiner persönlichen Wahrnehmung abhing – und er völlig außer Acht ließ, dass für seinen Lehrer das Honorar wichtiger als das Versprechen war.

Ähnliche Beispiele finden sich nicht nur bei Protagoras. So irren sich Menschen häufig in Bezug auf das, was ihnen gut tut. Wenn es uns schlecht geht, ist der Rat eines Arztes in der Regel verlässlicher als unser eigenes Urteil. Der Grund dafür ist, dass die Diagnose des Arztes mit größerer Wahrscheinlichkeit richtiger ist als unsere eigene, und zwar nicht nur *für den Arzt*, sondern *an sich*.

Wenn Protagoras kein persönliches Interesse gehabt hätte, seine Qualität als Lehrer zu verteidigen, hätte er vielleicht ohne Vorbehalt an der Ansicht festhalten können, dass niemand von uns klüger ist als ein Schwein, zumindest aber nicht klüger als jemand anders. Schließlich gibt es heute viele Menschen, die nichts von den Erkenntnissen der europäischen männlichen Denker vergangener Jahrhunderte halten, weil sie sie als Ausdruck eigennütziger Interessen ansehen. Oder man denke an diejenigen, die der herkömmlichen westlichen Medizin misstrauen und stattdessen alternative Behandlungsformen vorziehen. Manche dieser Skeptiker räumen aber großzügig ein, dass auch Mediziner und tote europäische Denker männlichen Geschlechts Anspruch auf eigene Ansichten haben. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Wahrheit eine Geschmackssache ist wie alles andere auch und der Einzelne das Recht hat, die Dinge auf seine Art zu sehen, statt sich die Sichtweise anderer aufzwingen zu lassen. Insbesondere eine Sichtweise aber passt nicht in dieses Wahrheitskonzept, nämlich dass der Relativismus falsch ist. Wenn jeder das Recht auf seine eigene Meinung hat, was sagt dann ein Relativist zu der Meinung, dass die Wahrheit nicht relativ ist? Wenn diese Sichtweise neben allen anderen Gültigkeit haben soll, dann ist auch wahr, dass der Relativismus falsch ist.

Will man den Relativismus verteidigen, gerät man unweigerlich in Paradoxien. Entweder er ist so falsch wie wahr, oder man muss besondere Gründe für seine Wahrheit vorlegen. Wenn es jedoch eine objektive Tatsache sein soll, dass die Wahrheit relativ ist und nicht nur eine Meinung, wieso soll dann die Wahrheit in anderen Bereichen nicht auch mehr sein können als nur eine Sache des Geschmacks? Die Überzeugung etwa, dass selbst ganz unterschiedliche Moralvorstellungen gleichermaßen zu stabilen und zufriedenen Gesellschaften führen, beruht auf den Erfahrungen von Reisenden und Ethnologen. Indem wir ihre Erkenntnisse für richtig halten, bestätigen wir die Methode der

Beobachtung, die zu diesen Erkenntnissen geführt hat. Doch diese Methode gibt es auch in anderen Disziplinen und Bereichen, wo sie vielleicht keine relativistischen Schlüsse zur Folge hat. Wirtschaftswissenschaftler, die in den Achtzigerjahren Ost- und Westdeutschland besuchten, konnten aus dem, was sie sahen, ohne weiteres schließen, dass eine Planwirtschaft nicht so effektiv ist wie die freie Marktwirtschaft. Jedes Mal wenn eine Wahrheit, in welchem Bereich auch immer, nicht relativ ist – und hierzu gehört auch der Bereich des Relativismus selbst –, wird der Relativismus widerlegt. Der Relativist möchte den Kuchen gleichzeitig essen und ihn behalten, aber zu behaupten, der Relativismus sei eine objektive Wahrheit und die Wahrheit sei nicht objektiv, ist eben ein Widerspruch in sich. Dies ist zum Glück so, denn es gibt schlimmere Dinge, als zu glauben, man sei Napoleon. So würden wir uns beispielsweise sträuben zu sagen, jemand wie Adolf Hitler habe das Recht auf seine eigene Meinung, beziehungsweise seine Meinung sei nicht weniger wahr als die anderer Menschen.

Trotz der Widersprüche in seinen weiter gehenden Schlussfolgerungen hatte Protagoras eine wichtige Erkenntnis, den Gedanken nämlich, dass jede Wahrheit einen Maßstab braucht. Wahrheiten sind nicht von sich oder in sich wahr, sondern nur innerhalb eines Denksystems oder in Bezug auf bestimmte Regeln, mit denen sie überprüft werden können. Dies wäre selbst dann der Fall, wenn es nur ein einziges objektives Maß für die Wahrheit gäbe. Es ist unzweifelhaft wahr, dass zwei plus zwei vier ergibt, jedoch nur, weil vier immer das Ergebnis ist, wenn wir die Additionsregeln richtig anwenden. Der Wert eines Paares Schuhe hingegen kann unterschiedlich sein, je nachdem ob man sie einem Bettler oder einem König schenkt, doch in jedem Fall ist ihr Wert ein Wert *für* jemanden. In beiden Beispielen liegt das Maß für die Wahrheit außerhalb dessen, was bewertet wird. Wie wir dieses Maß bestimmen, ist eine andere Frage, auf die eine Antwort zu finden nicht immer leicht fällt.

Mit Sicherheit ist es nicht damit getan zu sagen, dieses Maß sei einfach die »Wirklichkeit« oder »die Eigenschaft von Dingen«, denn wie wir das Wesen der Dinge erfassen, ist eben die Frage.

Dieses Problem stellt sich insbesondere bei den moralischen Werten. Denn das, was die Menschen für richtig oder falsch halten, variiert je nach der Kultur, in der sie leben oder aufgewachsen sind. In der Republik Irland gilt Abtreibung als Sünde, selbst wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist, während die Abtreibung in China als moralische Pflicht um des höheren Gutes der Geburtenkontrolle willen betrachtet wird. Daraus könnte man leicht die Schlussfolgerung ziehen, dass die Moral immer von der Gesellschaft abhängt, in der wir leben. Dieser Gedanke verführt viele dazu, gegenüber fremden Kulturen bedingungslose Toleranz zu predigen.

Doch die Tatsache, dass es viele verschiedene Moral-Systeme gibt, rechtfertigt diese Haltung nicht, denn Toleranz ist lediglich ein anderer gesellschaftlicher Wert, der in einer bestimmten Kultur Gültigkeit hat oder nicht. Die Behauptung, sie habe Gültigkeit darüber hinaus, hieße einzugestehen, dass es Gesetze gibt, die höher zu bewerten sind als die der einzelnen Kulturen der Welt. Auch beinhaltet dieses Argument einen Widerspruch in sich, denn Kulturen wie etwa den Nationalsozialismus tolerieren wir ja keineswegs. Doch der Nationalsozialismus war ein vollständiges Moralsystem mit eigenen Maßstäben dafür, was richtig und was falsch ist, mit eigenen Verhaltensweisen und sich entwickelnden Traditionen, und dabei ein System, in dem Rassenhass als Tugend galt. Kulturelle Toleranz, wie wir in der westlichen Hemisphäre sie verstehen, ist vielleicht eine gute Sache, aber es ist ein logischer Fehler, wenn wir nur die Kulturen tolerieren, die sich nicht allzu sehr von unserer eigenen unterscheiden.

Schlimmer noch, bisweilen weigern wir uns, bestimmte Aspekte anderer Kulturen wahrzunehmen, die von unserer abweichen, und zeigen uns tolerant, wo wir es vielleicht nicht

sein sollten. Viele Besucher der Sowjetunion und des maoistischen China nahmen es hin, dass die Sowjets beziehungsweise die Chinesen »ihre eigene Art, die Dinge zu regeln«, hatten, obwohl dies Repression und Massenmord beinhaltete. Und nicht nur Militärdiktaturen missachteten die Menschenrechte, sondern auch viele Naturvölker und religiöse Sekten. Doch wenn wir die mannigfaltigen Kulturen auf der Welt betrachten, drängt sich uns fast unweigerlich das Gefühl auf, dass wir ihnen mit Toleranz begegnen und die schlimmsten Auswüchse an patriotischem Chauvinismus verhindern sollten. Selbst wenn wir der Ansicht sind, dass es nur eine einzige richtige Art gibt, Dinge zu tun (oder zumindest eine, die die beste ist), sind wir vielleicht weniger sicher, dass gerade unsere eigene Kultur sie verwirklicht.

Wer andererseits behauptet, alle Kulturen seien gleichwertig, weist den Gedanken des moralischen Fortschritts zurück. Vor 500 Jahren haben sich Europäer im Namen der Moral gegenseitig auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Ohne zu zögern, verdammen wir dies als schlecht. Sollten wir anders reagieren, wenn Menschen einer anderen Kultur auf der anderen Seite des Erdballs heutzutage solche Praktiken wieder beleben würden? Was uns das Recht gäbe, sie zu verdammen, ist die Vorstellung davon, was für jeden Menschen als denkendes, fühlendes Wesen gut ist.

Man sollte nicht vergessen, dass es auf unserer Erde zwar eine große kulturelle Vielfalt gibt, aber auch vieles, was alle Kulturen gemeinsam haben. Zum Beispiel ist es schwierig, eine Kultur zu finden, die das willkürliche Töten von Kindern gutheißt. Dies ist so ungewöhnlich, dass wir, sollten wir ein Volk entdecken, bei dem willkürlicher Kindsmord eine hoch geschätzte Einrichtung ist, besser daran täten, diese Praxis genau zu analysieren, anstatt den Schluss zu ziehen, dieses Volk betrachte das Töten von Kindern als Tugend an sich. Vielleicht glaubt man in dieser Kultur ja, man müsse den Göttern Kinderopfer darbringen, damit sie

das Getreide wachsen lassen. Bei weiteren Nachforschungen stellt sich vielleicht heraus, dass diese Menschen dieselben Dinge wünschen wie der Rest der Welt, das heißt Gesundheit, Reichtum und Glück, und lediglich eine seltsame (oder auf einem tragischen Irrtum beruhende) Methode haben, dies zu erreichen.

Wenn zwei Kulturen sich begegnen und über Moral reden, werden gemeinsame Grundlagen sichtbar. Hätten die beiden verschiedenen Kulturen in dieser Beziehung nichts gemeinsam, könnte zwischen ihnen niemals ein Dialog über Moral stattfinden. Keine Kultur ist eine Insel, und bis heute ist es stets möglich gewesen, mit neu entdeckten Gesellschaften diplomatisch-moralische Beziehungen aufzunehmen. Selbst eine Beziehung, die auf gegenseitigem Hass basiert, schafft eine gemeinsame Grundlage, denn dies zeigt zumindest, dass es den Gegnern in ihrem Streit um dieselbe Sache geht. Genauso könnten wir einander nicht widersprechen und Wind oder Wasser sowohl für heiß als auch für kalt halten, wenn es keine Temperaturgrade gäbe, über die wir uns einig wären. Da wir alle die Begriffe »heiß« und »kalt« verstehen und uns darüber einig sind, können wir in einen Streit geraten, wenn wir sie in einem bestimmten Fall anders verwenden wollen. Meinungsverschiedenheiten sind ohne Einigkeit in irgendeinem Punkt nicht denkbar.

Natürlich mag es Indianerstämme im Regenwald geben, die, nachdem sie die Unterstützung eines Popstars bekommen und gesehen haben, was andere Kulturen bieten, lieber im Naturzustand bleiben, weiterhin von Nüssen und Raupen leben und bereitwillig Malaria und den Kampf mit den Naturgewalten auf sich nehmen. Wenn sie in diesem Zustand verharren wollen, um ihre Traditionen zu bewahren, dann ist das ihre freie Wahl – obwohl wir auch fragen sollten, ob dies wirklich die Entscheidung des Volkes oder lediglich seiner Führer ist (denn diese könnten durch Veränderungen in den grundlegenden Strukturen der Gesellschaft am meisten zu verlieren haben). Wenn es das

ist, was die Menschen wollen und was spätere Generationen wollen, dann besitzen sie vielleicht einen Moralcodex, der überhaupt nicht mit unserem vergleichbar ist. Diese Schlussfolgerung wäre noch eindeutiger, wenn zu ihren Traditionen auch Kindstötung, Inzest und Ritualmorde hinzukämen. Es mag Gesellschaftssysteme geben, in denen solche Praktiken als höchste Tugend gelten, doch haben die Ethnologen sie noch nicht entdeckt. Sollte dies jemals geschehen und sich herausstellen, dass solche Praktiken nicht auf einem Irrglauben beruhen, was den Zusammenhang von Göttern und Getreide betrifft, dann wäre es sinnvoller anzunehmen, dass dies nicht ihre Moral ist, sondern dass dieses Volk eine Kultur ohne Moral hat. Protagoras hätte dem vielleicht zugestimmt. Er glaubte, die Überzeugung eines Menschen sei nicht mit der eines anderen in Einklang zu bringen, weil sie jeweils andere Dinge beträfen. Dabei übersah er aber, dass in einem solchen Fall jegliche Kommunikation unmöglich wäre, da sie ohne gemeinsame Grundlagen undenkbar ist. Vielleicht wissen wir nicht, was das wahre, objektive Maß der Dinge ist, aber wir werden es auch nicht entdecken, wenn wir die Ansichten anderer als *nur für sie* gültig abtun. Auch wenn diese Haltung von Respekt gegenüber dem Denken anderer Menschen zeugt, verrät sie gleichzeitig, dass man von dem anderen als denkendem Wesen wenig hält.

3 Zenon und die Schildkröte

Der Gebrauch der *reductio ad absurdum*

An Stammtischen der besseren Art ist die Ansicht weit verbreitet, die Homophobie – das heißt die Angst vor Homosexuellen und ihren Lebensweisen – sei keineswegs Ausdruck von lebenssprühender Heterosexualität, sondern verschleierte in Wahrheit die eigenen, unterdrückten homosexuellen Neigungen. Wenn demzufolge der Hass auf andere dem Hass gegen sich selbst entspringt, könnten wir umgekehrt schließen, dass zum Beispiel Mitglieder des Ku-Klux-Klan in ihrer Persönlichkeit eine unterdrückte afro-amerikanische Seite haben. Eine solch lächerliche Behauptung nennt man *reductio ad absurdum*, was wörtlich »Rückführung auf das Unsinnige« heißt. Wir benutzen dieses Mittel immer dann, wenn wir eine bestimmte Position widerlegen wollen, indem wir darlegen, dass sie – gesetzt den Fall, sie wäre richtig – zu Schlussfolgerungen führt, die nicht zu akzeptieren sind. Im gewöhnlichen Leben ist es gewiss leichter, sich über den Standpunkt eines anderen lustig zu machen, als ihm eine Gegenposition entgegenzuhalten. Nicht anders verhält es sich in der Philosophie. Während erst eine gewisse Zeit verstreichen muss, bevor man die Absurdität bestimmter politischer Entscheidungen oder einer überstürzt geschlossenen Ehe erkennt, geht in der logischen Argumentation dieser Prozess wesentlich rascher vonstatten.

Der erste Philosoph, der sich der *reductio ad absurdum* bediente, war Zenon, laut Platon ein groß gewachsener, würdevoller Grieche, der um 490 v. Chr. in Elea geboren wurde, einer Stadt im heutigen Süditalien. Zenon war Schüler des Philosophen Parmenides, der lehrte, dass all die vielen und verschiedenartigen Dinge, die zu existieren scheinen, in Wahrheit

eine einzige, immer währende Wirklichkeit sind, die er »das Seiende« nannte. Parmenides behauptete, die Negation des Seienden sei ebenso unmöglich wie die Veränderungen, die es angeblich erfahre.

Von Zenons Schriften sind nur an die 200 Wörter erhalten geblieben, aber offenbar verfasste er als junger Mann ein philosophisches Werk, mit dem er nicht ganz zufrieden war und das ohne seine Kenntnis verbreitet wurde. Diese Schrift machte ihn im weit entfernten Athen berühmt.

Platon berichtet, dass Parmenides und Zenon um das Jahr 450 v. Chr. gemeinsam Athen besuchten und dort dem jungen Sokrates begegneten. Zenon blieb eine Weile in Athen und verschaffte sich Einnahmen, indem er von Adligen für das Privileg, seinen Ausführungen lauschen zu dürfen, Geld verlangte. Es gibt die Legende, er habe sich nach seiner Rückkehr nach Elea politisch betätigt und eine Verschwörung zum Sturz des dort herrschenden Tyrannen Nearchus angezettelt. Doch bevor die Verschwörer zur Tat schreiten konnten, wurde Zenon verhaftet und für seinen Verrat zu Tode gefoltert. Über sein Verhör kursieren verschiedene Geschichten. In einer davon heißt es, er habe die Freunde des Tyrannen als seine Mitverschwörer benannt, anstatt seine Komplizen zu verraten. Eine andere Version lautet, er habe sich die Zunge abgebissen und sie Nearchus ins Gesicht gespuckt; oder er habe sich auf den Tyrannen gestürzt und ihm die Nase abgebissen. Zumindest sind diese Geschichten nicht so unglaubwürdig wie Zenons eigener philosophischer Ansatz.

Zenon wollte beweisen, dass die Vielfältigkeit der Welt eine Illusion sei und die Wirklichkeit aus einer ewig unveränderlichen Einheit bestehe. Er bestritt jeglichen Begriff von Zeit und Bewegung und jegliche Vielfalt der Dinge. Und er kritisierte unsere gewohnte Vorstellung von Raum und Zeit, indem er sie zunächst als wahr annahm, um dann ihre Folgerungen so weit zu treiben wie nur möglich. So entstand eine Sammlung von 40

Paradoxien, von denen die meisten verloren gegangen sind. Aber insbesondere drei davon haben den Philosophen und Mathematikern 2500 Jahre lang Kopfzerbrechen bereitet.

Das berühmteste zenonsche Paradox ist die Geschichte vom Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte. Da Achilles für seine Schnelligkeit bekannt ist, gewährt man der Schildkröte einen Vorsprung von zehn Metern. Das erscheint vielleicht nicht sonderlich großzügig, aber es reicht für den Sieg der Schildkröte. Als der Wettlauf beginnt, spurtet Achilles los und macht die besagten zehn Meter schnell wett. Bis dahin hat es die Schildkröte geschafft, einen weiteren Meter voranzukommen, den Achilles mit einem einzigen Satz überwindet. Inzwischen jedoch ist die Schildkröte weitere zehn Zentimeter vorgerückt. Während Achilles diese zehn Zentimeter zurücklegt, rückt die Schildkröte weitere zwei Zentimeter vor. Bis Achilles diese zwei Zentimeter zurückgelegt hat, rückt die Schildkröte wiederum ein Stück vor, auch wenn es nur eine winzige Strecke ist. Zenon behauptet nun, dass, unabhängig davon, wie schnell Achilles läuft, er niemals die Schildkröte überholen wird, weil er dazu erst einmal auf gleicher Höhe mit ihr sein müsste. Dies könne er aber niemals schaffen, denn in der Zeitspanne – so kurz sie auch sein mag –, die Achilles benötigt, um einen bestimmten Punkt A der Schildkröte zu erreichen, ist diese bereits an den Punkt B weitergerückt. Auch wenn die Entfernung, die beide voneinander trennt, immer kleiner wird, kann sie nie auf null sinken. Die Schildkröte wird daher immer in Führung bleiben.

Als wäre das für Achilles nicht schon frustrierend genug, wird es für ihn beim Paradox der Rennbahn noch schlimmer. Um ans Ziel zu kommen, muss er zuerst einmal die Mitte der Strecke erreicht haben. Die verbleibende Distanz hat dann wiederum eine Mitte, die ebenfalls zuerst einmal erreicht sein will. Das restliche Viertel kann dann erneut in zwei Hälften geteilt werden – und so weiter, offenbar bis ins Unendliche. Um die Ziellinie

zu überqueren, müsste Achilles also eine unendliche Anzahl von Teilstücken der Strecke überwinden. Da aber jeder dieser Abschnitte eine bestimmte Länge hat, die zu überwinden eine gewisse Zeit benötigt, so gering sie auch sein mag, würde Achilles unendlich lange brauchen, um die Strecke abzulaufen. Jedes einzelne Teilstück mag ja sehr kurz sein, aber eine unendliche Menge von ihnen ergibt zusammen eine unendliche Entfernung.

Zu seinem Glück – oder vielleicht auch Pech – braucht sich Achilles nicht darüber den Kopf zu zerbrechen, dass er bis zum Ende aller Zeiten laufen müsste, denn mit derselben Begründung wird er nie in der Lage sein, überhaupt aus den Startlöchern zu kommen. Denn auch die erste Hälfte der Strecke lässt sich in unendlich viele Teilstücke zerlegen, sodass Achilles, wenn er die Hälfte der Strecke hinter sich bringen will, erst einmal ein Viertel davon überwinden muss und davor wiederum ein Achtel und so weiter ... Weil die Zahl dieser Einzelabschnitte unendlich groß ist, würde er buchstäblich ewig brauchen, um überhaupt loszulaufen.

Betrachtet man das Paradox des Pfeils, kann man diese Probleme aber völlig vernachlässigen, weil sich ohnehin nie etwas bewegt. Der Flug eines Pfeils lässt sich nämlich in einzelne Momente unterteilen, die die kleinstmöglichen Zeiteinheiten darstellen. Wenn sich der Pfeil während eines dieser Momente bewegt, bedeutet das, dass er sich zu Beginn des Moments an dem einen Ort befindet und am Ende des Moments an einem anderen Ort. In diesem Fall würden wir aber von keinem Einzelmoment sprechen, weil dieser noch weiter unterteilt werden könnte. Sobald wir aber wirklich einen Einzelmoment gefunden haben – einen Moment, der per definitionem nicht weiter unterteilt werden kann –, haben wir einen Zeitabschnitt, in dem keine Bewegung mehr stattfindet. Das jedoch bedeutet, dass sich der Pfeil niemals bewegen kann, da sich keine Menge von Nicht-Bewegung zu einer Bewegung addieren

lässt. Und weil sich der Pfeil in jedem einzelnen Punkt seines Flugs nicht bewegt, bewegt er sich auch nicht während des gesamten Flugs.

Das Paradox des Pfeils lässt sich noch am leichtesten auflösen: Bewegung erfordert Zeit; wenn man die Zeit ausschließt und stattdessen von Einzelmomenten redet, eliminiert man damit auch die Bewegung. Selbst wenn sich der Pfeil vielleicht in jedem einzelnen beliebigen Moment nicht bewegt, kann er dennoch fliegen, sofern man Bewegung als das Erscheinen eines Dings an einem anderen Ort zu einem späteren Zeitpunkt definiert. Die Paradoxien mit Achilles und der Schildkröte sind da schon komplizierter. Aber Zenon behauptete, sie ließen sich umgehen, wenn man den Begriff der Teilbarkeit aufgibt. Falls das dem gesunden Menschenverstand widerspreche, so meinte er, dann sei dies eben Pech für ihn. Es ist aber unbefriedigend, die eine Absurdität durch eine andere zu ersetzen, wie Zenon es tut.

Glücklicherweise können wir uns aus dieser misslichen Lage durch gewisse mathematische Hilfsmittel befreien, die dem Philosophen und seinen Zeitgenossen im 5. Jahrhundert v. Chr. noch nicht zur Verfügung standen. Inzwischen wissen wir nämlich, dass es falsch ist anzunehmen, eine Strecke, die sich aus einer unendlichen Anzahl endlicher Teilstrecken zusammensetzt, sei selbst unendlich. Die Addition von $1/2$ plus $1/4$ plus unendlich und so weiter ergibt – nach Ansicht der meisten Mathematiker – die Summe 1 und nicht unendlich. Es ist daher kein Problem, dass der Raum unendlich teilbar ist. Und es ist auch kein Problem, eine unendliche Zahl von einzelnen Abschnitten einer Rennbahn in einer endlichen Zeit hinter sich zu bringen. Angesichts dessen kann Achilles also ruhig lossprinten und ungehindert die Schildkröte überholen, bevor jemand mit einem gut gezielten Pfeil seine Ferse trifft.

Zenon handhabte die *reductio* sehr strikt, indem er von bestimmten Überzeugungen logische Unmöglichkeiten ableitete.

Aber man braucht nicht gleich mit Paradoxien daherzukommen, um dieser Methode treu zu bleiben. Weniger strikte Reduktionen können zu Folgerungen führen, die vielleicht nur inakzeptabel sind, aber nicht unmöglich. Ein gegen die Abtreibung eingestellter Philosoph zum Beispiel lehnt vielleicht sämtliche Moralvorstellungen ab, auf deren Grundlage sich eine Rechtfertigung für eine Abtreibung entwickeln ließe, auch wenn sie diese Rechtfertigung explizit gar nicht enthalten. Oder ein politischer Denker verwirft vielleicht deshalb den revolutionären Kommunismus, weil dieser den Tod Unschuldiger als Mittel zum Zweck gutheißen könnte, selbst wenn die Anhänger dieser Bewegung das Recht auf Mord keineswegs als Kernprinzip ihrer Theorie betrachten. Auf dieser Ebene ist die *reductio ad absurdum* kaum mehr als eine Argumentationstechnik, weil das, was dem einen absurd erscheint, einem anderen vielleicht gar nicht so lächerlich vorkommt. Der springende Punkt dabei liegt nicht auf dem Feld der Moral – wie das bei der Abtreibung der Fall ist –, sondern auf dem der reinen Logik.

Der deutsche Philosoph Immanuel Kant (1724 - 1804) meinte, Diebstahl sei falsch, weil einem solchen Verhalten keine Allgemeingültigkeit zugeschrieben werden könne. Das heißt, wenn alle dauernd stehlen würden, würde das die Übereinkunft darüber, was Eigentum ist, unterminieren, die einen Diebstahl überhaupt erst möglich macht. Diese *reductio* überzeugt gewiss nicht jeden, am allerwenigsten jedoch einen Dieb. Ein ähnliches Argument bekam Yossarian zu hören, der Held aus Joseph Hellers Roman *Catch-22*, als er sich weigerte, weiterhin bei Bombenangriffen mitzufliegen. »Was würde geschehen«, fragt ihn daraufhin sein Kommandant, »wenn jeder sich weigern würde zu fliegen?« – »Dann wäre ich ganz schön blöd, wenn ich es anders machen würde«, erwidert Yossarian. Die Wirksamkeit einer *reductio ad absurdum* hängt zum großen Teil davon ab, dass alle Beteiligten das Verständnis dafür teilen, was lächerlich ist.

Gleichermaßen wichtig bei allen Formen der *reductio* ist der Aspekt, ob Absurditäten, die aufgrund von Extremsituationen entstehen, Überzeugungen umstoßen dürfen, die unter normalen Umständen als wahr gelten. Zum Beispiel glauben viele Menschen, dass das gelegentliche Rauchen von Marihuana unschädlich sei und sie daher durch das gesetzliche Verbot dieser Droge in ihrer Freiheit eingeschränkt würden. Die Drogengegner halten dem gewöhnlich entgegen, die Gesellschaft würde zusammenbrechen, wenn das Gesetz jedem Menschen erlaubte, das zu tun, wozu er gerade Lust habe. Das mag ja vielleicht stimmen, aber es ist eine Schlussfolgerung, die mit dem gelegentlichen Rauchen eines Joints in keinem direkten Zusammenhang steht. Wenn jemand wie hier zu Extremen greift, verpufft zumeist die Überzeugungskraft der *reductio* im alltäglichen Leben. Als Faustregel gilt: Je weiter eine *reductio* ins Extreme führt, umso weniger fühlen wir uns veranlasst, ihre Folgerungen zur Kenntnis zu nehmen. Das hat vielleicht eher mit Zynismus zu tun als mit Leichtgläubigkeit, da es wohl keine Einstellung gibt, die nicht auf die eine oder andere Absurdität reduziert werden könnte.

Eine andere Argumentation gegen eine *reductio* besteht darin, zu behaupten, dass die Überzeugungen der betreffenden Person nicht philosophischer Natur seien, das heißt, dass sie sich auf ganz spezifische Fragen, aber nicht auf die erhabenen Allgemeinheiten bezögen. So muss eine Erklärung für Homophobie nicht zugleich jede andere Form von Hass erklären. Was auf einen Homophoben zutrifft, muss nicht auf einen hirnvornagelten Rassisten zutreffen, auch wenn es sich dabei zuweilen um ein und dieselbe Person handelt. Eine Erklärung zu verteidigen bedeutet jedoch, auch die dabei angewandte Methode zu verteidigen. In unserem anfangs genannten Fall ist dies das zweifelhafteste Prinzip, dass aller Hass in Wirklichkeit Selbsthass sei. Damit eine *reductio* funktionieren kann, müssen letztlich beide Seiten darin übereinstimmen, welche Schlussfolgerungen als

»nicht akzeptabel« gelten. Aus diesem Grund wird das gegen das Rauchen von Joints vorgebrachte Argument wahrscheinlich kaum jemals einen Anhänger der Legalisierung von weichen Drogen überzeugen.

4 Die sokratische Befragung

Das Aufdecken der Wahrheit durch Fragen

Zur Freude der Politiker und zum Verdruss der Philosophen kann man viele Menschen einfach von allem überzeugen, solange man keine rationalen Argumente verwendet. Die griechischen Sophisten der Antike wie Protagoras und Gorgias hatten es jedoch mit einem aufmerksameren Publikum zu tun. Im 5. Jahrhundert v. Chr. gab es für Adlige nur wenige Vergnügungen, die attraktiver waren, als den Debatten großer Redner zu lauschen. Für die Teilnahme am damaligen demokratischen System war eine Schulung in der Kunst der Rhetorik durch einen Berufssophisten ein unabdingbarer Bestandteil der Bildung eines jungen Aristokraten. Zwar bestreitet die heutige politische Klasse die Vorteile einer klassischen Bildung, doch was die sophistische Kunst betrifft, macht sie eine Ausnahme – was sehr zu bedauern ist. Während ich dieses Buch schreibe, schickt die in Großbritannien regierende Labour-Partei ihre zukünftigen Vordenker zu speziellen Schulungskursen, in denen sie lernen, wie man vermeidet, auf eine Frage direkt zu antworten. Für Fortgeschrittene gibt es da zum Beispiel eine Übung, bei der sie von ihrem Gesprächspartner gefragt werden: »Wie spät ist es?« Wenn der Betreffende es schafft, der Antwort 15 Minuten lang auszuweichen, hat er die nächste Stufe erreicht. Woraus diese nächste Stufe besteht, hat noch niemand preisgegeben, und falls dies irgendwann jemand tun sollte, wäre es wahrscheinlich klug, ihm keinen Glauben zu schenken.

Die Sophisten machten von ihren Fähigkeiten ungehindert Gebrauch, bis Sokrates (um 470 - 399 v. Chr.) auf den Plan trat. Er entdeckte etwas oder, besser gesagt, entdeckte etwas wieder, was den Sophisten fremd war: die Wahrheit. Sokrates verab-

reichte dieses Gift in einer Form, die heute als »sokratische Methode« bezeichnet wird. Er bombardierte sein Gegenüber unbarmherzig mit Fragen, um die Position des Befragten zu unterminieren, wobei er dessen eigene Worte und Zugeständnisse verwendete.

Sokrates verfügte über die idealen Voraussetzungen für einen Kampf freier Geister. Tagelang meditierte er barfuß im Schnee, oder er hielt, bevor er das Haus eines Freundes betrat, stundenlang auf der Schwelle inne und sann schweigend über ein philosophisches Problem nach. Er war von kräftiger Statur, tat sich in jungen Jahren als Soldat hervor und rühmte sich einer ungeheuren Standfestigkeit beim Trinken. Er starb mit 70 Jahren und hinterließ zwei kleine Kinder, eins offenbar noch ein Säugling. Sokrates war außerdem bekanntermaßen hässlich. Ein Reisender, der in Gesichtern zu lesen vermochte, sagte einmal zu ihm, er habe die Physiognomie eines Ungeheuers, das zu jedem Verbrechen fähig sei. Worauf der Philosoph erwiderte: »Sie haben mich erkannt, mein Herr!« Andere hingegen waren nachsichtiger. Der junge Streiter Alkibiades verglich Sokrates mit einer Statue des hässlichen Silenos, die sich öffnen ließ und in der lauter Schönheiten verborgen lagen. Offenbar wollte Alkibiades ihm mit dieser Bemerkung schmeicheln, was nur zeigt, dass die Griechen ein viel dickeres Fell hatten als wir heutzutage.

Sokrates selbst machte das Beste aus seiner Erscheinung. Als alter Mann bat er seine Gegner, sein Alter zu berücksichtigen und ihm kurz und präzise zu antworten, damit er nicht den Faden verlöre. Dabei sorgte er sich keineswegs um seine eigene Konzentrationsfähigkeit, sondern um die der Zuhörer. Um in den vollen Genuss seines Denkens zu kommen, müssten die Leute das Zuhören lernen. Sie müssten dem Inhalt der Fragen und Antworten ihre ganze Aufmerksamkeit schenken, statt nur deren ästhetische Qualitäten zu bewundern. Die eigenen Annahmen als Fragen zu formulieren gilt heute bei Sophisten als anerkannte Taktik in einer Debatte, doch wird Sokrates nicht wegen

seiner rhetorischen Fähigkeiten als Begründer der westlichen Philosophie angesehen. Sokrates' Methode zielt nicht einfach darauf ab, in einer Auseinandersetzung zu gewinnen, sondern die absolute Wahrheit ihres Gegenstandes aufzudecken. Man müsse stets nach der Wahrheit streben, meinte Sokrates, selbst wenn das bedeute, widerlegt zu werden und in einem Streit zu unterliegen. Sokrates verlor zwar gewöhnlich nicht in einer Diskussion, doch gelegentlich gab er zu, in eine Sackgasse geraten zu sein. Dies bedeutete auch, dass er am Ende eines Streitgesprächs sein Unwissen genauso eingestand wie zu dessen Beginn, doch niemals ohne den Vorbehalt, dass dies für seinen Gegner genauso galt.

Für jemanden, der schließlich eigenhändig eine Gesellschaftsstruktur zu Fall brachte, war Sokrates seltsam bescheiden. Im Gegensatz zu den Sophisten verlangte er kein Honorar und erklärte, keine Kompetenz als Lehrer zu besitzen. Während sich heute ein Fragesteller vielleicht weigert, seine persönliche Meinung zu äußern, während er gleichzeitig die anderer zerreißt, scheute sich Sokrates nicht, seine eigene Position darzustellen – die, wie er sagte, das Nichtwissen sei. Wegen dieses bereitwilligen Eingeständnisses erklärte ihn das Orakel von Delphi bekanntermaßen zum weisesten Mann Griechenlands.

Wenn auch, wie er behauptete, das Einzige, was er wisse, die Tatsache sei, dass er nichts wisse, hielt ihn dies nicht davon ab, seine Meinung ausführlich darzulegen. Aus seiner Bescheidenheit klang häufig Ironie, und wenn er andere wegen ihrer Klugheit lobte, war dies gewöhnlich Sarkasmus. In einem tieferen Sinn jedoch offenbart sich seine Bescheidenheit als Rechtschaffenheit. Nachdem er darauf gedrängt hat, »einem Argument dorthin zu folgen, wohin es führt«, ist es nur vernünftig, daraus den Schluss zu ziehen, nicht dogmatisch an der Aussage festzuhalten, mit der man den Disput begonnen hat. Und das erfordert die Bereitschaft, Kritik anzunehmen und Vorschlägen nachzu-

gehen. Schließlich könnte es ja sein, dass man sogar einmal einen Politiker unfair behandelt.

Gewiss ging Sokrates zielgerichtet vor und verfügte über ein komplexes philosophisches System. Aber er glaubte nicht, im Besitz der Wahrheit als solcher zu sein – etwa in Form einer grundlegenden These, die er nach Gutdünken verwenden könnte. Vielmehr war für ihn die Wahrheit etwas, das der Welt und den Menschen innewohnte und das er durch vernünftige Fragen aufdecken konnte.

Anstatt also sich selbst als Hort der Wahrheit hinzustellen (wie die Sophisten), verglich sich Sokrates eher mit einer Amme, die die Wahrheit zur Welt bringt. In der Praxis hieß das, dass er anerkannte Fachleute bat, ihre Definition eines Begriffs – zum Beispiel Gerechtigkeit, Mut oder das Gute – darzulegen. Die ersten Stufen eines Arguments wurden dann Schritt für Schritt in allen Details aufgebaut, wobei der Philosoph scheinbar harmlose Bemerkungen einflocht und sein Gesprächspartner regelmäßig die Formel intonierte: »Ja, so ist es, Sokrates.« Dann stellte Sokrates zunehmend gewichtigere Fragen, bis er auf eine Aussage seines Gegenübers stieß, die zwar der Wahrheit entsprach, aber auch im Widerspruch zu dessen anfänglicher Position stand. Es folgten weitere Fragen, bis man sich auf eine annehmbare Definition einigte. Der Befragte bewunderte daraufhin meist Sokrates' Weisheit und nahm keinen Anstoß an dessen verbalen Kniffen. Dabei darf man allerdings nicht vergessen, dass die Griechen gute Manieren besaßen und Sokrates nichts Schriftliches hinterlassen hat – seine Gedanken sind uns über die Dialoge seines brillanten Schülers Platon überliefert.

Sobald ein Gesprächspartner sich selbst ein Bein gestellt hatte, gab es kein Zurück mehr, da Sokrates nicht zuließ, dass er einen Gesichtspunkt nur probenhalber vertrat oder Argumente vorbrachte, an die er selbst nicht glaubte. Nach Sokrates' eigener Aussage hatte dies seinen Grund darin, dass seiner Methode ein moralisches Element innewohnte. Ihn beschäftigte nicht, was die

Menschen denken *könnten*, sondern das, was sie tatsächlich dachten. Das Ziel der Philosophie sei nämlich, die Seelen der Menschen zu bessern und nicht nur einen blutleeren Denkkanon zu verfeinern. Ganz praktisch wollte Sokrates seine Gegner daran hindern, vorgefertigte Antworten zu reproduzieren, die sie wörtlich von so genannten Experten übernommen hatten. »Ein Buch«, sagte Sokrates, »kann keine Fragen beantworten.« Bei den beiden Grundprinzipien handelt es sich in Wirklichkeit nur um ein und dasselbe, denn Sokrates wollte, dass die Menschen selbst nachdachten (schon allein, weil dies der einzige Zustand ist, in dem sie aufnahmefähig für seine Argumente waren). Die sokratische Methode dient nicht nur dazu, herauszufinden, wie Menschen *an sich* leben sollen, sondern will auch dem Einzelnen die richtige Art der Lebensführung aufzeigen. Jeder denkende Mensch stellt bisweilen seine Ziele und Motive und die Überzeugungen infrage, die ihnen zugrunde liegen. Die von Sokrates praktizierte Befragung zielte auf die ganz allgemeinen Wahrheiten, das »Gesamtbild« sozusagen. Im Alltagsleben führt die grundsätzliche Infragestellung unseres gesamten Weltbildes nicht zu praktischen Lösungen. Ein Bild von dem zu entwerfen, was wir sind und welche Richtung wir einschlagen sollen, ist ein allmählicher Prozess, und Veränderungen in unserem Leben finden auf der Grundlage dessen statt, was vorher war. Wenn ich zum Beispiel einen Freund um Rat bitte, wie ich mich bei einem Bewerbungsgespräch für eine Arbeitsstelle am besten präsentiere, möchte ich hören, ich solle mir eine neue Krawatte kaufen oder mir einen schicken Haarschnitt zulegen, aber nicht, dass ich meine gesamte Garderobe austauschen oder einen anderen Beruf in Erwägung ziehen soll. Auf der anderen Seite steckt hinter der sokratischen Methode der Gedanke, dass ein wirklich zutreffendes Weltbild frei ist von Widersprüchen, wie sie Sokrates durch seine Fragen aufdeckt.

Wenn wir einen vollkommen widerspruchsfreien Standpunkt gewonnen haben, haben wir die Wahrheit gefunden. Vielleicht

glauben wir heute nicht mehr, dass es nur ein »richtiges« Weltbild geben kann, und die meisten von uns akzeptieren, dass ein gewisses Maß an Widersprüchen im Denken eines Menschen weniger ein Zeichen für Unwissenheit als vielmehr die Widerspiegelung einer Welt ist, in der absolute Wahrheiten nicht verbürgt sind. Wenn ich mich aber bei einer altmodischen Versicherungsgesellschaft bewerbe und ein Faible für schulterlanges Haar und Gesichtspiercing habe, dann verlangt die Logik, dass ich entweder mein Erscheinungsbild radikal verändere oder mir anderswo eine Stelle suche. Wenn ich hingegen davon ausgehe, auch auf andere Weise zum Erfolg zu kommen, heißt das zumindest, dass ich ein etwas schiefes Weltbild besitze.

Der Wunsch der Athener, bessere Menschen zu werden, verlor sich, weil sie keine Geduld mehr aufbrachten. Sokrates' Suche nach der Wahrheit war untrennbar verknüpft mit der öffentlichen Entwürdigung des Großen und Guten und galt somit zu Recht als Unterminierung der griechischen Gesellschaftsstruktur. Adligen wie Kritias und Charmides hatte er nachgewiesen, dass sie keine Mäßigung kannten. Die großen Generale Laches und Nikias hatten offenbart, dass sie nicht wussten, was Mut ist. Schließlich verunglimpfte Sokrates auch noch das wesentliche Prinzip der attischen Demokratie, indem er vorschlug, Entscheidungen sollten nicht durch Abstimmung getroffen werden, sondern durch Philosophenkönige, die größere Weisheit besäßen. Nur auf diese Weise, so argumentierte er, könne man die Herrschaft des gemeinen Mobs und der Führer verhindern, die den schlimmsten Leidenschaften ihrer Wähler Vorschub leisten. In anderer, weniger löblicher Hinsicht erinnert seine Haltung an die amerikanischen und europäischen Kommunisten in der Zeit des Kalten Krieges. Indem sie das westliche Demokratiemodell anprangerten, kritisierten sie eben das System, welches derartige Proteste erst möglich machte. Abgesehen von den Prozessen in der McCarthy-Zeit, waren die Herrscher von Athen weniger nachsichtig als die unsrigen. Sokrates wurde angeklagt, die

Jugend zu verführen, und zum Tod durch Gift verurteilt. Als er den Schierlingsbecher nahm, sammelten sich seine Freunde um ihn, um seine letzten Worte der Weisheit zu hören. »Wir schulden Äskulap einen Hahn«, keuchte er, »vergesst nicht, die Schuld zu begleichen.«

5 Platons Höhle

Der Gebrauch von Analogien und Allegorien

Im Juni 1998 strengte das Justizministerium der Vereinigten Staaten eine Klage gegen das Unternehmen Microsoft an. Der Vorwurf lautete, Microsoft habe mit seiner Entscheidung, das neue Betriebssystem Windows 98 mit einem Internet-Browser auszustatten, gegen das Wettbewerbsgesetz verstoßen. Im *Wall Street Journal* vom 10. November 1997 verwendete der Vorstandsvorsitzende von Microsoft, Bill Gates, eine bekannt gewordene Analogie zur Begründung, weshalb sein Unternehmen nicht gezwungen werden sollte, diese Ausstattungskomponente zu entfernen: »Ich bezweifle, ob die *New York Times* zulassen würde, dass man am Kiosk den Wirtschaftsteil der Zeitung herausnimmt, damit mehr Exemplare des *Wall Street Journal* verkauft werden. Oder dass die Ford-Werke zulassen würden, dass die Autohändler einen Ford-Motor gegen einen Toyota-Motor austauschen.«

Es stellt sich die Frage, ob Mr Gates hier einen fairen Vergleich gezogen hat. Nach Ansicht des Justizministeriums jedenfalls nicht. Die Maßnahmen, von denen er sprach, werden bei Zeitungen und Autokonzernen deshalb nicht angewendet, weil keines dieser Unternehmen praktisch ein Monopol innerhalb seines jeweiligen Wirtschaftszweiges besitzt. Würde man aus dem *Wall Street Journal* bestimmte Seiten entfernen, würde dies die Wettbewerbsfähigkeit der Zeitung schmälern. Der springende Punkt bei dem wettbewerbsrechtlichen Verfahren gegen Microsoft lag vielmehr darin, dass die kostenlose Beigabe eines Browsers zur Software andere Browser-Hersteller daran hinderte, mit Microsoft in Wettbewerb zu treten. Gates'

Analogie hält einer näheren Betrachtung der Fakten nicht stand, auch wenn sie erst einmal ganz einleuchtend klingt.

Manchmal lässt man sich schnell von einem eleganten Vergleich verführen, bei dem eine Sache fälschlicherweise mit einer anderen verglichen wird. Natürlich ist eine Behauptung nicht schon deshalb wahr, weil sie zutreffend klingt. Aus diesem Grund hat die westliche philosophische Tradition – ganz zu schweigen vom Rechtssystem – immer die Bedeutung der logischen Argumentation gegenüber der Analogie hervorgehoben und Letzterer eine hauptsächlich illustrative Rolle zugewiesen. Dahinter steht die Vorstellung, dass keine Notwendigkeit für Analogien besteht, wenn etwas mithilfe der Logik und der zur Verfügung stehenden Fakten angemessen erklärt werden kann.

Wenn nüchterne Erklärungen nicht zu überzeugen vermögen, greifen Philosophen gern auf Analogien, Allegorien und Metaphern zurück. Manchmal geschieht dies, weil man mit einem treffenden Vergleich den Kern einer Sache rascher und leichter vermitteln kann. Wenn – wie es heißt – ein Bild so viel besagt wie tausend Worte, kann eine Analogie ebenso viele Argumente ersetzen. Zum Beispiel ist die Theorie, wonach sich unsere Gedanken und Gefühle durch die Funktionsweise des Gehirns erklären lassen, eine der zwar am zwingendsten erscheinenden, aber intuitiv am wenigsten überzeugenden Theorien in der heutigen Philosophie. Denn ganz gleich, wie plausibel die Vorstellung sein mag, dass das Bewusstsein eine Hervorbringung des Gehirns und nicht der – sagen wir – immateriellen Seele ist, es lässt sich nur schwer nachvollziehen, dass etwas so Unkörperliches wie Gedanken und Gefühle von dem zweifellos materiellen Inhalt des Schädels gebildet werden soll. Das liegt aber wohl eher daran, dass wir das falsche Bild von der Sache haben, nicht die falsche Theorie.

Wenn wir uns das Gehirn so vorstellen, dass es am laufenden Band Gedanken fabriziert wie eine Maschine irgendwelche Dinge, drängt sich die Frage auf, wieso diese Erzeugnisse der

Vorrichtung, die sie geschaffen hat, so wenig ähneln. Die Sache wird jedoch klarer, wenn wir uns das Gehirn eher wie eine besondere Art von Maschine vorstellen: den Computer. Der amerikanische Philosoph Hilary Putnam (geb. 1926) spricht vom Gehirn als der »Hardware«, die die »Software« des Bewusstseins zum Laufen bringe, so wie ein PC die Hardware darstellt, auf der die Computerprogramme laufen. Diese Analogie allein beweist noch gar nichts – es bleibt zu zeigen, ob das Gehirn tatsächlich auf diese Weise funktioniert –, aber sie vermittelt uns ein besseres Verständnis davon, wie ein ansonsten unverständlicher Prozess funktionieren könnte.

Bestenfalls jedoch sind Vergleiche mehr als nur Hilfsmittel für das Verständnis. Das Wort Analogie oder *analogia* bedeutete ursprünglich Gleichheit von Verhältnissen oder Proportionen. Wenn wir Analogien verwenden, um eine Behauptung zu untermauern, setzen wir zwei Dinge oder Vorgänge miteinander in Beziehung, die – obwohl sie unterschiedlich sind – eine gemeinsame Struktur, Form oder Eigenschaft besitzen. Dann nehmen wir ein weiteres Merkmal, das dem ersten Ding eigen ist, und folgern, dass es aufgrund der anderen gemeinsamen Eigenschaften dem zweiten Ding ebenfalls eigen sei. So versuchte der englische Philosoph und anglikanische Priester William Paley (1743 - 1805) die Existenz Gottes dadurch zu beweisen, dass er auf die Schönheit und Ordnung der Natur verwies. Die Natur sei so ausgeklügelt, sagte er, dass dies auf die Hand eines Schöpfers schließen lasse. Der Kern von Paleys Gedankengang ist seine berühmte Analogie von der Uhr: Wenn man an einem Ufer zufällig eine Uhr liegen sehe, würde man sie nicht für einen seltsamen Kieselstein halten, der hierher gespült wurde – denn kein Stein könne per Zufall eine solche Form erhalten haben. Man würde stattdessen folgern, dass sie bestimmt von einem Uhrmacher geschaffen worden sei. Da nun die Vorgänge in der Natur eine gleichermaßen hohe Komplexi-

tät und Präzision aufwiesen, ließen auch sie auf einen Schöpfer schließen.

Derartige Schlussfolgerungen können niemals widerlegt werden, weil sie auf Spekulationen über Dinge beruhen, die sich nicht direkt beobachten lassen. Sofern wir dies akzeptieren, können uns Analogien zumindest die Richtung weisen, in der wir nach Antworten suchen müssen. Paleys Analogie klang sehr überzeugend und verlangte von seinen Gegnern eine ernsthafte Erwiderung. Natürlich könnte man das Uhrengehäuse öffnen und nach dem Stempel »Made in Switzerland« suchen, wohingegen der Herstellername des Himmels nicht so leicht auszumachen ist. Dessen ungeachtet ist die Ordnung in der Natur so erstaunlich wie die jedes mechanischen Konstrukts, und daher ist es ebenso unwahrscheinlich, dass sie durch puren Zufall entstanden sein soll. Diese Übereinstimmung erfordert eine Erklärung für die offensichtliche »Gestaltung« in der Natur, ganz gleich, ob man dabei an Gott denkt oder nicht. Charles Darwin (1809 - 1882) konnte schließlich nachweisen, dass die Komplexität der verschiedenen Spezies gänzlich ohne das bewusste Eingreifen einer göttlichen Macht entstanden sein könnte – nämlich durch Evolution aufgrund natürlicher Selektion. Der Evolutionsbiologe Richard Dawkins (geb. 1941), dem in diesem Buch ein eigenes Kapitel gewidmet ist, nannte eines seiner Werke zu dieser Frage *The Blind Watchmaker* (dt.: *Der blinde Uhrmacher*).

Hätte man die natürliche Selektion entdeckt, bevor die Uhren erfunden wurden, wären wir vielleicht zu der Schlussfolgerung gelangt, dass die am Ufer gefundene Uhr durch den gleichen evolutionären Prozess entstanden sei, der die Tiere und Pflanzen hervorgebracht hat. Stellen wir uns nun einen Skeptiker vor, der bestreitet, dass ein Handwerker die Geschicklichkeit aufbringen kann, so etwas herzustellen. »Da bei der Erschaffung von Menschen und Tieren keine bewusste Intelligenz beteiligt war«, würde der Skeptiker sagen, »brauchen wir auch nicht zu

glauben, dass zur Hervorbringung dieses seltsamen Gegenstands aus Metall eine solche vonnöten gewesen sei.« Dies zeigt, dass die aus Analogien gewonnenen Schlussfolgerungen als provisorisch angesehen werden müssen. Man sollte sie eher als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen sehen denn als Schlusspunkt.

Analogien dienen einerseits als Wahrheitsnachweis, andererseits zur reinen Illustration; diese beiden Funktionen wurden in der Philosophie oft miteinander vermengt. Innerhalb des philosophischen Kanons gehören Platons Werke zu den am besten lesbaren, und das liegt zum Teil auch an ihrer Fülle von Vergleichen und Metaphern. Der 427 v. Chr. geborene Platon war der jüngste Sohn einer reichen und berühmten Athener Familie. Sein wirklicher Name lautete angeblich Aristokles – »Platon« sei ein Spitzname gewesen, eine Anspielung auf seine breiten Schultern oder seine breite Stirn.

Als Jugendlicher erhielt er die bei Aristokraten übliche Erziehung; er tat sich im Ringkampf hervor und erwies sich als talentierter Musiker und Poet. Körperlich ertüchtigt, diente er von 409 bis 404 v. Chr., am Ende des Peloponnesischen Krieges gegen Sparta, im Heer der Athener. Nach dem Krieg unterstützte er zunächst die dreißig Tyrannen, jene Oligarchie, die 404 v. Chr. in Athen die Macht an sich riss und der auch sein Onkel Karmides angehörte. Aufgrund der von ihnen ausgeübten Gewalt wandte sich Platon aber schon bald von ihnen ab. Als ein Jahr später die Demokratie wiederhergestellt war, hatte Platon seine politischen Ambitionen aufgegeben, ein Entschluss, der durch die Hinrichtung seines Lehrers Sokrates im Jahr 399 v. Chr. noch verstärkt wurde. Nach diesem Ereignis unternahm Platon Reisen nach Ägypten, Italien und Sizilien. Daran schloss sich eine weitere Dienstzeit im Heer an, während der er angeblich wegen seiner Tapferkeit in der Schlacht ausgezeichnet wurde.

Da er glaubte, dass er eher als Lehrer denn durch sein persönliches Beispiel politischen Einfluss ausüben könnte, gründete er 387 v. Chr. die Akademie, eine Schule, die sich der Wissenschaft und Philosophie widmete; unterrichtet wurde im Hain von Akademos. Die Schule sollte eine Ausbildungsstätte für spätere Staatsmänner sein, die – so hoffte Platon – besser regieren würden als ihre Vorgänger. Platon starb im Alter von 80 Jahren, doch die von ihm begründete Akademie bestand fast neun Jahrhunderte lang, bis der christliche Kaiser Justinian sie als heidnische Einrichtung verdammt und schließen ließ. Einmal hatte Platon Gelegenheit, auf die Zeitläufe direkt Einfluss auszuüben: Als Dionysios I., Herrscher von Syrakus, starb, erhielt Platon von Dion, dem Schwager des Verstorbenen, das Angebot, den Nachfolger Dionysios II. zu beraten. Wider besseres Wissen nahm Platon das Angebot an. Seine Bemühungen scheiterten, als der neue Herrscher Dion aus Syrakus verbannte. Platon wurde gefangen genommen und in die Sklaverei verkauft, aus der ihn ein Freund freikaufen musste.

Nach seiner ersten Begegnung mit dem großen Sokrates im Jahr 407 v. Chr. verbrannte Platon – er war zu diesem Zeitpunkt 20 Jahre alt – öffentlich die Verse, die er verfasst hatte, und schwor, sein Leben fortan der Philosophie zu widmen. Zum Beweis für seine vollständige Hingabe – so erzählte er – beschloss er, in eine Straße von Goldschmieden zu ziehen, damit er von ihrem Hämmern geweckt würde, sobald die Schläfrigkeit seine Gedanken übermannen sollte. Er wurde bald zum besten Schüler des Sokrates, nahm die Ideen seines Lehrers auf und legte sie ausführlich in den *Dialogen* dar. Platon tritt in diesen Dialogen nie selbst in Erscheinung, und da in ihnen stets Sokrates im Mittelpunkt steht, ist es manchmal schwierig zu erkennen, ob die vorgebrachten Ansichten vom Lehrer oder vom Schüler stammen.

Manches lässt darauf schließen, dass Sokrates einigermaßen erstaunt darüber war, wie Platon ihn darstellte, und einmal

träumte er, sein Schützling verwandle sich in eine Krähe und hacke auf die kahle Stelle in seinem Haar ein. Heute herrscht weitgehend Übereinstimmung darüber, dass die Ideenlehre, die vielen Gedankengängen der platonischen Dialoge zugrunde liegt, hauptsächlich auf Platon und nicht auf Sokrates zurückgeht.

Diese Theorie, derzufolge die physische Welt der Erscheinungen und Sinneseindrücke ein blasser Abglanz der höheren Welt des Wissens und der Wahrheit ist, stützt sich auf das Prinzip der Analogie. Nach der Ideenlehre können wir Dinge wie Bäume und Tiere nicht erkennen, da die Welt der Erscheinungsformen, in der sie auftreten, dem eigentlichen Erkennen nicht angemessen ist. Platon behauptet, dass wir nur das wahrhaft erkennen, was wahrhaft wirklich ist, und dieses Kriterium trifft nur auf vollkommene und unveränderliche Objekte zu. Irgendwo, sagt Platon, gibt es einen idealen Baum, der die Gattung Baum begründet, und von diesem leitet sich die Idee (das Bild) der gewöhnlichen Bäume ab. Dieser ideale Baum ist auch das Objekt, auf das wir uns beziehen, wenn wir im Alltag von einem Baum sprechen. Wenn von den gewöhnlichen Eichen und Platanen in den Parks und Wäldern die Rede ist, stellen wir eine Beziehung zu ihnen her, die dem Erkennen zwar unterlegen, aber analog zu diesem ist – das heißt, wir nehmen die Bäume bloß wahr. Mit der richtigen philosophischen Übung jedoch können wir Wissen über die Urbilder der Bäume und Tiere gewinnen, die in der Welt der ewigen Wahrheit angesiedelt sind. Während die Wahrnehmung ungenau oder trügerisch sein kann, ist die Erkenntnis dieses höheren Reiches vollkommen und muss niemals korrigiert werden.

Platon legt unsere Beziehung zur Welt der Wahrheit mittels einer der berühmtesten Analogien der westlichen Philosophie, dem Höhlengleichnis, dar. In seinem Hauptwerk *Der Staat* wird der Leser aufgefordert, sich vorzustellen, drei Männer seien in einer Höhle eingesperrt und hätten noch nie die Außenwelt

erblickt. Sie sind mit dem Rücken zum Höhleneingang angekettet und können nicht einmal den Kopf bewegen, um einander oder das Tageslicht hinter ihnen zu sehen. Ein Feuer brennt vor dem niedrigen Eingang, und die Leute mit ihren Lasten, die an diesem Feuer vorübergehen, werfen Schatten auf die Wand vor den Gefangenen. Wenn einer der Vorübergehenden etwas sagt, hallt sein Echo von der Wand wider, sodass die Gefangenen natürlich annehmen, dass die Worte von den Schatten kommen. Da sich die Gefangenen von Geburt an in dieser Zwangslage befinden, halten sie die Wirklichkeit für nichts anderes als dieses Bild der flackernden Schatten. Würde sich einer der Männer, befreit von seinen Fesseln, umdrehen und ins Licht blicken, wäre er geblendet. Da er an das Licht nicht gewöhnt ist, wäre er nicht in der Lage, die Menschen, die vor dem Höhleneingang vorübergehen, klar zu erkennen, und er würde nicht auf Anhieb begreifen, dass die Welt, die er nun sieht, »wirklicher« ist als diejenige, in der er bisher gelebt hat. Er wäre zunächst nur imstande, weniger grelle Dinge zu betrachten wie zum Beispiel die Sterne am Nachthimmel oder die Widerspiegelungen im Wasser, bis er sich nach und nach den Gegenständen im vollen Tageslicht zuwenden könnte. Schließlich aber würde er sogar zur Sonne blicken können und begreifen, dass sie es ist, die die Jahreszeiten bestimmt und seine Wahrnehmung überhaupt erst ermöglicht. Platons Höhle wird heutzutage oft mit einem Kino verglichen, aus dem wir nach einer Matinee blinzeln und unsicheren Schrittes hinausstolpern.

Es ist paradox, dass Platon unsere Ansichten über alltägliche Gegenstände als bloße Analogie zum Wissen über die idealen Objekte herabsetzt, dass das Höhlengleichnis aber, mit dem er dies höchst anschaulich darlegt, selbst eine Analogie ist. Das mag zwar ein Widerspruch in sich sein, aber wir dürfen dabei nicht vergessen, dass der Wert eines guten Vergleichs weniger in seiner Beweiskraft liegt als darin, dass er uns die allgemeine Richtung zeigt, in der die Wahrheit zu finden ist. Durch die

Verwendung einer Allegorie hilft uns Platon, die ausgetretenen Pfade zu verlassen und uns auf unvertrautes Terrain zu begeben, wo – so hofft er – keine Analogie mehr benötigt wird. Das Höhlengleichnis erklärt auch, weshalb Platons Vorstellungen, die er Sokrates in den Mund legt, dessen Zuhörer nicht unmittelbar überzeugen, denn würde der ehemalige Gefangene in die Höhle zurückkehren und den beiden anderen berichten, wie die Welt außerhalb der Höhle aussieht, würden sie ihn für verrückt erklären.

Tatsächlich haben viele Denker, die versuchten, die Wahrheit hinter den Erscheinungen zu erkennen, ähnliche Reaktionen erlebt. Als Galilei sein Teleskop auf den Jupiter richtete, entdeckte er die Monde dieses Planeten und fand heraus, dass ein Himmelskörper einen anderen umkreisen kann, auch wenn dieser nicht der Mittelpunkt des Universums ist. Er überlegte, dass sich – analog – auch die Erde in einer ähnlichen Lage befinden könnte.

Obwohl Galileis Ansichten zu seiner Zeit weitgehend als lächerlich zurückgewiesen wurden, haben sie in großem Maße zum heutigen Verständnis des Sonnensystems beigetragen.

In Platons Gleichnis spielt die Sonne eine entscheidende Rolle. Platon bestritt, dass Wissen und Wahrnehmung gleichwertig seien, denn die Wahrnehmung sei unzuverlässig, während wahres Wissen unfehlbar sei. Seine Analogie von der mit Augen ausgestatteten Seele zeigt jedoch, dass er dachte, das Wissen funktioniere nach ähnlichen Mechanismen wie die Wahrnehmung. Nach Platon geschieht das Begreifen dergestalt, dass etwas *durch* etwas *mittels* etwas begriffen wird: Es muss jemanden geben, der begreift, etwas, das begriffen wird, und schließlich ein Medium, durch das das Begreifen stattfindet.

So wie die Sonne die Ursache unserer Wahrnehmungen ist mittels des Lichts, das sie aussendet, gibt es etwas, das die Ursache unseres Wissens mittels einer Art intellektuellen Lichts ist, das auf die Seele wirkt. Platon bezeichnete dieses Etwas als

die Idee des »Guten«, das die Quelle der Wahrheit und Vernunft im Menschen sei. Der Philosophie komme die Aufgabe zu, uns den richtigen Gebrauch der Vernunft – unseres intellektuellen »Auges« – zu lehren und sie auf die Dinge zu lenken, deren Betrachtung zuerst einmal als schwierig oder sogar schmerzhaft erscheint. Die Höhle und die Sonne sind für Platon sowohl Allegorien als auch Begründungen. Sie zeigen uns, warum wir blind gegenüber der Wahrheit sind und wie wir es schaffen könnten, das Licht zu sehen. Und wenn wir gelten lassen, dass die Fähigkeit zu verstehen eine Eigenschaft ist wie die Fähigkeit, zu sehen oder zu hören, benötigen wir ein Medium, so wie das Sehen Licht als Medium benötigt. Wenn dieses Medium fehlt – und das Licht der Vernunft zugunsten von Glauben oder Phantasie gemieden wird –, sitzen wir, was das Begreifen betrifft, wirklich im Finstern.

Das klingt recht nüchtern, aber gleichzeitig glaubte Platon, dass die Idee des »Guten« – das, was das intellektuelle »Licht« aussendet – so wirklich ist wie die Sonne (eigentlich noch wirklicher, da es im ewig wählenden und unveränderlichen Reich der Ideen angesiedelt ist). Die meisten Erwachsenen würden stärkere Beweise als eine bloße Analogie verlangen, bevor sie an etwas so Geheimnisvolles glauben würden. Das Wissen ähnelt der Wahrnehmung – oder zumindest dem Sehen – auf vielerlei Weise, aber es scheint keine außerweltliche Kraftquelle für sein Funktionieren zu benötigen. Und schließlich benötigen auch nicht *alle* Sinne ein Medium. Zum Sehen ist eine Lichtquelle nötig und zum Hören ein Medium, das Schall überträgt, aber beim Tastsinn zum Beispiel scheint nichts weiter nötig zu sein als die Hände und der Gegenstand. Außerdem ist die Sonne nicht die einzige Lichtquelle. Da man auch mittels Lampen, Fackeln oder Kerzen eine Beleuchtung schaffen kann, die es erlaubt, etwas zu sehen, könnte auch das »Licht des Verstehens« selbst mehr als nur die eine Quelle des »Guten« haben. So wie die Entdeckung einander widersprechender Fakten eine

Theorie scheitern lassen kann, können einander widersprechende Bilder wie diese eine Analogie zunichte machen. Während Platons Gleichnis uns anspornt, das »Gute« tiefer zu ergründen, beschwichtigen uns ebenso eindrucksvolle Gegenanalogie, uns nicht den Kopf zu zerbrechen.

Das Licht der Sonne und das »Licht« der Vernunft geben einen netten Vergleich ab, und es überrascht deshalb nicht, dass Platon sich davon verführen ließ. Mit Argumenten, die aus einer Analogie abgeleitet sind, versuchen wir zu belegen, dass zwei Dinge, die sich in der einen Hinsicht ähneln, auch in einer anderen Hinsicht ähnlich sein müssen. Dabei nehmen wir an, dass die sich ähnelnden Merkmale, die wir festgestellt haben, die wesentlichen sind – nämlich die, die darüber entscheiden, ob ein Objekt jene besonderen Eigenschaften hat, die Gegenstand der Untersuchung sind.

Was wir Menschen jedoch als wesentlich erachten, ist nicht immer auch das, was für die Natur wesentlich ist, und deshalb führen Argumente auf der Basis von Analogien oft in die Irre. Während die Natur beispielsweise zulässt, dass die eine Art von Beeren für Menschen genießbar ist, hindert es sie nicht daran, auch andere Beeren hervorzubringen, die tödlich wirken, auch wenn sie ähnlich aussehen wie die genießbaren. Das Giftigsein mag für uns eine überaus wichtige Frage darstellen, für die Pflanzen jedoch scheint sie geringere Bedeutung zu haben; sie sehen eben nicht nur dann verführerisch aus, wenn sie auch für den Menschen genießbar sind. Das Aussehen dient zwar bei der Nahrungssuche als nützliches Hilfsmittel, und bei näherer Betrachtung – verbunden mit etwas Kenntnis – kann man in der Regel einen Brombeerstrauch von einem Tollkirschenstrauch unterscheiden. Aber selbst Fachleute irren sich gelegentlich, und es wäre töricht, bei jeder kleinen schwarzen und schimmernden Beere davon auszugehen, dass sie köstlich schmeckt.

Wie wir gesehen haben, dienen Analogien eher dazu, den Weg zu den Fakten der natürlichen Welt zu skizzieren, die wir in

Zukunft zu erforschen haben, als die Wahrheiten selbst zu zeigen. Manchmal jedoch sind sie mehr als Wegweiser zur Wahrheit. Zum Beispiel dann, wenn wir bereits entschieden haben, was die Wahrheit ist, aber uns der daraus entstehenden Folgerungen nicht bewusst sind, wie dies oft auf dem Gebiet der Moral der Fall ist.

Die Auffassung von den Rechten der Tiere etwa gründet sich auf Analogien, die zwischen Menschen und anderen Lebewesen hergestellt werden können. Ein Schimpanse hat die kognitiven Fähigkeiten eines Kleinkindes. Deshalb – so argumentieren die Verfechter von Tierrechten – sollte ein Schimpanse die gleichen Rechte haben, die wir Kindern einräumen, oder – noch weiter gefasst – die gleichen Lebensrechte wie Erwachsene. In diesem Fall haben wir bereits entschieden, welche Eigenschaft einem Individuum zukommen muss, damit es Rechte besitzt. Wenn diese Eigenschaft die Fähigkeit ist, ein gewisses Bewusstsein und Schmerzempfindlichkeit zu zeigen, dann kommen zumindest die »höheren« Tiere genauso dafür infrage wie die Menschen. Zwar sind die mentalen Fähigkeiten eines Affen oder Delphins begrenzt und entwickeln sich nicht über die eines Kleinkindes hinaus, aber das Gleiche gilt auch für manche schwerbehinderte Erwachsene, ohne dass wir ihren Status auf denjenigen von Tieren herabstufen würden. Im Gegenteil, viele heutige Gesellschaften bemühen sich wohl mehr, die Rechte von Behinderten zu schützen als die der Bürger, die für sich selbst eintreten können. Wir wenden daher zweierlei Maßstäbe an, wenn wir den Tieren Rechte verweigern.

Analogien sind sehr gut dafür geeignet, uns solche Ungereimtheiten vor Augen zu führen. Die natürliche Welt funktioniert nach ihren eigenen Gesetzen, aber wenn es um die Ethik geht, tragen wir selbst die Verantwortung. Wenn wir sagen, dass kognitive Fähigkeiten das Recht zu leben begründen, dann ist dies eine Entscheidung, die wir getroffen haben, und keine Tatsache, auf die wir gestoßen sind. Argumente im Bereich der

Moral, die sich Analogien bedienen, appellieren folglich an uns, bei der Entscheidungsfindung gerecht und widerspruchsfrei zu sein. Die Natur hingegen, die gewiss ungerecht ist, liegt außerhalb unserer Kontrolle, und man kann nicht erwarten, dass sie widerspruchsfrei ist.

6 Die Ziele des Aristoteles

Die Bestimmtheit des Lebens

Aristoteles beschränkte sich in seiner Philosophie nicht auf eine einzige Methode, denn seiner Ansicht nach erforderte jedes Forschungsgebiet eigene Untersuchungsverfahren und eigene Maßstäbe von Genauigkeit. So schrieb er zur Ethik:

»Wir werden uns aber mit demjenigen Grade von Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoffe entspricht. Denn man darf nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision verlangen, wie man es ja auch nicht im Handwerklichen tut.«

Dessen ungeachtet hatte Aristoteles sehr wohl eine bestimmte Leitvorstellung, die seiner Meinung nach zur Erklärung von vielen Phänomenen beitragen kann, von der Bewegung der Himmelskörper bis zum Verhalten der Menschen: die Ideologie. Nach ihr kann die Gegenwart durch Bezug auf die Zukunft verstanden werden. Das Wesen jedes Dings – sei es eine Eichel oder ein Mensch – ist untrennbar mit seinem *telos*, seinem Ziel oder Endzweck, verbunden. Der Endzweck eines Objekts bestimmt also sein Wesen, und dieses Wesen treibt es folglich seiner Bestimmung entgegen. Das Ziel einer Eichel zum Beispiel ist eine Eiche, und wir können die Eichel nur verstehen, wenn wir uns darauf besinnen, welches Potenzial des Werdens in ihr steckt.

Außerdem können aus Eicheln nur Eichen entstehen, aber niemals Tannen oder Apfelbäume, auch wenn sie vom selben Wasser und Boden genährt werden wie die anderen Baumarten. Nach Aristoteles ist es das *telos* der Eichel – welches in ihrer Beschaffenheit zum Ausdruck kommt –, das diesen Unterschied begründet. Auch Menschen haben nach Aristoteles einen End-

zweck, und wenn wir ihn erkennen würden, wären wir besser befähigt, ihn zu erreichen.

Aristoteles wurde 384 v. Chr. in Stagira geboren, einer kleinen griechischen Kolonie an der thrakischen Küste. Sein Vater starb, als Aristoteles noch ein Junge war. Er war Leibarzt des Königs von Makedonien gewesen; aus diesem Grund blieb Aristoteles dem Land lange Zeit verbunden. Im Alter von 18 Jahren siedelte er nach Athen über, um bei Platon an der Akademie zu studieren. Dort verbrachte er die folgenden 20 Jahre und wurde zum genialsten, wenn auch nicht folgsamsten Schüler seines Meisters. Vielleicht hoffte er, nach dem Tod Platons im Jahr 347 v. Chr. die Schule zu übernehmen, aber als Ausländer war es ihm per Gesetz verboten, in Athen Grundbesitz zu erwerben. Auf jeden Fall hatten sich bis dahin Aristoteles' Ansichten radikal von der platonischen Orthodoxie entfernt. »Platon ist mir teuer«, sagte er, »aber noch teurer ist mir die Wahrheit.«

Im Gegensatz zu seinem Lehrer zog er die Erforschung von Fakten der Spekulation über hehre Ideale vor, zumindest im Großen und Ganzen. Als Platons Neffe Speusippos die Leitung der Akademie übernahm, reiste Aristoteles nach Kleinasien zu seinen Freunden und Kollegen Theophrast und Xenokrates. Dort heiratete er Pythias, die Nichte des Tyrannen von Atarneus. Zwei Jahre nachdem dieser bei einem Aufstand ermordet worden war, erhielt Aristoteles von König Philipp den Ruf, in die makedonische Hauptstadt Pella zu kommen. Der König beauftragte ihn, den größten Denker der damaligen Welt, mit der Erziehung seines 13-jährigen Sohns, des späteren Alexander der Große. Eine solche Verpflichtung war ganz nach Aristoteles' Geschmack, denn im Unterschied zu Platon sah er in einer Rolle hinter den Kulissen die eigentliche Berufung eines Philosophen. In einem Fragment seines ansonsten verloren gegangenen Werks *Über das Königtum* heißt es:

»Es ist für einen König nicht nur unnötig, ein Philosoph zu sein, sondern sogar von Nachteil. Ein König sollte eher den Rat

eines wahren Philosophen suchen. Dann würde er mit guten Taten herrschen und nicht mit guten Worten.«

Ob man nun Alexanders Taten als »gut« bezeichnen will oder nicht – jedenfalls gelang es ihm, die damals bekannte Welt zu erobern. Aristoteles scheint auf seinen Schützling kaum großen Einfluss gehabt zu haben, außer dass er in dem Jungen Träume von homerischem Ruhm weckte. Als es zum Beispiel um die Frage ging, wie sich die Griechen am besten die besiegten Barbaren Untertan machen könnten, empfahl er Alexander, die Heirat zwischen Griechen und Barbaren zu verbieten. Daraufhin heiratete sein Schüler die Tochter eines persischen Aristokraten und befahl seinen Generalen, das Gleiche zu tun. Dennoch blieb Aristoteles der inoffizielle und oft zurückhaltende Ratgeber Alexanders, bis dieser volljährig wurde. Als Alexander sich genötigt sah, 327 v. Chr. seinen Chronisten – Aristoteles' Neffen Kallisthenes von Olynth – wegen Verrats hinrichten zu lassen, trübte dies auch das Verhältnis zwischen dem Herrscher und dem Philosophen.

Nach drei Jahren Aufenthalt am makedonischen Hof zog sich Aristoteles auf den Familiensitz in Stagira zurück und reiste 335 v. Chr., im Alter von fast 50 Jahren, wieder nach Athen. Speusippos war inzwischen gestorben, woraufhin Xenokrates, ein alter Freund von Aristoteles, zum neuen Leiter der Akademie gewählt worden war. Aristoteles gründete in einem Hain außerhalb der Stadt eine konkurrierende Schule, das Lykeion. In den folgenden 13 Jahren unterrichtete er einen engen Kreis von Schülern, um dann jeweils abends vor einer größeren Zuhörerschaft Vorlesungen zu halten.

Bei vielen der aristotelischen Werke, die überdauert haben, handelt es sich um Vorlesungsschriften aus dieser Zeit. Sie umfassen 47 Bände, stellen aber wahrscheinlich nur etwas mehr als ein Viertel seines gesamten Schaffens dar. Aristoteles war der größte Experte seiner Epoche auf jedem Geistesgebiet, von der Astronomie und Logik bis hin zur Anatomie und Geografie.

Kein anderer Gelehrter vor und nach ihm hat dies je erreicht. Im Jahr 323 v. Chr. geriet Aristoteles in Bedrängnis, als der Tod Alexanders des Großen einen Aufstand gegen die promakedonische Regierung von Athen auslöste. Aristoteles wurde als Gefolgsmann des verstorbenen Herrschers der Gottlosigkeit bezichtigt, ein an den Haaren herbeigezogener Vorwurf. Daraufhin floh er, um, wie er gesagt haben soll, »den Athenern nicht noch einmal die Gelegenheit zu geben, sich gegen die Philosophie zu versündigen, wie sie es bei Sokrates getan haben«. Im Jahr darauf zog er sich eine Magenerkrankung zu und starb in seinem Exil auf der Mittelmeerinsel Euböa.

Die Frage des »Endzwecks« ist ein kleiner, wenn auch durchgängiger Bestandteil des umfangreichen aristotelischen Werks. Aristoteles bemängelte, dass sich die Denker vor ihm – wie zum Beispiel Demokrit (um 460 - 370 v. Chr.) – zu sehr auf den »Anschub« durch die Vergangenheit und nicht genügend auf die »Anziehung« dessen, was in der Zukunft liege, konzentriert hätten. Er erklärte, es gebe vier unterschiedliche Ursachen für alles Seiende – Stoff, Form-, Wirk- und Zweckursache. Der Stoff einer Statue zum Beispiel könne der Marmor oder die Bronze sein, aus der sie gefertigt ist. Dieser Stoff berge in seiner unförmigen Masse die Möglichkeit, zu einer Statue zu werden. Die Formursache hingegen bestehe in der Idee oder dem vorgestellten Bild, nach dem die Statue modelliert werde; sie existiere also als Plan im Kopf des Bildhauers. Dieser sei zugleich auch die Wirkursache, das heißt derjenige, der den Marmor oder die Bronze einer Veränderung unterziehe. Die Zweckursache schließlich liege in dem Zweck, um dessentwillen die Statue geschaffen werde, zum Beispiel um einen Herrscher zu erfreuen oder als Künstler Geld zu verdienen. Nach Aristoteles gehört es zum Wesen jeglichen Handelns, dass die eine oder andere Art von stofflicher Möglichkeit in Hinblick auf die Zweckursache freigesetzt wird. Das Ei ist potenziell das Küken und erfüllt nach dem Ausbrüten seinen Zweck, wenn das

Küken schlüpft. Wasser hingegen trägt die Möglichkeit in sich, Dampf zu sein, der dann freigesetzt wird, wenn man unter dem Kessel ein Feuer brennen lässt.

Sämtliche Dinge streben danach, sich von ihrer Möglichkeit in ihre Wirklichkeit zu verwandeln und schließlich in einen Zustand der Vollkommenheit, der zugleich auch ein Zustand der Ruhe ist. Bewegung und Veränderung sind die Mittel, mit denen sie dorthin gelangen, geleitet von ihrem Endzweck. Ein Stein beispielsweise fällt zu Boden, wenn wir ihn aus der Hand gleiten lassen, und schwebt nicht zu den Wolken hoch, weil er seinem Wesen nach ein materieller Gegenstand und daher dem Boden, der möglichst niedrigsten Stelle, zustrebt. Andererseits haben Flammen etwas vom Himmel über ihnen und richten sich nach oben. Andere Dinge suchen nach anderen Ruheplätzen, entsprechend ihrer jeweils eigenen Natur.

Während der Endzweck einer Statue das Handeln eines Bildhauers benötigt, um ihre Möglichkeit freizusetzen, haben natürliche Objekte ihre Wirkursache in sich. Nach Aristoteles' Auffassung trägt alles in der Natur ein *telos* in sich und ein Bestreben, dieses zu finden, auch Flammen und Steine. Vor allem durch seine zoologischen Studien gewann Aristoteles tiefen Einblick in die Bestimmung der Dinge. Er war erstaunt darüber, wie viel in der Welt der Lebewesen nicht zufällig angeordnet, sondern auf die komplizierteste und unwahrscheinlichste Art und Weise zweckgerichtet zu sein schien. Zum Beispiel ist es der Zweck der Augen zu sehen, und ihre Zusammensetzung ist so hochkomplex, dass das Sehen möglich wird. Der Zweck von Geparden hingegen ist es, Gazellen zu jagen, weshalb sie mit kräftigen Beinen ausgestattet sind, damit sie hinter den Gazellen herjagen können. Gazellen ihrerseits ist der Zweck eigen, den Geparden zu entkommen, und deshalb können auch sie sehr schnell laufen. Beide Spezies haben ebenso wie die Menschen Schneidezähne zum Beißen und Mahlzähne zum Kauen, sind also gut ausgestattet für diese Aufgaben. Würde der

Zufall walten, würden manche Menschen mit Mahlzähnen vorn im Mund und Schneidezähnen hinten zur Welt kommen. Warum dies aber nur sehr selten der Fall ist, erklärt sich durch den Zweck, wobei Aristoteles nicht der Ansicht war, dass zur Erfüllung dieses Zwecks ein verständiger Schöpfer vonnöten sei.

Die Vorstellung, das Universum sei zu unserem Nutzen von einem wohlwollenden Gott eingerichtet, ist eine Adaption des aristotelischen Denkens durch christliche Kommentatoren. Der Gott, den Aristoteles im Sinn hatte, genießt einen Status der absoluten Wirklichkeit und vollkommenen Ruhe. Sein ganzes Wirken – seine ganze Möglichkeit – ist sozusagen bereits vollendet, und so beschäftigt er sich wohl kaum mit den Angelegenheiten der Sterblichen.

Aristoteles hatte insofern Recht, als sich Eigenschaften wie scharfe Zähne und starke Beine nicht durch bloßen Zufall allgemein in einer Spezies durchsetzen. Allerdings wusste er nichts von den Mechanismen der natürlichen Auslese, die diese Eigenschaften hervorbringt – das blieb bis zur Veröffentlichung von Darwins *Die Entstehung der Arten* im Jahr 1859 unbekannt. Geparde, die mit schwachen Beinen zur Welt gekommen wären, würden verhungern, bevor sie sich auf die Pirsch nach ihrer Beute hätten machen können, und wären schließlich von ihren starkbeinigen Konkurrenten verdrängt worden. Auch sind kräftige Beine nicht etwas, das sich die Spezies der Geparde als Endzweck »ausgesucht« hat, sondern einfach eine Antwort auf ihre Umwelt – in diesem Fall die Geschwindigkeit ihrer Beute. Hätten sich die Gazellen evolutionär so entwickelt, dass sie mit scharfen Zähnen und Klauen zur Verteidigung ausgestattet wären anstatt mit starken Beinen für die Flucht, würden muskulösere Geparde über die schlanken Tiere dominieren, die für hohe Geschwindigkeit »ausgelegt« sind. Vielleicht wird das in ein paar tausend Jahren tatsächlich so sein. Es ist leicht einzusehen, weshalb im heutigen genetischen Fundus die Fähigkeit, schnell zu laufen, eine solch erfolgreiche Eigenschaft ist, da sie

ja den Geparden hilft, ihr Ziel – das Fangen der Beute – zu erreichen. Aber dieses Ziel ist streng genommen nicht das Ziel ihrer Beine.

In ähnlicher Weise sind die Augen nicht »zum« Sehen da, sie *sehen* einfach – eine Eigenschaft, die ihnen im genetischen Fundus die Weiterverbreitung sichert. Die natürliche Auslese ist kein inhärenter Prozess, durch den die Natur von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortschreitet, um Aristoteles' Terminologie zu verwenden. Sie ist eher ein »blinder« Mechanismus, der keinen Endzweck einem anderen vorzieht. Er stellt nur sicher, dass die Merkmale, die einer bestimmten Umwelt besser angepasst sind, weiter verbreitet werden – und diese Umwelt kann sich verändern, wie es bei Trilobiten und Dinosauriern geschehen ist und eines Tages vielleicht auch bei uns der Fall sein wird.

Die Teleologie – die Lehre von der Zweckbestimmung – ist der modernen Evolutionsbiologie ein Gräuel. Lange vor Darwin und Mendel (1822 - 1884) wurde sie aus der Physik verbannt. Stattdessen suchten deren Vertreter nach Wirkungsursachen, also den Ursachen, die einem Ereignis vorausgehen und es eintreten lassen. Ein fallender Stein beispielsweise mag Richtung Boden gezogen werden, aber dies ist die Folge der Erdanziehung, die auf ihn wirkt. Der englische Philosoph Bertrand Russell (1872 - 1970) schrieb: »Seit dem 17. Jahrhundert muss nahezu jeder ernsthafte geistige Fortschritt mit einem Angriff auf eine aristotelische Lehrmeinung beginnen.« Doch kein Geringerer als Charles Darwin erkannte Aristoteles als den Gelehrten an, der den größten Beitrag zum Verständnis der Biologie geleistet habe. Leider wurden die Methoden, die Aristoteles entwickelt hatte, von seinen Erben nicht angewendet. In dem Werk *Über die Entstehung der Tiere* räumte Aristoteles ein, dass er nicht wisse, wie sich Bienen zum Erwachsenenstadium entwickeln. Er schrieb:

»Die Tatsachen sind noch nicht genügend erforscht. Wenn sie es jemals sein sollten, muss der Beobachtung der Vorrang vor

der Theorie gebühren und die Theorie nur insoweit beachtet werden, als sie durch die beobachteten Tatsachen bestätigt wird.«

In den 2000 Jahren nach Aristoteles' Tod verzichteten die Philosophen weitgehend auf die Betrachtung der Tatsachen. Stattdessen beschränkte sich die Forschung zumeist darauf, Aristoteles zu betrachten. Die Kirche trug dazu bei, dass das aristotelische Lehrgebäude für unantastbar erklärt wurde, und verdammt neue Forschungen als eine Form von Gottlosigkeit. Der elisabethanische Philosoph Francis Bacon (1561 - 1626) erzählte eine Geschichte über eine Gruppe von Mönchen im Mittelalter, die sich getroffen hatten, um die Frage zu erörtern, wie viele Zähne ein Pferd habe. Da sie die Antwort darauf in keinem der Werke von Aristoteles finden konnten, schlug einer der jüngeren und unbedarfteren Mönche vor, doch in den Stall zu gehen und die Zähne zu zählen. Daraufhin wurde er aus dem Kreis verstoßen.

Diese Anekdote sagt weniger über die Irrtümer des Aristoteles aus als über jene, die zwar starr an seinen Schlussfolgerungen festhielten, aber vor seinen gewissenhaften Methoden zurückscheuten. Die heutigen Kommentatoren gehen weniger streng mit Aristoteles ins Gericht als diejenigen vor einem Jahrhundert, vielleicht weil so viele der Dogmen, die Aristoteles aufstellte, sich als unhaltbar erwiesen haben. Wir behandeln unsere Feinde freundlicher, wenn wir sie erst einmal besiegt haben. Trotzdem ist das teleologische Denken des Aristoteles nicht so umfassend entkräftet worden, wie es den Anschein hat. In der Biologie können wir den Bau und die Entwicklung der Augen und anderer Organe nicht verstehen, sofern wir nicht wissen, welchem Zweck sie dienen. Ob die Augen nun *zum* Sehen da sind oder einfach *sehen* – am wichtigsten ist, dass ihr Nichtgebrauch mit Sicherheit zum Funktionsverlust führt. Die Augen eines Menschen, der lange in einem dunklen Keller eingekerkert war, werden bei seiner Freilassung nicht in der Lage sein, im

Sonnenlicht scharf zu sehen, ebenso wie seine Zähne schließlich ihren Halt verlieren und ausfallen, wenn er nur Flüssignahrung zu sich nimmt.

Das Gleiche gilt für die Funktion des Menschen als Lebewesen. Aristoteles betrachtete moralische Verdorbenheit als eine Vernachlässigung unserer Funktion, eine Verleugnung unseres Wesens und Zwecks. Demgegenüber sei ein guter Mensch derjenige, der seine Funktion gut erfüllt, so wie ein gutes Messer dasjenige ist, das gut schneidet. Aber wie finden wir heraus, was die Funktion des Menschen ist? Aristoteles definierte sie als den Teil unserer Natur, der einzig dem Menschen eigen ist. Die Fähigkeit zu wachsen kann es nicht sein, denn diese teilen wir mit den Pflanzen. Es kann auch nicht die Fähigkeit des Empfindens sein, denn auch die Tiere besitzen ein Empfindungsvermögen. Diejenigen, die ihr Lebensziel nur im Vergnügen sehen, verhalten sich so, wie Tiere es tun. Was wir besitzen, das kein anderes Wesen sein Eigen nennt, ist jedoch die Fähigkeit der Vernunft. So wie wir ein Messer nicht verstehen können, wenn wir nicht wissen, dass seine Funktion im Schneiden besteht, oder eine Eichel, wenn wir nicht wissen, dass ihr Zweck darin liegt, zu einer Eiche heranzuwachsen, verstehen wir uns selbst nicht, wenn wir nicht die Fähigkeit, die nur uns eigen ist, und das Ziel, das diese Fähigkeit erreichbar macht, würdigen. Dieses Ziel – der Endzweck, zu dem alle unseren übrigen Zwecke nur Mittel sind – ist die *eudaimonia* oder, wie man sagen könnte, das Glücklichein.

Für Aristoteles besteht die *eudaimonia* darin, gemäß der Vernunft zu handeln. Eine Form des vernünftigen Handelns ist das ethische Denken – dergestalt, wie es bei moralischen Tugenden wie Mut oder Großzügigkeit beteiligt ist. Die Bestimmtheit des Lebens ist, gut zu sein – *gut* im Menschsein. Doch selbst wenn ein Mensch alle moralischen Tugenden in richtigem Maße entwickelt, kann es immer noch geschehen, dass ihn ein Schicksalsschlag unglücklich macht. Der wahrhaft glückliche Mensch

braucht nach Aristoteles' Ansicht auch Gesundheit und Reichtum, und er darf kein Sklave sein (oder eine Frau).

Glücklicherweise, fügte Aristoteles hinzu, gibt es noch eine andere Art von Denken, die von den Wechselfällen des Lebens nicht berührt wird. Die geistigen Fähigkeiten sind die herausragendste Eigenschaft des Menschen, und sie ermöglichen eine noch höhere Form des Glücks als moralische Tugenden: die philosophische Kontemplation. Wir können uns zwar nicht den ganzen Tag über damit beschäftigen (da wir ja auch essen müssen), aber wenn wir es tun, verwirklichen wir den edelsten Bestandteil unseres Selbst, denjenigen, den wir nach Aristoteles mit den Göttern teilen. Diese Ansicht mag überraschen, vor allem da die Meinung vorherrscht, ausgiebiges Philosophieren stürze den Menschen ins Elend. Auf Aristoteles traf dies jedenfalls nicht zu, er war in jeder Hinsicht ein fröhlicher Mensch, aber dies tut hier nichts zur Sache.

»Glücklichsein« ist nur eine ungenaue Wiedergabe dessen, was Aristoteles als *eudaimonia* bezeichnete, die etwas ganz anderes ist als Zufriedenheit. *Eudaimonia* ist kein Ruhezustand nach Art einer Belohnung, die wir bekommen, wenn wir gut gehandelt haben. Unser Endzweck ist selbst eine Form von Handeln, und das gute Leben besteht darin, ebendieses Handeln zu vollziehen, so wie wir ein Restaurant besuchen, um ein gutes Essen zu genießen. Dabei gehen wir auch nicht davon aus, dass wir dieses erst nach dem Dessert bekommen. Die *eudaimonia* ist zwar schwer zu erreichen, aber viel weniger flüchtig als das Glücklichsein. Ich kann ein großes Haus besitzen, dazu zwei Autos, einen guten Job und eine wunderbare Familie, mich dabei aber immer noch fragen: »Bin ich glücklich?« Hingegen ist die Frage, ob man die *eudaimonia* erreicht hat, viel leichter zu beantworten, denn sie bemisst sich nach objektiven Fakten und nicht nach dem subjektiven Empfinden. Nach Aristoteles' Ansicht ist die höchste Form des menschlichen Lebens erreicht, solange man ungestört intellektuelle Tugend übt.

7 Der Speer des Lukrez

Das Reich der Hypothese

Titus Lucretius Cams war ein römischer Dichter und wurde um 97 v. Chr. geboren. Abgesehen von seinem berühmtesten Werk, dem philosophischen Gedicht *Von der Natur der Dinge*, weiß man sehr wenig über sein Leben. Bekannt ist, dass er durch einen Liebestrank verrückt wurde und 55 v. Chr. Selbstmord verübte. Er entwickelte ein Verfahren, um festzustellen, ob das Universum endlich oder unendlich ist, ohne eine Erkundungsreise bis an dessen Grenzen unternehmen zu müssen: Angenommen, das Universum wäre endlich, was würde, so fragte Lukrez, geschehen, wenn jemand zu dessen äußerstem Rand gehen und von dort einen Speer schleudern würde? Entweder würde der Speer weiterfliegen, oder er würde zurückprallen. Beides aber hieße, dass jenseits des Rands des Universums etwas existierte – entweder ein Gegenstand, der dem Flug des Speers entgegensteht, oder weiterer Raum, durch den der Speer fliegen könnte. Daher, so schloss Lukrez, kann das Universum keine Grenze haben und muss unendlich sein.

Hiermit führte Lukrez ein Gedankenexperiment durch, das sich von wissenschaftlichen Experimenten insofern unterscheidet, als es im Kopf stattfindet und nicht im Labor. Doch genau wie bei Experimenten im Labor versucht auch hier der Philosoph die Eigenschaft herauszuarbeiten, die wir untersuchen wollen. Um zum Beispiel herauszufinden, ob Mobiltelefone Schäden an Gehirnzellen verursachen, werden die Forscher berücksichtigen, dass viele andere Faktoren ebenfalls Schäden hervorrufen können – wie etwa der natürliche Alterungsprozess des Menschen, ein Trauma oder Alkoholmissbrauch. Wenn sie nachweisen wollen, dass Mobiltelefone gefährlich sind (oder

völlig harmlos), müssen sie dafür sorgen, dass diese anderen Faktoren keinen über ihr normales Maß hinausgehenden Einfluss auf das Ergebnis des Experiments haben. Gedankenexperimente oder hypothetische Szenarien funktionieren auf dieselbe Art und Weise – man isoliert die entscheidenden Variablen, um zu sehen, was geschieht, wenn sich eine Sache ändert, während alles andere gleich bleibt. Diese Isolation aber kann seltsame Auswirkungen auf das Gedachte haben.

In der Filmkomödie *Ehebett zur Probe* (1963) mit Jack Lemmon zweifeln Robin und David – ein zukünftiges Brautpaar – an der Dauerhaftigkeit ihrer Verbindung. Unsicher, ob sie wirklich ineinander verliebt sind, ersinnt die zukünftige Braut ein einfaches Mittel, um eine Antwort zu finden: den zeitweiligen Verzicht auf Sex. Dann werde man sehen, ob ihre Beziehung Bestand habe. Was hier auf die Probe gestellt wird, ist ein absoluter Anspruch: dass wahre Liebe jede Entbehrung übersteht – und somit auch getrennte Betten. Das Paar geht davon aus, dass sie einander nicht wirklich lieben, wenn sie mit einer solchen Situation nicht zurechtkommen. Lemmon, ihr Vermieter (der, ohne dass der Bräutigam etwas davon weiß, ein Auge auf Robin geworfen hat), gibt David Ratschläge, wie er seine Libido zügeln kann. Lemmons Plan geht zwar auf, doch die Streitereien der Liebenden sind kein Beweis für die Richtigkeit ihrer Zweifel, sondern zeigen nur die Fallstricke solcher Experimente. Eine hilfreichere Überprüfung ihrer Treue wäre gewesen, wenn sie so gelebt hätten, als wären sie verheiratet. Indem sie jedoch den Sex aus ihrem Experiment ausgeschlossen haben, haben sie den Charakter ebender Sache verändert, die sie überprüfen wollten – ihrer Beziehung nämlich. Um ihre Sorgen auszuräumen – oder zu bestätigen –, wäre das Paar besser beraten gewesen, eine längere Zeit zusammenzuleben, anstatt zwischen ihren Zimmern hin- und herzuziehen. Im Endeffekt haben sie nichts anderes erprobt als ihre Fähigkeit, zölibatär zu leben.

Die Liebe ist häufig der Gegenstand solcher Experimente, obwohl wir sie im Gegensatz zu Lemmons Paar gewöhnlich nur in unserer Phantasie durchführen. Aus Unsicherheit über unsere Gefühle sinnieren wir über Fragen wie: »Werde ich sie auch in 20 Jahren noch lieben? Auch dann noch, wenn sie durch einen schrecklichen Unfall an den Rollstuhl gefesselt wäre? Hält unsere Liebe, bis wir alt und grau geworden sind?« Solche Überlegungen sind gut, solange sie in bestimmten Grenzen bleiben, doch hypothetische Situationen wie diese in Betracht zu ziehen führt uns häufig zu der Frage, ob wir die Variablen unserer Beziehung zu jemandem verändert haben oder gar nicht mehr über dieselbe Person sprechen. Ohne Zweifel ist es sinnlos zu fragen, ob wir jemanden noch lieben würden, wenn dieser ein ganz anderer Mensch werden würde. Gleichzeitig aber haben wir gewöhnlich das Gefühl, dass wahre Liebe Veränderungen der Umstände überdauern müsse. Die Schwierigkeit besteht darin, zu wissen, wann wir eine Idee nur bis zum Äußersten auf die Probe gestellt haben und wann sie bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist.

Für Philosophen ist dies ein wichtiges Problem, weil sie es mit allgemeinen und universellen Begriffen zu tun haben – und wenn eine Annahme oder Theorie universelle Gültigkeit besitzen soll, muss sich nachweisen lassen, dass sie selbst unter den seltsamsten Bedingungen Bestand hat. Diese Bedingungen spielen insbesondere eine bedeutende Rolle in philosophischen Debatten über die Identität – das heißt bei der Frage, ob es ein Selbst gibt, das die Zeit überdauert und bewirkt, dass die 50-jährige Julia Schmid *dieselbe* Person wie das Kleinkind Julia Schmid ist, dessen Foto wir im Familienalbum betrachten. Bisweilen sehen sich Philosophen dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien lediglich frustrierte Wissenschaftler. Eine Untersuchung neuerer Literatur über die persönliche Identität führt zu dem etwas anderen Schluss, dass sie frustrierte Science-Fiction-Autoren sind. Während früher Subjekte der philosophischen

Gedankenexperimente nichts Anstrengenderes auf sich nehmen mussten, als sich in die Rolle des Mannes auf der Straße zu versetzen, werden sie heute gerne durchs All gebeamt, wie Amöben geteilt oder Kopftransplantationen unterzogen.

Der Streit um die Identität beginnt mit der alten Geschichte vom Schiff des Theseus. Während seiner langen Reise wurden die beschädigten Planken nach und nach ersetzt. Als das Schiff schließlich zurückkehrte, besaß es kein einziges der ursprünglichen Holzteile mehr. Da stellt sich nun die Frage: Ist es noch dasselbe Schiff wie zu Beginn der Reise? Bei einem allmählichen Veränderungsprozess neigen wir normalerweise dazu, zu sagen, die zeitliche Beziehung der beiden Schiffe lasse die Schlussfolgerung zu, dass es sich um ein und dasselbe Schiff handelt.

Diese Vorstellung von der »Kontinuität« der Identität kann jedoch durch ein einfaches Gegenbeispiel erschüttert werden. Was würden wir sagen, wenn das Schiff während der langen Reise von einem anderen Schiff verfolgt worden wäre, bemannt mit Tischlern, die die ausgewechselten Holzplanken aufgelesen und daraus ein genaues Ebenbild des ersten Schiffes gebaut hätten? Dann gäbe es ein Gegenstück, das ebenfalls und nicht zu Unrecht den Namen »Schiff des Theseus« für sich beanspruchen könnte, denn es besteht aus denselben Holzteilen wie das Schiff, welches viele Jahre zuvor aus dem Hafen ausgelaufen ist. Es spielt keine Rolle, dass dieses dritte Schiff vielleicht nur in unserer Phantasie existiert – die Tatsache, dass es potenziell existieren könnte, bedeutet, dass wir darüber nachdenken müssen. Das nachgebaute Schiff ist ein Gegenbeispiel zur Theorie von der Kontinuität der Identität, gerade weil sich das Wesen des zurückkehrenden Schiffes des Theseus durch den Doppelgänger überhaupt nicht verändert hat. Wir haben lediglich eine dritte Partei ins Spiel gebracht, die die Variablen der Situation verändert.

Doch nicht immer ergibt sich ein so klares Bild. Eine Vielzahl von Menschen ist in der Lage, nach einem katastrophalen Unfall mit nur einer funktionsfähigen Gehirnhälfte ein relativ normales Leben zu führen. In einem futuristischen Szenario stellte der englische Philosoph David Wiggins (geb. 1933) die Frage, was mit seinem Selbst geschähe, wenn sein Gehirn in zwei Hälften geteilt und diese beiden Hälften in zwei verschiedene Körper transplantiert würden. Die Frage stellt für jeden eine Herausforderung dar, der der Ansicht ist, das Gehirn sei der Hort des Selbst.

Stellen Sie sich vor, Sie würden einer Krankheit zum Opfer fallen, die Ihren Körper und eine Gehirnhälfte zerstört. Da wir uns in der Zukunft befinden, gäbe es eine Technik, mit der man die verbleibende Gehirnhälfte retten und in einen anderen Körper transplantieren könnte. Wenn Sie sich dieser Operation unterzögen, dürften Sie angesichts der jüngsten medizinischen Erfolge damit rechnen, nach der Operation im Ruheraum aufzuwachen. Sie würden sich dann in einem fremden Körper wiederfinden, dennoch sind Sie es, da der andere Körper Ihr Gehirn hat. Ihre Freunde fänden die Veränderung anfangs vielleicht seltsam, aber schließlich würden sie sich an Ihre neue Gestalt gewöhnen.

Und nun stellen Sie sich noch eine weitere Verwicklung vor: Die Chirurgen sagen Ihnen, sie könnten beide Hälften Ihres Gehirns retten, es sei allerdings notwendig, sie zu trennen und in zwei verschiedene Spenderkörper zu implantieren. Bevor das Betäubungsmittel zu wirken beginnt, haben Sie Zeit, darüber nachzudenken, in welchem der beiden Körper Sie aufwachen werden. Natürlich können Sie nicht in beiden Körpern aufwachen, denn das hieße ja, dass Sie zwei Personen in einer wären. Genauso seltsam wäre es, wenn Sie in gar keinem Körper aufwachen würden. Wenn die Operation als erfolgreich angesehen wird, sofern nur eine Gehirnhälfte erhalten bleibt, warum, so fragt Wiggins, würde ein »doppelter« Erfolg als

Fehlschlag gelten? Die Statistik würde dem Patienten nicht viel Trost bieten.

Zwar mag Ihr Selbst die Operation überstehen, unsere Auffassung vom Selbstsein aber womöglich nicht. Wir sind es gewohnt, unser Selbst als Einheit zu betrachten. Oder zumindest glauben wir, dass es – wenn wir mit einer älteren Version unseres Selbst in der Zukunft identisch sind – zu jeder beliebigen Zeit nur ein einziges Selbst gibt. Wiggins aber zeigt uns – zumindest in der Theorie –, dass die Person, die 2001 Julia Schmid ist, im Jahr 2051 »derselbe Mensch« in zwei getrennten Personen sein kann. Das wiederum lässt ahnen, dass nicht das Selbst des Patienten auf dem Prüfstand steht, sondern unsere Auffassung von Identität. Wir waren angetreten, die äußersten Umstände zu erforschen, unter denen zwei Individuen dieselbe Person sein können, doch am Ende haben wir eine andere Definition dessen, was es bedeutet, »dieselbe Person« zu sein.

Wir könnten zu Recht einwerfen, Wiggins' hypothetisches Szenario betreffe gar nicht das, was wir gemeinhin unter Selbstsein verstehen, und habe deshalb keinerlei Bedeutung für unsere normale Vorstellung von personaler Identität. Unsere Alltagsvorstellungen sollen dem Alltagsgebrauch dienen, daher liegt es nicht an ihnen, dass sie absurden, von Philosophen zusammengesponnenen Gedankenexperimenten nicht standhalten. Dies wäre ein durchaus zulässiger Einwand, wenn uns nicht das hypothetische Szenario Unbehagen angesichts unseres traditionellen Verständnisses von Identität einflößen würde. Eine gängige Theorie – oder überhaupt eine Theorie – nur in Zusammenhängen anzuwenden, die sie nicht infrage stellen, heißt, Gefühlen den Vorrang vor der Wahrheit zu geben.

Da wir wahrscheinlich nicht in die Notlage geraten, die Wiggins beschreibt, bereiten uns seine Überlegungen vielleicht kein allzu großes Kopfzerbrechen. In anderen Zusammenhängen, wie zum Beispiel bei der Liebe, sind wir wahrscheinlich nicht so gelassen. Hypothetische Situationen sind zum Teil

deshalb so problematisch, weil man nicht genau bestimmen kann, wo die Variablen aufhören und der Kernbereich der These, die wir auf den Prüfstand stellen, beginnt. In vielen Fällen gibt es vielleicht keine klare Trennungslinie zwischen beiden. Wir wissen allerdings, dass man leicht vergisst, worum es eigentlich geht, wenn wir spekulativ über Dinge nachdenken, die uns am Herzen liegen. Wenn wir unsere Liebe zu jemandem zum Gegenstand theoretischer Versuche machen, merken wir vielleicht nicht, dass das Augenmerk nicht mehr auf den geliebten Menschen gerichtet ist, sondern auf ein Phantasieprodukt. Falls wir feststellen, dass unsere Gefühle angesichts von etwas, das nur hypothetisch existiert, in Widerstreit geraten, tun wir gut daran, diese Gefühle einer fairen Prüfung zu unterziehen. Wenn eine These, eine Überzeugung oder eine Emotion einer Prüfung nicht standhält, dann liegt es manchmal daran, dass wir – wie Robin, David und Jack Lemmon – etwas ganz anderes geprüft haben. So wie es unvernünftig wäre, dem Hersteller eines Sicherheitsschlusses vorzuwerfen, dass der Dieb die ganze Tür eingetreten hat, dürfen wir nicht erwarten, dass eine These den Kampf für eine andere ausficht.

8 Ockhams Rasiermesser

Die Tugend der Einfachheit

Wenn zwei Philosophen über ein kompliziertes philosophisches Problem diskutieren, fragt man sich als Zuhörer zuweilen, warum darüber so viel Aufhebens gemacht wird. Warum können sich die beiden nicht einfach darauf einigen, dass die einfachste Erklärung die beste ist, und es dabei bewenden lassen? Dieses Prinzip würden tatsächlich die meisten Philosophen unterschreiben. Es ist auch unter der Bezeichnung »Ockhams Rasiermesser« bekannt, nach Wilhelm von Ockham, einem Mönch aus dem Mittelalter, der leidenschaftlich dafür eintrat. Berühmt wurde Ockhams Ratschlag, Entitäten nicht unnötig zu vervielfachen. So formuliert, dass es auch für einen heutigen Wissenschaftler akzeptabel wäre – ganz zu schweigen von einem Durchschnittsmenschen –, würde Ockhams berühmte gewordenes Prinzip folgendermaßen lauten: Wenn zwei konkurrierende Theorien ein bestimmtes Phänomen angemessen erklären können, ist die einfachere Theorie vorzuziehen.

Ockham wurde um 1285 entweder in dem Dorf Ockham in der englischen Grafschaft Surrey oder im gleichnamigen Ort in Yorkshire geboren. Über seine Jugend ist wenig bekannt. Er trat dem Franziskanerorden bei und studierte an der Universität Oxford Theologie. Mit seinen umstrittenen Kommentaren zu Peter Lombards *Sentences* – dem maßgeblichen theologischen Lehrbuch jener Zeit – brachte er die theologische Fakultät in Oxford gegen sich auf: Während der heilige Augustinus von Hippo (354 - 430 n. Chr.) die christlichen Sakramente bloß als sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes ansah, stellten sie nach Lombards Meinung tatsächliche Ursachen der göttlichen Gnade dar. Wie Augustinus konnte Ockham nicht

akzeptieren, dass Gott die Teilnahme von Sterblichen benötigen würde, um seinen Willen auszuüben.

Nachdem man ihn als Häretiker denunziert hatte, war Ockham gezwungen, die Universität ohne Abschluss zu verlassen. Er setzte seine Studien in Paris fort, wo seine Ansichten ebenfalls auf Ablehnung stießen und er von der Universitätsleitung verwarnt wurde. Aufgrund seines Rufs als Unruhestifter wurde Ockham von Papst Johannes XXII. nach Avignon zitiert und dort vier Jahre lang in einem Kloster praktisch gefangen gehalten. Aber auch in Avignon forderte er wieder zum Streit heraus, indem er entschieden dafür eintrat, dass die Franziskaner weltlichen Gütern entsagen dürften. Gemeinsam mit zwei seiner Ordensbrüder floh er 1328 nach München. Für diese Unbotmäßigkeit wurde er von Papst Johannes XXII. umgehend mit der Exkommunikation bestraft. In München lebte Ockham unter dem Schutz des ebenso widerspenstigen Kaisers Ludwig IV., dem er angeblich vorgeschlagen haben soll: »Verteidige du mich mit dem Schwert, ich will dich mit der Feder verteidigen.« Er mischte sich weiterhin in die Kirchenpolitik ein und verfocht leidenschaftlich die Sache des Kaisers in dessen Machtkampf mit dem Papsttum. Bevor er 1349 (vermutlich) an der Pest starb, analysierte Ockham eingehend die Edikte von Johannes XXII. und erklärte diesen daraufhin – gewiss mit großer Genugtuung – zum Häretiker und falschen Papst.

Es war nicht aus Gründen der Vereinfachung, dass Ockham seine bekannteste These aufstellte – dass nämlich Geschöpfe und Dinge kein Wesen besitzen, das unabhängig von ihnen existiert. Die vorherrschende, auf Platon zurückgehende Auffassung jener Zeit hingegen lautete, dass neben Bello, Waldi und sämtlichen anderen Hunden dieser Welt auch eine Wesenheit »Hund« existiert, nach deren Bild sämtliche Hunde in ihren unterschiedlichen Gestalten und Größen geschaffen seien. Dass »der Hund« auf dieser Erde nicht anzutreffen ist, spiele keine Rolle, da »der Hund« gemeinsam mit allen anderen Wesen-

heiten im Geist des Schöpfers existiere, wo er fröhlich »die Katze« jage und auf »dem Knochen« herumkaue. Die Theorie dieser getrennt existierenden Wesenheiten aufzugeben vereinfacht zwar das Bild des Universums, aber Ockhams eigentlicher Beweggrund für seine These war, dass diese Wesenheiten der schöpferischen Freiheit Gottes eine Beschränkung auferlegen würden. Gott, so argumentierte er, habe nicht nach vorgefertigten Ideen gehandelt, als er die Welt erschuf, sondern sie so geformt, wie es ihm gefiel. Bestimmte Gruppen von Dingen mögen sich in verschiedener Hinsicht ähneln, und dies erlaube es, universelle Begriffe wie »Mensch«, »Katze« oder »Eiche« zu bilden.

An diesem Punkt aber setzt nun das Rasiermesser an, denn wir können sehr wohl über diese Allgemeinbegriffe sprechen, ohne auf die »Ideen im Geist des Schöpfers« zurückgreifen zu müssen. Allgemeinbegriffe, so Ockham, seien Symbole, die eine »Absicht« des Geistes repräsentieren, unterschiedliche gewöhnliche Dinge zu Gruppen zusammenzufassen. Da keine Notwendigkeit bestehe, sich ein eigenes Objekt zu denken – nämlich ein Wesen der »Eiche«, auf die sich der Begriff bezieht –, gebe es dieses Objekt auch tatsächlich nicht. Diese Ansicht, bekannt als »Nominalismus«, ist Ockhams größte denkerische Leistung mit dem Rasiermesser. Leider machte Ockham an dieser Stelle nicht Halt und entledigte sich mit einem weiteren Schritt auch der Existenz der Bewegung, die sich, wie er sagte, als Wiedererscheinen eines Dings an einem anderen Ort beschreiben lasse. Zumindest in diesem Punkt macht Ockham nicht gerade die beste Werbung für sein Prinzip. In seiner reinsten Form ist das Rasiermesser eine Arbeitsmethode und weniger ein Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Welt. Diese Arbeitsmethode kann nicht schon dadurch widerlegt werden, dass sich irgendwann die einfachste Erklärung als falsch erweist. Da es eine unendliche Anzahl möglicher Hypothesen gibt, die irgendwelche beliebigen Fakten erklären, spart man zumindest

Zeit, wenn man als Erstes die einfachste Hypothese prüft. Wenn beispielsweise jemand Ihre Einladung zu einem Rendezvous zum wiederholten Mal abgelehnt hat, könnte das daran liegen, dass die betreffende Person im letzten halben Jahr außergewöhnlich stark beschäftigt war, sie nicht die nötige innere Ruhe für eine solche Einladung fand oder ihr der vorgeschlagene Treffpunkt nicht sehr verlockend erschien. Die einfachste Erklärung – diejenige, die unter den gegebenen Umständen auf der Hand liegt – ist jedoch, dass Sie der betreffenden Person nicht übermäßig gefallen. Solange diese Person Ihnen nicht explizit etwas anderes erklärt, empfiehlt es sich, von dieser Annahme auszugehen, falls Sie nicht unnötig Ihre Energie vergeuden wollen.

Es gibt noch eine weiter gehende, umstrittenere Anwendungsmöglichkeit für das Ockham'sche Rasiermesser, die mehr ist als eine bloße Faustregel. Der Philosoph Ludwig Wittgenstein hat sie so bezeichnet: »Ein Rad, das sich dreht, obwohl sich nichts mit ihm dreht, ist nicht Teil des Mechanismus.« Anders gesagt: Wenn etwas zum Verständnis eines bestimmten Prozesses nicht notwendig ist, spricht viel dafür, dass es bei diesem Prozess keine Rolle spielt. Zum Beispiel behaupten behavioristische Philosophen, die sich mit dem menschlichen Geist beschäftigen, man könne menschliche Äußerungen und Handlungen erklären, ohne auf die psychologischen Erfahrungen des Hoffens, Wünschens und Empfindens zurückzugreifen; ohne diese Dinge sei die Bewertung des menschlichen Handelns viel einfacher. Deshalb haben die Behavioristen dort das Ockham'sche Rasiermesser angesetzt und sich ihrer mit einem besonders skrupellosen Schnitt entledigt. Als Folge davon bezichtigt man sie der »vorgetäuschten Betäubung« – das heißt, man wirft ihnen vor, die Existenz des Bewusstseins zu leugnen. Die Stursten unter den Behavioristen mögen mit Stolz auf diesen Vorwurf reagieren, die gemäßigeren jedoch halten dagegen, dass das Bewusstsein (»was immer das sein mag«) keine Rolle bei der

Erklärung menschlichen Handelns spiele. In dieser Hinsicht ist das Rasiermesser kein notwendiges Werkzeug zur Beseitigung von Entitäten, die unnötig vervielfacht wurden, sondern nur eine Klinge, die sie zerschneidet und trennt, sodass man sie an ihren richtigen Platz setzen kann.

So glauben die Darwinisten, dass die Evolution unsere Existenz erklärt und es daher überflüssig ist, dabei das Wirken Gottes ins Spiel zu bringen. Zugleich verwahren sie sich aber gegen die Unterstellung, sie wollten die Existenz Gottes widerlegen. Vielmehr sagen sie, dass Gott durchaus existieren könne, er jedoch bei der Entstehung der menschlichen Spezies keine direkte Rolle gespielt habe – wobei dahingestellt bleibt, ob dies einen religiös orientierten Menschen beschwichtigt. Doch wenn man das Rasiermesser verwendet, besteht keine Garantie, dass der neue Status einer Entität deren Anhängern nicht genauso missfällt, wie es der Fall gewesen wäre, hätte man diese Entität in Bausch und Bogen verworfen.

Man muss darauf achten, Ockhams Rasiermesser nur zum Entfernen der entbehrlichen Elemente einer Theorie zu verwenden – das heißt derjenigen Elemente, die für die Erklärung eines Phänomens keinen Nutzen haben. Das Rasiermesser sollte aber nicht verwendet werden, um das zu erklärende Phänomen selbst zu entfernen (wenn der Theoretiker gegen diese Regel verstieße, würde er es sich sehr leicht machen). Nicht einmal die eingefleischtesten Behavioristen haben dagegen verstoßen. Sie haben jedoch ihre Theorie auf Kosten eines anderen Phänomens vereinfacht, das durchaus der Betrachtung wert ist – der subjektiven Natur mentaler Zustände wie Vorstellung und Schmerzgefühle. Die mentalen Zustände, die sie leugnen, würden auch dann eine Erklärung verlangen, wenn sie für das Verhalten keine Rolle spielten. Ihre Nichtbeachtung ist ein zu hoher Preis für die Vereinfachung.

Beachten sollte man auch, dass Ockhams Prinzip eine implizite Unterklausel enthält: »Sofern alles andere gleich ist.«

Die einfachste Erklärung sollte also einer komplexeren nur dann vorgezogen werden, wenn ihrer beider Erklärungskraft ansonsten gleichwertig ist. Falls jedoch die komplexere Theorie die Dinge weit besser erklären kann als die einfachere, sollten wir die komplexere bevorzugen. Ockham schätzte die Einfachheit nicht über alles, er glaubte nur, es wäre von Vorteil, zwischen zwei gleich angemessenen Erklärungen wählen zu können. Allen Stammtischhistorikern zum Trotz verwendete Ockham das Rasiermesser aber nie, um ein berühmtes apokryphes Rätsel der Scholastik zu lösen: die Frage, wie viele Engel auf einer Nadelspitze Platz haben. Ein kurzer Schnitt mit dem Rasiermesser, und die einfachste – und daher »richtige« – Antwort lautet: natürlich nur ein Engel.

9 Machiavellis Fürst

Appell an unsere niedrigsten Instinkte

Niccolò Machiavelli riet den Herrschern, es sei besser, gehasst als geliebt zu werden, klüger, grausam zu sein als mitfühlend. Aufgrund solcher Empfehlungen wurde »machiavellistisch« jahrhundertlang mit »schurkisch und machtgierig« gleichgesetzt, doch eigentlich bedeutet es so viel wie realistisch. Die Begriffe »Phantasie« und »Idealismus« hingegen stehen weniger in Verruf, obwohl sie, wenn man die Geschichte des 20. Jahrhunderts genau betrachtet, noch mehr belastet sind.

Die Gedanken, die Machiavelli derart berüchtigt machten, legte er 1513 in dem für den florentinischen Herrscher Lorenzo di Medici geschriebenen Werk *Der Fürst* dar. Dieses Buch ist alles andere als amoralisch und weder ein Diskurs über die Rechtfertigung staatlicher Macht noch eine Abhandlung über die moralischen Ziele, die ein Herrscher verfolgen sollte. Im Gegenteil, es ist eine neutrale Handreichung, wie man zu politischer Macht kommt und sie behält. Die darin vorgeschlagenen Strategien gehen vom Menschen aus, wie er ist, nicht wie er sein könnte. So schreibt Machiavelli: »Zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte, besteht ein so gewaltiger Unterschied, dass derjenige, der nur darauf sieht, was geschehen sollte, und nicht darauf, was in Wirklichkeit geschieht, seine Existenz viel eher ruiniert als erhält.« Denn welchen Nutzen haben schließlich politische Werte, wenn man nicht die Macht besitzt, sie in die Praxis umzusetzen? Dieselben Überlegungen spielen auch heute offensichtlich eine Rolle, wenn die modernen demokratischen Politiker beim Herannahen des Wahltags Stimmen kaufen. Auch wenn sie es nicht zugeben – dieses Verhalten würde Machiavelli gewiss gutheißen.

Während viele große Philosophen die meisten Menschen für dumm hielten, meinte Machiavelli, sie seien boshaft. Davon habe jeder Herrscher auszugehen, und es sei ein Glück für ihn, wenn die Menschen zugleich auch dumm wären. Genau genommen handelte es sich bei der Boshaftigkeit, von der er sprach, um Zügellosigkeit und Eigennutz – zwei Laster, die der moderne Liberalismus beziehungsweise der Kapitalismus durchaus toleriert. Erscheint Machiavellis Urteil über das Verhalten normaler Männer und Frauen heute hart, so war das im philosophischen Klima zu Beginn des 16. Jahrhunderts nicht anders. Der Humanismus der Renaissance zielte auf die Befreiung der menschlichen Tugenden, die ein gutes Funktionieren des Staates ermöglichen sollten. Machiavelli, der sich seine Kenntnisse weitgehend im Selbststudium aneignete, war in seinen frühen Werken von dieser Denktradition weit entfernt und stellte im Gegensatz zu seinen Kollegen nicht die moralischen Werte in den Vordergrund. Dennoch teilte er die Ansicht Galileis und anderer, der Mensch sei in der Lage, Gottes Plan für das Universum zu erkennen. Seine Methode war humanistisch, auch wenn seine Schlussfolgerungen es nicht waren.

In seiner Jugend scheint Machiavelli keine andere Ablenkung gekannt zu haben als Bücher. Er wurde 1469 in den relativ verarmten Zweig einer ansonsten wohlhabenden und mächtigen Florentiner Familie hineingeboren. Seine unkonventionelle Art zu lernen behinderte nicht sein berufliches Fortkommen, und 1498, also mit nur 29 Jahren, wurde er zum Sekretär der Zweiten Staatskanzlei in Florenz ernannt. Italien wurde zu dieser Zeit von politischen Unruhen heimgesucht, wobei keiner der vier vorherrschenden Stadtstaaten sich fremden Einflüssen widersetzen konnte.

Das letzte Kapitel von *Der Fürst* trägt den Titel »Aufruf, Italien von den Barbaren zu befreien«, womit Machiavelli die Franzosen und Spanier meinte. Obwohl er darin schrieb: »Jeden eckelt die Herrschaft der Barbaren an«, sah er durchaus, wie

anders das Leben in einem geeinten Land unter einer starken Zentralregierung aussehen konnte, als er im Jahr 1500 fünf Monate in diplomatischer Mission am französischen Hof verbrachte. Die Bürger Frankreichs und Florenz' seien einander so unähnlich nicht, befand er. Sie alle seien Menschen mit denselben Leidenschaften, und was bei den einen Erfolg habe, könne auch bei den anderen funktionieren. Doch dies zu erreichen gelang seiner Meinung nach nicht, indem man an ihre bessere Natur appellierte, denn die ihnen unterstellte Güte sei weitgehend ein Produkt der Einbildung. Vielmehr sei der Herrscher zu den schändlichsten Mitteln berechtigt, die er anwenden könne, um seine Macht zu erhalten, weil seine Niedertracht nichts sei, verglichen mit der jener, die er regiert. Machiavelli hatte sogar ein gutes Wort für den tyrannischen Cesare Borgia, der sich innerhalb weniger Monate in der Mitte Italiens ein Herrschaftsgebiet erobert hatte. Doch die Rechtfertigung der Macht war nicht das, was Machiavelli in erster Linie interessierte. *Der Fürst* ist eher ein Buch über die Mittel als über die Ziele.

Machiavellis Rezepte sind von bewundernswerter Klarheit und Prägnanz – ganz im Gegensatz etwa zu den schwammigen Hinweisen in heutigen Ratgebern für ein erfülltes Leben und ein erfolgreiches Management. Im Idealfall möchte ein Herrscher zugleich gefürchtet und geliebt werden – ähnlich wie Gott –, doch da in der Regel zu einem bestimmten Zeitpunkt jeweils nur eines von beiden möglich ist, sollte er lieber die Furcht wählen. Dies ist die sicherere Option, denn die Menschen sind »undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig ... Solange du ihnen Vorteile verschaffst, sind sie dir ergeben und bieten dir Blut, Habe, Leben und Söhne an, aber nur ..., wenn die Not ferne ist. Wenn sie aber näher rückt, empören sie sich«.

Da die Menschen niederträchtige Wesen sind und Liebesbande zerstören, wenn es ihrem Interesse dient, ist die Furcht, gestärkt

durch die Androhung von Strafe, immer ein wirksames Mittel, sich Gehorsam zu verschaffen. Wenn Machiavelli Recht hat, dann sieht es so aus, als ob die Menschen die Regierung bekämen, die sie verdient haben.

Obwohl es nützlich ist, gefürchtet zu sein, sollte man Hass vermeiden. Tugend sollte nicht das vorrangige Ziel eines Herrschers sein, aber ebenso wenig die Missetat. Vielmehr muss er »die Seelenstärke haben, ... vom Guten so lange nicht abzugehen, als es möglich ist, aber im Notfall auch verstehen, Böses zu tun«. Wie Despoten – von Kim Il Sung in Nordkorea bis zu Saddam Hussein im Irak – herausgefunden haben, kann der Herrscher, ist einmal die Furcht gesät, vorgeben, dass das Volk ihn verehere. Machiavelli würde diese Strategie für viel zu gefährlich halten, obwohl er die Täuschung für eine der wirkungsvollsten Methoden eines Herrschers hält. Ein politischer Führer sollte nie sein Wort halten, wenn es ihm Nachteile bringt, aber er muss zumindest den Anschein erwecken, dass er der Wahrheit verpflichtet ist. Ein guter Herrscher wird ein Experte im Lügen sein. In gleicher Weise ist es auch im Geschäftsleben sinnvoll, sich den Anschein eines umweltbewussten Menschen zu geben oder so zu tun, als hege man Sympathien für die Arbeitnehmer, auch wenn es vielleicht nicht im Interesse der Aktionäre liegt, sich wirklich daran zu halten.

Bürger – oder Kunden oder Arbeiter – mögen grundsätzlich böse sein, aber laut Machiavelli erleichtert es die Sache für den Herrscher, wenn sie zugleich auch ein bisschen schwer von Begriff sind. »Denn der Pöbel hält sich immer an den Schein und den Erfolg; und in der Welt gibt es nur Pöbel.« Damit die Methoden eines Herrschers auch wirklich funktionieren, kann es daher notwendig werden, sie geheim zu halten. Zyniker von heute sagen gerne, dass die Leute nicht immer noch Schurken wählen würden, wenn sie wirklich ehrliche Politiker schätzen würden.

Gleichzeitig sollte ein Herrscher fordern, dass seine Ratgeber ihm stets die Wahrheit sagen. Dabei darf er aber nicht vergessen, dass diese Ratgeber nicht weniger niederträchtig und egoistisch sind als der Rest der Menschheit. Bestrafung, Degradierung und das Verkünden schlechter Nachrichten sollten unverzüglich und umfassend erfolgen, wenn die Umstände es erlauben, denn je weniger Zeit man verstreichen lässt, desto kürzer werden ihre Nachwirkungen anhalten. Begünstigungen und gute Nachrichten hingegen sollten in kleinen Dosen über einen langen Zeitraum verabreicht werden, damit ihre Wirkung länger anhält. Erst in jüngster Zeit haben Politiker gelernt, dass sie besser fahren, wenn sie dieselbe gute Nachricht, etwa die Erhöhung öffentlicher Ausgaben, bei verschiedenen Gelegenheiten verkünden und dabei jedes Mal andere Worte wählen.

Ein kluger Herrscher sollte sich vor neutralem Verhalten hüten. Laut Machiavelli ist entschlossenes Handeln die beste Form der Besonnenheit. Das mag alle überraschen, die zwischen zwei sich streitenden Freunden stehen. Für einen von beiden Partei zu ergreifen ist oft der beste Weg, das Missfallen beider auf sich zu ziehen, sobald sie ihren Streit beigelegt haben. Doch selbst wenn sich Machiavellis Rat an dieser Stelle als nützlich erweisen sollte, wäre das Ergebnis keine gelungene Freundschaft, sondern ein gelungenes Machtverhältnis. Wir behandeln unsere wahren Freunde nicht – wie der Herrscher seine Gefolgschaft – als Mittel zum Zweck, sondern als Zweck an sich. Ein Politiker hingegen muss genauso bereit sein, eine Freundschaft zu opfern wie ein Freund seine Macht. Zur Verteidigung Machiavellis könnte man sagen, in der Politik gebe es keine echten Freundschaften. Er war der Meinung, dass man sich in staatlichen Angelegenheiten mit dem einen oder anderen Mitstreiter verbünden solle, denn wie immer das Ergebnis ausfalle, verschaffe man sich auf diese Weise Leute, die einem etwas schuldig sind.

Ein späterer italienischer Herrscher – Benito Mussolini – folgte diesem Rat und bezahlte dafür mit seinem Leben. Klüger wäre es gewesen, es wie der spanische Diktator Francisco Franco zu halten, der Hitler nur seines guten Willens versicherte und so fast 36 Jahre im Amt blieb, bis er 83-jährig starb. Als Faustregel empfahl Machiavelli, ein Herrscher solle seine schwächeren Nachbarn lenken und verteidigen und sich bemühen, die stärkeren zu schwächen. Und wenn die Schwachen untereinander in Streit geraten, sei es besser, einem zu Hilfe zu kommen und den anderen zu vernichten, als Gefahr zu laufen, dass sich beide in Zukunft gegen ihn verbünden. An dieser Stelle war Machiavelli vielleicht nicht zynisch genug, denn manchmal zeitigt eine Intervention genau dieses Ergebnis.

Im Jahr 1992 führten die Vereinigten Staaten die Operation »Restore Hope« durch, um dem vom Krieg gepeinigten Somalia zu Hilfe zu kommen. Das Vorhaben scheiterte jedoch schon bald, weil die Somalis lieber die Amerikaner bekämpften als ihre Landsleute. Als der US-Gesandte Admiral Howe 25000 Dollar Prämie auf General Mohamed Farah Aidid aussetzte, verkündete dieser nach wenigen Stunden, er werde dem, der das »Tier« Howe in seine Gewalt bringe, eine Million Dollar zahlen. Bill Clinton reagierte auf die wachsende Zahl der Todesopfer in echt machiavellistischer Manier. Wie sein ehemaliger Berater George Stephanopoulos in seinem Buch *All Too Human* berichtet, erklärte der Präsident: »Wir tun diesen Scheißkerlen nicht genügend weh. Wenn man unsere Leute tötet, werden wir ihre Leute in noch größerer Zahl töten.« Das Ergebnis war eine Katastrophe für die Vereinten Nationen, für Clinton und alle Anhänger Machiavellis. Wie der UN-Sprecher Major Dave Stockwell sagte: »Wir kamen, fütterten sie, und sie traten uns in den Arsch.«

Als mildernder Umstand mag gelten, dass die Vereinigten Staaten auch dann in die Kritik geraten wären, wenn sie die Somalis von Anfang an ihrem Schicksal überlassen hätten. Die

wankelmütige westliche Öffentlichkeit beschuldigt die Amerikaner des »Imperialismus«, wenn sie intervenieren, und der »Herzlosigkeit«, wenn sie es nicht tun. Machiavelli erwartete von den Menschen, die er als Schurken bezeichnete, nichts anderes und hätte Verständnis gehabt:

»Auch sollte keine Regierung glauben, sie könne nur absolut sichere Entscheidungen fällen; man sollte vielmehr damit rechnen, dass der Erfolg aller Entscheidungen zweifelhaft ist. Dies liegt nun einmal im Lauf der Dinge, dass man nie einer Gefahr entgehen kann, ohne in eine andere hineinzugeraten. Die Klugheit besteht darin, die Gefahren einer jeden Entscheidung zu erkennen und das kleinere Übel als etwas Gutes hinzunehmen.«

Das heißt nicht, dass das eigene Handeln nicht auch zu weiteren Komplikationen führen kann. Es war der Sache Amerikas nicht besonders dienlich, dass am 12. Juli 1993, als die Stammesältesten Mogadischus über Schritte zum Frieden diskutierten, das Haus von US-Hubschraubern umkreist und von Raketen zerstört wurde, wobei über 50 Menschen getötet wurden. Trotzdem, wenn Amerika sich wieder in den Isolationismus zurückzieht und die Armen und Schwachen der Welt sich selbst überlässt, kann niemand sagen, Machiavelli habe sie nicht gewarnt. Kein Fürst von Verstand zahlt immer von neuem Lehrgeld.

10 Bacons Hühner

Die Zukunft vorhersagen

Ein Hund erwartet, dass man ihn zur gewohnten Zeit spazieren führt, und wird störrisch, wenn man von der üblichen Route abweicht. Menschen sind genauso – sie gehen ihren alltäglichen Verrichtungen nach in der Erwartung, dass das, was gestern galt, auch morgen noch gilt: Die Sonne wird wie jeden Tag morgens aufgehen, und Gegenstände werden, wenn man sie loslässt, auf den Boden fallen und nicht in den Himmel hinauffliegen. Wir denken, dass solche Vorgänge durch die Naturgesetze bewirkt werden und zuverlässig vorherzusagen sind, und dennoch treten unsere üblichen Erwartungen zuweilen nicht ein. Wenn wir eine begrenzte Anzahl von Beispielen aus der Vergangenheit nehmen, um die Richtigkeit einer Regel zu beweisen, die für *jedes* Beispiel in der Zukunft gelten soll, benutzen wir eine Methode, die man als »Induktion« bezeichnet. Dabei schließen wir, vom Besonderen ausgehend, auf das Allgemeine beziehungsweise aufgrund unserer Erfahrung auf das, was wir nicht selbst erfahren haben.

Streng genommen kann man durch Induktion eigentlich gar nichts beweisen. Denn ganz gleich, wie oft wir beobachtet haben, dass etwas in einer bestimmten Situation eingetreten ist, können wir nicht absolut sicher sein, dass es beim nächsten Mal wieder so sein wird. So heißt es bei Bertrand Russell: »Der Mann, der das Huhn Tag für Tag gefüttert hat, dreht ihm schließlich den Kragen um, was zeigt, dass für das Huhn eine differenzierte Ansicht über die Gleichförmigkeit der Natur nützlich gewesen wäre.« Zweifellos verführt die Tatsache, dass etwas etliche Male so und nicht anders geschehen ist, Menschen und Hühner gleichermaßen dazu, zu glauben, dass es wieder

genauso geschehen wird. Laut Russell machen uns die Instinkte glauben, dass morgen wieder die Sonne aufgehen wird, aber befinden wir uns denn nicht in der gleichen Lage wie das todgeweihte Huhn? Die Naturgesetze scheinen so unabänderlich zu wirken wie eh und je und haben bisher keine Anzeichen von Veränderung erkennen lassen, aber zu behaupten, dass die Natur auch in Zukunft gleich bleiben wird, weil sie in der Vergangenheit gleich geblieben ist, heißt, von einer falschen Voraussetzung auszugehen. Die Natur wird zukünftig nur dann die gleiche sein, wenn sie an sich gleichförmig ist. Da sich ein so großer Teil unseres Alltagslebens auf induktive Annahmen stützt, erscheint es vielleicht seltsam, sie als irrational zu bezeichnen – aber für viele Philosophen sind sie genau das.

Der erste moderne Philosoph, der sich eingehend mit der induktiven Methode befasste, war Sir Francis Bacon. Er wurde 1561 in London geboren. Als Sohn des Großsiegelbewahrers Sir Nicholas Bacon genoss der junge Francis manches Privileg und erhielt seine Ausbildung am Trinity College in Cambridge, wo im 20. Jahrhundert Bertrand Russell studierte. Bacon machte zunächst nicht als Philosoph von sich reden. Mit 16 Jahren wurde er Anwalt, mit 23 Politiker. 1584 wurde er ins Unterhaus gewählt, dem er 30 Jahre lang angehörte. In diesem Amt erteilte er seiner Königin Elizabeth I. eine Vielzahl von Ratschlägen, wie sie das Land regieren solle, die jedoch ausnahmslos auf taube Ohren stießen. 1593 verlor Bacon auch noch den Rest seines geringen Einflusses, als er sich gegen ein Gesetz aussprach, durch das dem Königshaus weitere Mittel für den Krieg gegen Spanien bewilligt werden sollten.

Wesentlich besser kam Bacon mit James I. zurecht, der den englischen Königsthron 1603 bestieg und ihn noch im selben Jahr zum Ritter schlug. Der König schätzte Bacons Ansichten zum königlichen Hoheitsrecht und belohnte ihn 1613 dafür mit der Berufung zum Obersten Ankläger. Er wurde schließlich Lordkanzler und 1618 zum Baron von Verulam erhoben, drei

Jahre danach zum Viscount of St. Albans. Bacon verfolgte seine berufliche Laufbahn mit demselben Ethos wie seine philosophischen Studien. Laut Bacon gibt die Natur ihre Geheimnisse nur auf dem sanften Weg der genauen Beobachtung preis und nicht durch Anwendung brachialer Mittel. Was die Staatsgeschäfte betraf, war Bacon ein Ränkeschmied und stets darauf bedacht, den hoch gestellten Persönlichkeiten zu gefallen. Es ist ein Notizbuch erhalten, in dem Bacon penibel genau festhielt, wie er potenziellen Gönnern schmeicheln konnte und welche Schwächen seine Rivalen besaßen. Sein nach heutiger Auffassung schlimmstes Vergehen bestand darin, dass er an einem Verhör teilnahm, bei dem ein des Verrats verdächtigter Geistlicher gefoltert wurde.

Bacon stand loyal zu seinem König, zeigte sich seinen Freunden gegenüber großzügig und behandelte seine Bediensteten freundlich. Sein indirekter Zugang zur Macht ermöglichte ihm eine glanzvolle Karriere, doch schließlich erlebte er einen tiefen Fall. Kaum hatte er sich die Robe des Viscount um die Schultern gelegt, als er von dem Beschwerdeausschuss, dem er selbst vorstand, der Bestechlichkeit angeklagt wurde. Bacon gestand seine Schuld ein, beharrte aber darauf, dass diese Zuwendungen sein Urteil nicht beeinflusst hätten. Dies entsprach vermutlich der Wahrheit, denn zwei Kläger hatten sich beschwert, dass sie ihren Fall vor Gericht verloren hätten, obwohl Bacon ihre Bestechungsgeschenke angenommen habe. Nach einer kurzen Verhandlung im Londoner Tower im Jahr 1621 wurde Bacon aus dem Parlament und vom Hof verbannt. Obgleich das Vergehen, dessen man ihn beschuldigte, unter seinen Richterkollegen weit verbreitet war, meinte Bacon edelmütig, dass seine Bestrafung angemessen und gerecht sei. Seine öffentliche Tätigkeit war damit beendet, aber dies hinderte ihn nicht daran, für den Rest seiner Tage philosophische Werke zu verfassen.

Bacons Ziel war es, dem Menschen eine Herrschaft über die Natur zu verleihen, die er seit dem Garten Eden nicht mehr besessen hatte. Der Weg dorthin, so glaubte er, führe nicht über die abstrakte Spekulation der Philosophen (die er als »unfruchtbar« bezeichnete), sondern über die sorgfältige Beobachtung der Natur und ihrer Abläufe. Bacon hielt die Anschauungen seiner Vorgänger über die Natur für fragwürdig, weil sie entweder nur dogmatischen Annahmen gefolgt waren oder aus einer Hand voll Beispiele übereilt allgemeine Schlüsse gezogen hatten. Stattdessen schlug er vor, allgemeine Wahrheiten durch schrittweises Voranschreiten von einem geringeren zu einem höheren Grad an Allgemeingültigkeit zu ermitteln. Da zum Beispiel die Existenz eines einzelnen schwarzen Raben nicht beweist, dass sämtliche Raben ein schwarzes Gefieder haben, sollten wir erst einmal nachprüfen, ob beispielsweise alle Raben im Tower von London schwarz sind, dann diejenigen von ganz London und schließlich die in der ganzen Welt.

Auf diese Weise, so hoffte Bacon, kämen wir zu Aussagen über die Welt, die auf sämtliche Fälle zutreffen und vernünftigen Zweifeln standhalten. Zu diesem Zweck hielt Bacon seine Beobachtungen in Tabellen fest und wandte die Methode der Aussonderung an, um herauszufinden, welche Eigenschaften in einer gegebenen Situation immer vorhanden sind und welche bloß zufällig. So fand er richtig heraus, dass Wärme durch die Vibration winziger Teilchen erzeugt wird.

Der Vorteil von Bacons Methode liegt darin, dass sie in der Welt verwurzelt ist, die wir sehen und anfassen können, und nicht in Hirngespinnste über den Ursprung der Dinge abdriftet. Dennoch wirft sie ein grundsätzliches Problem auf: Wir stünden vor einer ermüdenden Aufgabe, würden wir Bacon beim Wort nehmen und mit dürren Verallgemeinerungen beginnen, um von dort zu umfassenderen Theorien fortzuschreiten. Es gibt so viele Beweise für so viele Theorien in der Welt, dass wir nicht wüssten, wo wir anfangen und wo wir aufhören sollten. Wahr-

scheinlich würden wir auch an Altersschwäche sterben, bevor wir uns durch genügend Beobachtungen gearbeitet hätten, um nur ein einziges Naturgesetz zu finden. Ungeleitete Beobachtung allein reicht also nicht. Die Wissenschaft benötigt Hypothesen – begründete Annahmen, die die Forschung leiten. Diese entspringen der Vorstellungskraft des Wissenschaftlers und stammen nicht nur aus der Welt um ihn herum. Es dauerte bis zum 19. Jahrhundert, bis zu Darwins Forschungen auf den Galapagosinseln, ehe die Wissenschaft Bacons akribische, schwerfällige Methode mit unerhörtem Erfolg anwandte.

Trotz ihrer Unzulänglichkeiten als Mittel der wissenschaftlichen Forschung vertrauen wir der Induktion nach wie vor, wenn wir zum Beispiel erwarten, dass Zucker den Kaffee süßt und ihn nicht sauer schmecken lässt. Unser Glaube an diese Regelmäßigkeit ist so ungetrübt, dass wir, falls eines Morgens der Kaffee seltsam schmecken würde, annähen, wir hätten versehentlich Salz hineingegeben, und nicht, die Süßkraft des Zuckers hätte sich über Nacht verflüchtigt. Und wir halten solche Erwartungen nicht für voreilig, denn die Regelmäßigkeiten in der Welt sind keineswegs Mysterien.

Wenn ein Ziegelstein gegen eine Fensterscheibe geworfen wird, bricht die Scheibe, weil Glas zerbrechlich ist und Ziegelsteine hart sind. Das Zerschlagen der Scheibe nach dem Wurf ist kein unerklärliches Rätsel: Wie wir beobachten können, führt das eine Ereignis »fließend« und natürlicherweise zum nächsten. Würde sich hingegen der Ziegelstein bei der Berührung mit der Scheibe in einen Blumenstrauß verwandeln, würden wir nicht schnurstracks den Schluss ziehen, dass der Wurf diese Verwandlung bewirkt habe. Eher würden wir denken, dass wir einen unechten Ziegelstein erwischt hätten, der im Inneren Blumen enthielt, oder eine Halluzination vermuten, die ärztlicher Behandlung bedarf. Der Skeptiker David Hume hat es so formuliert: »Ich wäge das eine Wunder gegen das andere ab ... und weise stets das größere Wunder zurück.« Wir

wären nur dann überzeugt davon, dass das Werfen eines Ziegelsteins Blumen zum Vorschein bringt, wenn wir jede Phase dieses Prozesses genau verfolgen und herausfinden könnten, wie dies zustande kommt ohne verborgene Lücken, in denen sich »Wunder« vollziehen könnten. Eine einzige Beobachtung würde uns bereits zufrieden stellen, wenn sie uns in Zeitlupe vorführen würde, wie die Hülle des angeblichen Ziegelsteins aufbricht und die Blumen dahinter zum Vorschein kommen. Wir mögen uns zwar auf die Induktion verlassen, um die Welt zu begreifen, aber wir beziehen unsere Erwartungen auch aus dem soliden Wissen über Dinge wie Ziegelsteine und Blumen.

Manchmal rät uns auch der gesunde Menschenverstand, Schlussfolgerungen zu verwerfen, die uns nach der induktiven Methode plausibel erscheinen müssten. Wenn es stimmt, dass die Wahrscheinlichkeit des Wiedereintritts eines Ereignisses mit jeder Wiederholung desselben zunimmt, dann müsste auch Folgendes stimmen: Je länger ich lebe, umso öfter bin ich morgens aufgewacht; daher würde mit jedem Tag meines Lebens die Wahrscheinlichkeit zunehmen, dass ich einen weiteren Morgen erlebe. Nach diesem Prinzip wäre es niemals unwahrscheinlicher, dass ich sterbe, als an dem Tag, an dem ich tatsächlich sterbe. Eine solche Schlussfolgerung können wir aufgrund unseres genaueren Wissens über Leben und Tod leicht verwerfen. Dieses genauere Wissen jedoch stützt sich ebenfalls auf die Verlässlichkeit der Induktion und die Gleichförmigkeit der Natur. Ich darf nicht nur die Regelmäßigkeit meines eigenen morgendlichen Erwachens im Auge haben, sondern auch die Regelmäßigkeit, mit der Menschen eines bestimmten Alters im Schlaf sterben. So wird die eine Induktion von einer anderen zunichte gemacht. Wenn wir weit genug zurückverfolgen, woher unser Wissen rührt, gelangen wir zu Annahmen, die auf einem blinden Glauben an die Gleichförmigkeit der Natur beruhen.

Wir wären verrückt, würden wir diese Gleichförmigkeit anzweifeln. Ein rationales Wesen zu sein heißt offenbar auch,

ein Gewohnheitswesen zu sein. Es gibt bestimmte Prinzipien, nach denen wir leben müssen, die aber durch Logik nicht zu rechtfertigen sind. Zum Beispiel glauben wir, dass ein Sprung von einem hohen Gebäude tödlich endet, weil er für alle, die so etwas versucht haben, tödlich ausgegangen ist. Ich kann zwar nicht beweisen, dass ein solcher Sprung auch zukünftig tödlich enden wird, aber man würde mich für geistesgestört halten, würde ich die Probe aufs Exempel machen und mich von einem Turm stürzen. Auch wenn es nicht streng logisch ist zu erwarten, dass die Zukunft der Vergangenheit ähnelt, ist es gewiss nicht logischer zu erwarten, dass dies nicht der Fall ist. Bertrand Russells Huhn, dem eines Morgens der Hals umgedreht wurde, ist deswegen kein dümmeres Wesen, weil es glaubte, auch an diesem Tag gefüttert zu werden. Was die Geringschätzung von Hühnern angeht, steht Russell allerdings nicht allein. Bei einem frühen Experiment zur Gefriertechnik, bei dem Francis Bacon eine Henne mit Schnee ausstopfte, zog er sich eine Erkältung zu, an der er 1626 starb.

11 Descartes' Dämon

Die Grenzen des Zweifels

Der französische Essayist Michel de Montaigne schrieb im 16. Jahrhundert, es bedeute, seinen eigenen Meinungen einen sehr hohen Wert beizumessen, wenn man andere danach beurteile. Es ist nun schon geraume Zeit her, dass man in der westlichen Welt der eigenen Überzeugung genug vertraute, um einen solchen Maßstab anzulegen. Die Erkenntnis, dass wir einer Sache nie absolut sicher sein können, ist schließlich die Voraussetzung für Toleranz. Doch während solche Zweifel einerseits unser Zusammenleben erst ermöglichen, können sie andererseits auf der persönlichen Ebene schädlich sein. Wir alle haben schon einmal die Erfahrung gemacht, dass eine feste Überzeugung falsch ist, und uns dann gefragt, ob wir überhaupt noch unserem Urteil trauen können. Wenn dies oft passiert oder unsere wichtigsten Werte ins Wanken geraten, kann der ungezügelte Zweifel, der daraus folgt, zu einem ernsten Problem werden. Der Verrat durch einen Geliebten zum Beispiel kann dazu führen, dass wir zukünftigen Partnern ebenfalls misstrauen. Die meisten von uns leben mit dem Zweifel weiter, indem sie der Gewissheit weniger Bedeutung beimessen. Wir geben uns damit zufrieden, unsere Überzeugungen nur als vorläufig zu betrachten oder zumindest – wenn wir kritisiert werden – zu behaupten, dass wir dies tun. Doch statt einen solchen Kompromiss einzugehen, haben manche Philosophen die Macht des Zweifels selbst infrage gestellt.

Berühmtheit erlangte dabei vor allem Rene Descartes, der 1596 im französischen La Haye geboren wurde, einer kleinen Stadt zwischen Tours und Poitiers, die inzwischen nach ihm benannt wurde. Mit acht Jahren wurde Descartes auf die

Jesuitenschule La Fleche in Anjou geschickt, wo er neben klassischer Philologie und Mathematik die damals vorherrschende aristotelische Philosophie studierte. Descartes war ein schwächliches, blasses Kind, und man glaubte, dass er nicht sehr lange leben würde. Einer seiner Lehrer, Peter Charlet, hatte Mitleid mit dem zarten Jungen und erlaubte ihm, morgens lange im Bett zu bleiben – eine Angewohnheit, die Descartes sein Leben lang beibehielt. Dies brachte ihm jedoch keineswegs den Ruf ein, faul zu sein. Vielmehr deutete man seine Trägheit als eine frühe Neigung zur Nachdenklichkeit. Descartes tat nichts, um dieses Bild zu zerstören, und behauptete, diese Morgenstunden im Bett seien der Quell seiner wichtigsten philosophischen Gedanken. 1619 schloss er sich der bayerischen Armee an, da ihm dies die Gelegenheit bot, die Welt kennen zu lernen. Zu seinem Militärdienst gehörten ausgedehnte Reisen. Obwohl seit 1618 der Dreißigjährige Krieg tobte, scheint er an keiner Schlacht teilgenommen zu haben. Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, das militärische Leben als sinnlos, dumm, unmoralisch und grausam zu verdammen.

Descartes ließ sich 1629 in Holland nieder, wo man seine umstrittenen Ansichten über Philosophie und die natürliche Welt tolerierte (oder zumindest nicht zur Kenntnis nahm). Das Parlament von Paris hingegen hatte 1624 ein Dekret erlassen, demzufolge Angriffe gegen Aristoteles mit dem Tode bestraft werden konnten. Descartes begann mit einer Arbeit über Physik, doch als er erfuhr, dass Galilei 1633 unter Hausarrest gestellt worden war, weil er Kopernikus' heliozentrisches Weltbild bestätigte, fürchtete er nicht zu Unrecht ein ähnliches Schicksal und wagte nicht, sein Werk zu veröffentlichen. Aber dies geschah nicht nur aus Gründen der Selbsterhaltung. Während seines ganzen Lebens suchte er nicht nur die Anerkennung seiner Kollegen in Philosophie und Naturwissenschaften zu gewinnen, sondern auch die der katholischen Kirche. Während er als religiöser Mensch hoffte, sein Werk werde dem Glauben

dienen, war die Kirche nie von seiner Frömmigkeit überzeugt. Im Rückblick betrachtet, hatten die Kirchenoberen Recht, skeptisch zu sein.

Descartes gehörte zu einer neuen Bewegung, die das althergebrachte Denken infrage stellte, somit die Aufklärung einläutete und die Religion zum Rückzug zwang. Sowohl sein philosophisches als auch sein naturwissenschaftliches Werk förderte den Agnostizismus, während seine Versuche, eine rationale Grundlage für den Glauben zu schaffen, am Ende nur die Schwierigkeiten offenbarten, die ein solches Vorhaben in sich birgt. Descartes, begeistert von seinem Werk, hoffte auf ein langes Leben. 1639 rühmte er sich, 19 Jahre lang nicht krank gewesen zu sein, und meinte, er werde sicher hundert.

Zehn Jahre später nahm er eine schicksalhafte Einladung der 19-jährigen Königin Christina von Schweden nach Stockholm an, dachte sie doch, dass der Unterricht bei einem der größten Denker der Welt für sie in der Freizeit recht unterhaltsam sein werde. Außerdem wollte sie ihm einen schwedischen Adelstitel verleihen und ihm ein Gut auf erobertem deutschem Territorium schenken. Descartes bedauerte sofort seine Entscheidung. Er liebte prasselnde Kaminfeuer und hatte seine originellsten Gedanken stets bei Träumereien in einem gut beheizten Raum entwickelt. Statt wie gewohnt lange im Bett zu bleiben, sollte er plötzlich um fünf Uhr morgens den Elementen trotzen – die einzigen Stunden, zu denen Christina bei ihrem arbeitsreichen Tag Zeit für den Unterricht erübrigen konnte. Nachdem er sich beklagt hatte, der schwedische Winter lasse die Gedanken gefrieren wie Wasser, zog er sich 1650 eines Morgens eine Erkältung zu und starb an Lungenentzündung.

Descartes' Erbe war der Beginn der modernen Philosophie. Schon in seiner Jugend wollte er unserem normalen Wissen über die Welt eine Grundlage geben, die so sicher und fest war wie die ewigen Wahrheiten der Geometrie und Mathematik. Während die meisten Menschen ihre Meinung ändern, wenn sie

ihre früheren Irrtümer erkennen, ging es Descartes darum, die Mittel, mit denen er sich seine Meinung bildete, zu verändern. Wenn so genannte philosophische Gewissheiten tatsächlich angezweifelt werden können, dann, so schloss er, werde er eben so lange auf jegliche Gewissheit verzichten, bis er eine fand, die unanfechtbar war. Und wenn er ferner herausfinden konnte, was diese Gewissheit unanfechtbar machte, würde er mit derselben Methode das ganze Wissensgebäude neu aufbauen. Seine Methode sei wie die eines Architekten, schrieb Descartes. Wenn ein Architekt ein Haus auf sandigem Boden bauen will, gräbt er, bis er auf festen Grund stößt, auf dem er sein Fundament errichten kann. Genauso beginnt Descartes, indem er alles Zweifelhafte beseitigt wie der Architekt den Sand. Sein Werkzeug ist die Methode des Zweifels, um den Boden für das Wissen zu bereiten.

Die Demontage beginnt bei den menschlichen Sinnen, die meist der Ausgangspunkt unseres Denkens sind. Augen und Ohren täuschen uns zuweilen, woraus für Descartes folgt: »Es ist klug, niemals jenen ganz zu trauen, die uns einmal getäuscht haben.« Doch solche Fehler geschehen in der Regel dann, wenn etwas zu weit entfernt oder zu klein ist, um es genau zu erkennen. Es gibt andere Dinge, die sich zwar von denselben Sinneseindrücken herleiten, die Descartes aber dennoch nicht ganz in Zweifel ziehen konnte – zum Beispiel, wenn er mit einem Wintermantel vor dem Kamin saß. Solche Tatsachen waren unanfechtbar, sofern er nicht verrückt war. Und dies anzunehmen, weigerte er sich. Dann gab es noch die Möglichkeit, plötzlich aufzuwachen und zu entdecken, dass er gar nicht an einem Kamin saß, sondern in seinem Bett geschlafen und geträumt hatte. Erst im Rückblick scheinen wir in der Lage zu sein, zu sagen, ob wir wach waren oder geträumt haben. Die meisten Menschen haben intensive, lebhaftere Träume, von deren Realität sie so lange fest überzeugt sind, solange sie schlafen. Descartes löst dieses Problem, indem er annimmt, dass er

tatsächlich nur träumt, denn es gibt Dinge, in denen er sich nicht irren kann, nicht einmal wenn er schläft. Und selbst unsere phantastischsten Vorstellungen sind nicht gänzlich neu. Das Einhorn, das lediglich in der Phantasie existiert, ist trotzdem das Produkt aus wirklichen Dingen – das heißt aus Horn und Pferd. Natürlich könnten Hörner und Pferde ebenso nur vorgestellt sein, doch sie würden dann wiederum aus echten Farben bestehen. Und zwei plus drei ergibt fünf, egal, ob wir wach sind oder schlafen.

An dieser Stelle wirft Descartes jedoch ein, ein allmächtiger Gott könne es möglicherweise so eingerichtet haben, dass es weder Himmel noch Erde, weder Form, Größe, Farbe noch einen Ort gibt, diese Dinge aber trotzdem zu existieren scheinen. Und dieser Gott könnte auch dafür gesorgt haben, dass Descartes jedes Mal einem Irrtum unterliegt, wenn er zwei und drei zusammenzählt. Gott hat vermutlich Besseres zu tun, doch Descartes stellt sich einen bösen Dämon vor, der außerordentlich mächtig und schlau ist und seine ganze Energie dareinsetzt, unglückliche Philosophen zu täuschen, indem er ihnen falsche Bilder vorgaukelt und ihre Berechnungen durchkreuzt. Dieses Mittel erlaubt Descartes den vollständigen »hyperbolischen« Zweifel – die Vorstellung, dass jede Annahme in Wirklichkeit falsch und jede Wahrnehmung lediglich Illusion ist.

Der einfachste Ausweg wäre, die Existenz dieses Dämons anzuzweifeln, doch Descartes zieht es vor, ihn durch seinen intensiven Blick aus der Fassung zu bringen. Vorausgesetzt, er befindet sich in den Klauen des Dämons, so gibt es doch etwas, über das er nicht getäuscht werden kann: die Tatsache, dass er, Descartes, existiert. Und so erklärte er: »*Cogito, ergo sum*: Ich denke, also bin ich«, ein Satz, der zu den berühmtesten sowohl in der Philosophie als auch in der lateinischen Sprache gehört. Es ist nicht möglich, die eigene Existenz anzuzweifeln, denn ein Zweifler muss, damit er zweifeln kann, existieren.

Leider gelang es Descartes nicht besonders gut, auf diesem Fundament sein Wissen aufzubauen. Das *cogito* entspreche der Wahrheit, beharrte er, weil es eine »klare und eindeutige« Aussage sei, doch seine Versuche zu bestimmen, was einen Gedanken klar und eindeutig macht, sind ziemlich vage. Offenbar dachte Descartes dabei an solche Sätze, die so eindeutig richtig sind, dass ein Gott sie uns gegeben haben müsse, und Gott wolle uns nicht täuschen. Wir können zum Beispiel sicher sein, dass Materie immer eine Ausdehnung und jedes Dreieck drei Seiten hat. Bei dem Gedanken an Materie stellen wir uns immer eine gewisse Ausdehnung vor. Genauso stellen wir uns bei dem Gedanken an ein Dreieck immer vor, es habe drei Seiten. Doch wenn Gott die Verantwortung für solche »klaren und eindeutigen« Sätze tragen soll, müssen wir zunächst sicher sein, dass er existiert. Descartes meinte dazu, so wie der Begriff Dreieck besage, dass es drei Seiten habe, garantiere der Begriff Gott selbst seine Existenz.

Dies ist eine Variante des »ontologischen Gottesbeweises« – er besagt im Wesentlichen, dass, wenn wir uns Gott als nicht existierend vorstellen, wir uns Gott überhaupt nicht vorstellen, sondern etwas ihm Untergeordnetes. Für ein Wesen, von dem man annimmt, dass es vollkommen ist, bedeutet Nichtexistenz eine Unvollkommenheit. Es ist logisch und klar, dass wir, wenn wir uns ein allmächtiges, allwissendes und unsterbliches Wesen vorstellen, uns auch vorstellen müssen, dass es existiert. Ontologische Beweise versagen aus zahlreichen Gründen, zum Beispiel deshalb, weil wir sie nicht auf Gott beschränken müssen. Wenn wir uns zum Beispiel einen vollkommenen Menschen vorstellen, müsste zu seinen Eigenschaften auch seine Existenz gehören, aber das heißt nicht, dass dieser vollkommene Mensch deshalb auch irgendwo auf der Welt herumläuft. Doch selbst ungeachtet dieses Problems dreht sich Descartes hier im Kreis, denn die Richtigkeit unserer klaren und eindeutigen Begriffe beruht auf etwas, nämlich Gott, das seine Glaubwürdig-

keit allein daraus bezieht, dass es ein klarer und eindeutiger Begriff ist.

Gewinn bringender ist allerdings eine Prüfung der Fundamente, auf deren Grundlage wir zum Zweifel in der Lage sind. Descartes war da mit seinem *cogito* bereits auf der richtigen Spur, denn jeder Zweifel muss auf etwas beruhen, das selbst nicht angezweifelt wird. Wenn ich zum Beispiel den Verdacht habe, dass der »Picasso«, den man mir verkauft hat, eine Fälschung ist, dann ist dies nur deshalb möglich, weil ich glaube, dass er anders ist als die echten Werke, die in Kunstsammlungen hängen. In gleicher Weise kann ich die Zahlen auf meiner Restaurantrechnung anzweifeln, weil ich glaube, dass ich das billigste Gericht auf der Speisekarte bestellt habe oder Kellner auch einmal Fehler machen.

Wir brauchen ein Fundament für den Zweifel, und wir können es nicht gleichzeitig anzweifeln und für den Zweifel an anderen Dingen verwenden. Anders gesagt, wenn wir die Zweifel anzweifeln, dann zweifeln wir gar nicht. Bei jeder skeptischen Äußerung muss es gleichzeitig etwas geben, das nicht unsere Skepsis hervorruft. Ein logischer Zweifel kann jeweils nur partiell sein, und diese Tatsache setzt den Täuschungen des Dämons ernst zu nehmende Grenzen. Wir können uns in Bezug auf bestimmte Dinge irren, aber wir können uns nicht in Bezug auf alles irren – das würde uns nicht nur der Mittel berauben, unsere Fehler zu korrigieren, sondern jeglicher Grundlage, um einen Fehler zu erkennen, wenn der Dämon die »Wahrheit« enthüllt hat. Dieser Dämon hat Descartes' Sinne mehr behext, als er vermutete. Doch er hat ihn nicht dazu verleitet, das, was er zu wissen meinte, zu überschätzen, sondern seine Fähigkeiten als wissendes Subjekt zu unterschätzen.

Damit der Dämon uns in die Irre führen kann, muss er im Besitz einer Realität sein, die wir erkennen und anerkennen würden, sobald der Schleier der Wahrnehmung zurückgezogen würde. Doch dies erfordert ein Wissen, das wir für gesichert

halten können, damit wir die Unterscheidung überhaupt treffen können, sobald wir es sehen. In der Welt des Dämons, wie sie sich Descartes vorstellte, existieren keine echten Picassos, und weder Gastwirte noch Restaurantgäste stellen die richtigen Berechnungen an. Doch selbst in diesem Szenario gibt es Dinge wie echte Fälschungen und richtige Rechnungen – wir erkennen sie nur nicht, wenn wir sie wahrnehmen. Dass sie existieren, ist jedoch etwas, das wir nicht anzweifeln können, denn sonst gäbe es keine richtige Antwort, zu der unsere Urteile im Widerspruch stehen. Indem der Dämon uns die Möglichkeit verweigert, jemals das Richtige zu denken, verdammt er sich und seine »Realität« zur Bedeutungslosigkeit.

Die wahre Welt, die der Dämon vor uns verbergen soll, verhält sich zur »Realität« wie »Realität« zu unseren Träumen. Das Opfer des Dämons befindet sich in einer ähnlichen Lage wie jemand, der behauptet, gelegentlich aus einem Traum »aufgewacht« und sich seiner Phantasiegebilde bewusst geworden zu sein. Wenn ich einen Traum habe, in dem ich merke, dass ich träume, dann ist diese Erkenntnis ebenfalls ein Teil des Traums. Woher weiß ich dann, ob ich *wirklich* gemerkt und nicht bloß geträumt habe, dass es ein Traum war? Sagen wir, auch dieser Gedanke sei mir im Traum gekommen; dadurch ändert sich nichts, denn er ist nicht weniger Teil meines Traums als alles andere auch. Meine »Erkenntnis« kann nicht wahr sein, denn wenn ich träume, geschieht alles, was ich denke, sage und tue, im Kontext des Traums. Meine Traumgedanken können nicht zur wirklichen Welt vordringen und wahr oder falsch sein. Und dies würde auch für unsere Gedanken im Wachzustand gelten, wenn jeder einzelne von ihnen auf die Täuschung des Dämons zurückginge. Unsere Gedanken könnten sich nicht auf die wirkliche, verborgene Welt der Wahrheit beziehen, die nur diesem Dämon bekannt wäre. Sie könnten auch nicht falsch sein in Bezug auf diese Welt, weil sie gar keinen Bezug dazu hätten und nie haben würden.

Die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis mag weit hergeholt erscheinen, so als hätte sie nichts mit dem normalen Leben zu tun, aber die Antwort darauf hat sehr reale Folgen für unsere täglichen Zweifel und Sorgen. So leben wir beispielsweise nicht in einer Welt, in der uns alle, die uns angeblich lieben, betrügen könnten und wir nicht in der Lage wären, dies zu erkennen. Wenn unsere Zweifel stärker sind als unser Glaube an die Evidenz unserer Sinneswahrnehmungen, unterminieren wir ebendiese Zweifel, und sie werden lächerlich. Natürlich können wir schreckliches Pech haben und einer Reihe untreuer Partner zum Opfer fallen. Da wir diese Untreue jedoch entdecken und erkennen können, sollten wir den Glauben an die Treue nicht verlieren. Umgekehrt bildet jeder neue Zweifel (in diesem Fall jeder neue Flirt, den wir für wahr und nicht für ein Phantom halten) die Grundlage für eine Überzeugung. Da wir auf unsere Fähigkeit der Erkenntnis vertrauen, wann immer wir eine Täuschung aufdecken, sollten wir auch sonst darauf vertrauen.

12 Humes Gabel

Wie man Unsinn erkennt

Charaktere zu bestimmen ist eine Lieblingsbeschäftigung für jeden, der glaubt, intelligent zu sein. Die Ansicht, man könne den »wahren Charakter« eines Menschen nach der Art beurteilen, wie er sich kleidet, wie er jemanden begrüßt, worüber er lacht und wie er sich in einer kritischen Situation verhält, ist weit verbreitet. Ein Verhalten mag noch so banal sein – etwa wie jemand sich eine Zigarette anzündet oder sein Taschentuch faltet –, immer gibt es Leute, die behaupten, darin das Leben des Betreffenden widergespiegelt zu sehen. Die Selbstsicherheit, mit der solche Regeln vertreten werden, ist meist nicht gerechtfertigt, und die Behauptung, ihre Kenntnis mache die Weisheit des Alters aus, erscheint lächerlich. »Menschenkenner« dieser Art sammeln lediglich Mythen.

Die Aussichten auf eine Wissenschaft vom menschlichen Charakter sind nicht nur deshalb düster, weil – wie der Philosoph Alasdair MacIntyre feststellte – unserem Wunsch, andere berechenbar zu machen, unser Wunsch entgegensteht, uns selbst für andere unberechenbar zu machen. Laut MacIntyre (geb. 1929) gibt es einen tieferen Grund dafür, dass jeder Mensch anderen ein Rätsel bleibt, und zwar einen, der weitaus mehr Auswirkungen hat als nur auf das menschliche Verhalten; er lautet: *Alles verweist immer nur auf sich selbst*. Wie jemand in einer Krise reagiert, zeigt nur, wie er in einer Krise reagiert. Wie jemand sein Taschentuch faltet, ist nur ein Zeichen dafür, wie er sein Taschentuch faltet, sonst nichts.

Diese Ansicht liegt auch dem Werk des schottischen Philosophen David Hume zugrunde. Er glaubte, die Wissenschaft sei zwar in der Lage, die Welt zu erklären, jedoch nicht alle logisch

notwendigen Zusammenhänge zwischen den Dingen. Man kann sagen, dass ein Apfel von einem Baum gefallen ist und die Stirn eines darunter Schlafenden gestreift hat, aber wir können nicht zeigen, dass das eine notwendig zum anderen geführt hat. Notwendigkeit, so Hume, gibt es nur in der Welt der Mathematik und Geometrie. Wenn es um die Gegenstände unserer Wahrnehmung geht, ist alles zufällig, und es ist unvernünftig, etwas anderes anzunehmen. Wir können neue Phänomene erforschen und über sie berichten, aber diese Phänomene sind in sich eigenständig. Das heißt, man kann aus ihnen nur ihr eigenes Wesen herauslesen. Sie können nicht auf Wahrheiten außerhalb ihrer Selbst hinweisen und uns so die Mühe ersparen, weitere Experimente und Nachforschungen anzustellen. Auf der Suche nach Erkenntnis, so Hume, gibt es keine Abkürzungen.

Hume wurde 1711 in Edinburgh geboren. Sein Vater, Herr eines bescheidenen Gutes in dem schottischen Dorf Chirnside, starb, als David drei Jahre alt war. Hume, sein Bruder und seine Schwester wurden von ihrer Mutter Catherine sorgfältig aufgezogen. Sie sorgte auch für eine gute Ausbildung ihrer Kinder. David ging als Zwölfjähriger auf die Universität von Edinburgh und studierte dort drei Jahre. Seine berufliche Laufbahn begann er im Handel und im Rechtswesen, was sich jedoch als Fehlentscheidung herausstellte. Der Beruf des Juristen erfüllte ihn mit Ekel, wie er sagte. Was der Rechtsprechung an ihm verloren ging, kam der Philosophie zugute, obwohl es eine Weile dauerte, bis sich diese Erkenntnis durchsetzte. Im Jahr 1734 gelangte Hume zu der Überzeugung, das Beste sei wohl, sein Leben der Philosophie zu widmen. Er reiste nach Frankreich, wo er drei Jahre damit zubrachte, ein vollständiges philosophisches System zu errichten. Es entstand *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Dieses Werk sollte provozieren, und sein Autor freute sich schon darauf, den Kritikern zu antworten. Das Buch war jedoch eine Totgeburt, wie Hume berichtete, und erregte nicht das erhoffte Interesse, geschweige denn, dass es zu einer

Kontroverse führte. Hume brachte fast den ganzen Rest seines Lebens immer die Grundgedanken dieses Werks zum Ausdruck, jedoch in ansprechenderer Form und mit mehr Erfolg.

Humes Mutter sagte einmal, David sei eine gutmütige Seele, jedoch ein wenig geistesschwach. Damit meinte sie eher seine geistige Verfassung als seine Intelligenz, da seine ersten intellektuellen Bemühungen mit 18 Jahren einen Nervenzusammenbruch zur Folge hatten. Aber Catherine hatte auch Recht, was seine Sanftheit betraf, denn ihr Sohn hatte, sieht man einmal ab von dem paranoiden und schamlosen Jean-Jacques Rousseau (1712 - 1778), keine persönlichen Feinde. In seinem Berufsleben sah es allerdings anders aus, denn er wurde immer wieder der Häresie und des Atheismus bezichtigt. Es heißt, ihn habe einmal eine alte Frau entdeckt, als er bis zur Hüfte im Schlamm steckte. Nach einiger Zeit habe sie sich bereit erklärt, den Philosophen herauszuziehen, jedoch nur unter der Bedingung, dass er vorher das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser aufsahe.

Obwohl viele Kirchenmänner Humes Ansichten ablehnten, waren sie doch mit ihm befreundet, denn es war ihnen unmöglich, ihn nicht zu mögen. Dennoch verhinderten seine Ansichten über die Religion, dass er 1744 an der Universität von Edinburgh einen Lehrstuhl für Moralphilosophie erhielt. Nach dieser Enttäuschung verließ er die Stadt und nahm eine viel versprechende Stellung als Lehrer bei einem englischen Adligen an. Leider war der »irre« Marquis von Annandale nicht nur unempfänglich für den Unterricht, sondern auch vollkommen verrückt, sodass Hume ein Jahr später das Weite suchte. 1746 erhielt er eine dankbarere Stelle als Sekretär des Generals James St. Clair, mit dem er in der Bretagne in die Schlacht zog und in einer diplomatischen Mission nach Wien und Turin reiste. Aus dieser Episode stammt die prächtige scharlachrote Uniform, die er auf dem bekanntesten Porträt trägt, und er verdankte ihr eine Stelle als Sekretär beim britischen Gesandten in Paris, die er drei Jahre lang innehatte.

Das literarische Paris überhäufte den Philosophen mit Lob und Ehre, und er freundete sich auch mit Rousseau an. Dieser reiste mit ihm nach England zurück, um seinen »Feinden« zu entfliehen. Doch nach einiger Zeit gewann sein Verfolgungswahn die Oberhand über sein Gefühl der Dankbarkeit. Er distanzierte sich von seinem Retter und beschuldigte Hume, Mordpläne gegen ihn zu hegen. Es gab wohl kaum jemanden, der sich weniger zum Mörder eignete als der ruhige Hume, der jemandem auch dann noch die Treue hielt, wenn er ihn verraten hatte. Vielleicht war Rousseau selbst in seinem Wahn ein unkonventioneller Mensch und beurteilte andere mehr – statt weniger – nach ihrem Äußeren. James Caulfield, der Earl von Charlemont, schrieb über Hume:

»Er hatte ein breites, feistes Gesicht und einen breiten Mund, und er erweckte stets den Eindruck von Schwachsinn. Sein leerer, geistloser Blick und seine Körperfülle ließen eher an einen Tauben fressenden Ratsherren denken als an einen geistreichen Philosophen. Seine Sprechweise wirkte im Englischen durch den breiten schottischen Akzent lächerlich, und sein Französisch war, so das überhaupt vorstellbar ist, noch lächerlicher. Ganz gewiss hat sich Klugheit noch nie in ein so ungeschlachtetes Gewand gekleidet.«

Schließlich kehrte Hume nach Edinburgh zurück. Es gebe, so bemerkte er einmal, keine andere Stadt in Europa, wo er innerhalb weniger Minuten 50 Männer von Geist und Gelehrsamkeit zusammenrufen könne. Als ihn im Jahr 1776 ein letztes Mal sein Magenleiden heimsuchte, das ihn schon seit vielen Jahren quälte, schrieb er: »Ich sterbe so schnell, wie es sich meine Feinde, falls ich welche habe, nur wünschen können, und so leicht und vergnügt, wie meine besten Freunde es sich ersehnen.«

Humes berühmte Toleranz beschränkte sich auf seine persönlichen Angelegenheiten. Was die Philosophie betraf, war er weniger kompromissbereit. Er hielt nichts von abstrakten

Spekulationen über Dinge, von denen er glaubte, man könne über sie nichts wissen. Für ihn gab es nur zwei Gegenstände, die zu erforschen sich lohnen: Beziehungen von Vorstellungen und Tatsachen. Um Ersteres geht es in Geometrie und Arithmetik. Dass zwei mal sechs zwölf ergibt, ist Ausdruck einer Beziehung zwischen diesen Zahlen, die man durch reines Nachdenken ohne Rückgriff auf die Erfahrung erkennen kann. Genauso beträgt die Summe der Innenwinkel eines euklidischen Dreiecks stets 180 Grad, ohne dass man diese Zahl anhand eines an die Tafel gemalten Dreiecks nachprüfen muss. Wir können ein mathematisches Ergebnis als gewiss ansehen, denn dies zu leugnen würde bedeuten, dass wir uns selbst widersprechen. Eine solche Wahrheit lässt sich am Schreibtisch nachweisen.

Die Methode zum Überprüfen von Tatsachen hingegen ist eine ganz andere. Hier ist es möglich, von jeder Sache das Gegenteil zu behaupten, ohne sich selbst zu widersprechen. Die Möglichkeit, dass die Sonne morgen nicht aufgeht, ist genauso denkbar wie die, dass sie wie immer aufgeht. Um darauf eine Antwort zu finden, muss man in die Welt hinausgehen und seine Erfahrung befragen. Fragen, die weder durch mathematische Überlegungen noch durch empirische Beobachtung gelöst werden können, sind nach Hume schlicht und einfach untersagt. Das ist »Humes Gabel«, und sein Argument lautet folgendermaßen:

»Wenn wir, von diesen Prinzipien überzeugt, Bibliotheken durchstöbern, wie müssten wir da aufräumen? Nehmen wir einen x-beliebigen Band, über die Göttlichkeit oder die Schulmetaphysik zum Beispiel, in die Hand und fragen wir: Enthält er einen abstrakten Gedanken über Quantität oder Zahl? Nein. Enthält er einen experimentellen Beweis über Tatsachen und Existenz? Nein.

Also übergebt ihn den Flammen, denn er kann nur Sophisterei und Täuschungen enthalten.«

Ohne Zweifel würde Hume etliche Schlussfolgerungen, die wir allgemein für vernünftig halten, auf den Scheiterhaufen

werfen. Darunter auch die Annahme, dass es im Wesen des Menschen ein Selbst, dass es beobachtbare Naturgesetze und dass es in der Welt ein Ursache-Wirkung-Verhältnis gibt. Es gibt Dinge, denen wir Notwendigkeit zuschreiben – wir glauben, dass Wahrnehmungen eines Wahrnehmenden bedürfen, dass Regelmäßigkeiten Gesetze zugrunde liegen und Folgen Ursachen haben müssen.

Hume würde dagegen sagen, wir führen damit ein unzulässiges Element in ihre Beschreibung ein: Wir haben Wahrnehmungen, aber wir sehen nicht, dass sie wahrgenommen werden. Wir beobachten Regelmäßigkeiten in der Natur, nicht aber Naturgesetze. Wir sehen, dass ein Ereignis auf ein anderes folgt, aber nicht, wie ein Ereignis ein anderes verursacht, das heißt, es notwendig macht. Wir bewegen unsere Arme, um einen Taxifahrer auf uns aufmerksam zu machen, aber wir beobachten nicht, wie unser Wille auf unsere Arme einwirkt. Vielleicht beabsichtigen wir, einem vorbeifahrenden Taxi zu winken, aber diese Absicht bewirkt nicht, dass sich unsere Arme bewegen, denn wir könnten im letzten Augenblick unsere Meinung ändern. Nach diesem letzten Augenblick haben wir keineswegs mehr die Absicht, unseren Arm zu heben – wir heben ihn einfach.

Wir sind es gewohnt, aus einer ganzen Reihe von Tatsachen eine weitere Tatsache abzuleiten. Wir sehen, wie eine Stoßkugel eine rote Billardkugel streift, die dann ins Loch rollt, und wir glauben, dass das erste Geschehen das zweite verursacht hat. Das heißt, wir glauben, dass die Folge notwendigerweise eingetreten ist. Doch diese Notwendigkeit selbst beobachten wir nicht. Wir sehen, wie die erste Kugel die zweite streift und wie dann diese zweite ins Loch rollt, mehr nicht. Also kann die Notwendigkeit keine Tatsache der Art sein, wie wir sie unmittelbar beobachten. Die Notwendigkeit kann auch keine Relation zwischen Begriffen sein, denn es ist denkbar, dass die zweite Kugel dort liegen geblieben wäre, wo sie war, und die Stoßkugel zum Beispiel von ihr zurückgeprallt wäre. Wenn wir

wollen, können wir die Folgerung ableiten, jedoch nur auf der Grundlage dessen, was normalerweise beim Poolbillard passiert. Unser Glaube an die erkennbare Notwendigkeit beruht keineswegs auf Vernunft, schließt Hume, sondern einfach auf Gewohnheit, die dadurch entsteht, dass wir immer wieder beobachten, wie ein Ereignis auf ein anderes folgt.

Unsere Erfahrung mit Billardkugeln erklärt unsere Erwartungen, streng genommen rechtfertigt sie sie aber nicht. Gewohnheiten gehören nicht zu den Dingen, die man begründen kann. Sie können sich mehr und mehr festsetzen, aber sie werden nicht bei jedem Mal, da sich die von ihnen ausgehenden Erwartungen erfüllen, stärker gestützt. Die Erfahrung, so fährt Hume fort, zeigt uns lediglich, dass ein Ereignis stets aus einem anderen folgt. Sie zeigt uns kein geheimes Band, das die beiden untrennbar macht. Wenn sich solch eine Verbindung zeigen würde, dann wäre diese Verbindung eine neue Tatsache – genauso für sich stehend wie die beiden ersten Ereignisse –, und wie bei jenen wäre eine andere verborgene Verbindung erforderlich, um einen Zusammenhang zu den anderen herzustellen.

Wir könnten uns zum Beispiel genau ansehen, was passiert, wenn der Stoßball mit der roten Kugel kollidiert, und dabei feststellen, dass die Oberfläche der roten Kugel eingedrückt wird und dann wieder zurückschnellt, sodass sie davongestoßen wird. Aber in dem Moment haben wir lediglich ein neues Ereignis entdeckt und keinen notwendigen Zusammenhang irgendwelcher Art. Wenn wir sehen könnten, wie die Bewegung des Stoßballs die der roten Kugel verursacht, würde das bedeuten, dass das Nichteintreten des zweiten Ereignisses undenkbar wäre – und das ist nicht der Fall (wie überhaupt bei keinem Geschehen auf der Welt).

Mathematischen Wahrheiten Notwendigkeit zuzuschreiben ist deshalb möglich, weil sie uns nichts Wesentliches über die Dinge in der Welt sagen. Zwei mal sechs zum Beispiel ergibt auch dann noch zwölf, wenn Gegenstände niemals im Dutzend

aufzutreten. Die Mathematik hat deshalb mit Notwendigkeiten zu tun, weil ihre Antworten durch die Art der Fragen vorgegeben sind. So wie Junggesellen notwendigerweise allein stehend und Ehefrauen notwendigerweise verheiratet sind. Die Aussage »Alle Junggesellen sind allein stehend« ist notwendigerweise wahr, weil dieser Satz tautologisch ist, und jeder, der dies leugnen würde, würde einfach die Wörter in dem Satz falsch verstehen. Humes Gedanke ist der, dass auch mathematische Wahrheiten ausgeschmückte Tautologien sind. Leider sind Tautologien von geringem Nutzen, wenn man den Charakter eines Fremden beurteilen oder das Ergebnis von Fußballspielen vorhersagen will.

All das bedeutet nicht, dass sich unsere Erwartungen hinsichtlich des Laufs der Welt nicht als richtig herausstellen können – ja, in der Regel sind sie richtig, sonst hätten wir sie gar nicht. Aber es bedeutet, dass unsere Erwartungen in der Gewohnheit und nicht in der Vernunft begründet sind.

13 Reids gesunder Menschenverstand

Die Philosophie des Offensichtlichen

Philosophen sind nicht gerade berühmt für gesunden Menschenverstand. Bertrand Russell meinte einmal, das Entscheidende bei der Philosophie sei, mit etwas derartig Simplem zu beginnen, dass es nicht der Rede wert erscheine, und mit etwas so Paradoxem aufzuhören, dass niemand es glauben wolle. Ein Zyniker würde dazu sagen, dass ein Denker wohl kaum in die Geschichtsbücher eingehen wird, wenn er nur konstatiert, was ohnehin auf der Hand liegt. Manche Philosophen jedoch haben sich gegen die Tradition gesträubt und behauptet, dass sich die Instinkte, die sich im Alltagsleben als nützlich erweisen, sehr gut für die Lösung der großen Fragen des Lebens eignen. Diese Philosophen verdienen ihren Platz in der Geschichte, weil ihre Begründung, warum man sich an das Offensichtliche halten soll, alles andere als banal ist.

Der erste Meister im Philosophieren auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes war der Schotte Thomas Reid, der 1710 in Strachan als Spross einer illustren Familie geboren wurde. Sein Bruder Alexander war Leibarzt von König Charles I., und sein Großonkel James Gregory erfand das Spiegelteleskop. Thomas entstammte einer langen Linie von presbyterianischen Priestern und folgte dieser Familientradition, nachdem er am Marischal College in Aberdeen Philosophie studiert hatte. Als Prediger schlug er seine Gemeinde zwar nicht gerade in Bann, errang aber mit seiner vernünftigen, unaufdringlichen Art ihren Respekt und ihre Bewunderung. James McCosh, der die Geschichte der schottischen Philosophie erforschte, schrieb 1875 über Reid:

»Er ist in jeder Hinsicht ein Schotte der echten Art: klug, vorsichtig, nach außen hin ruhig, aber innerlich doch mit einem reichen Quell von Gefühlen und begeisterungsfähig; nicht witzig, aber mit einem stillen Sinn für Humor.« In diesen »Quell von Gefühlen« konnte man blicken, wenn Reid in seiner Kirche das Sakrament vollzog. Häufig vergoss er Tränen, wenn er von Christi Liebe sprach.

Neben seinen religiösen Aufgaben fühlte sich Reid verpflichtet, den philosophischen Instinkt des einfachen Mannes zu verteidigen. Die Lektüre der skeptischen Philosophie seines Landsmanns David Hume entsetzte ihn. Laut Hume können wir nicht sicher sein, dass ein bestimmtes Ereignis ein anderes verursacht, dass die Naturgesetze immer auf die gleiche Art wirken oder dass es unabhängig von unseren Sinneseindrücken so etwas wie eine äußere Welt gibt. Im Jahr 1752 übernahm Reid am King's College in Aberdeen eine Professur für Philosophie und machte sich daran, die auf gesundem Menschenverstand gegründeten Überzeugungen, die Hume verworfen hatte, wieder in ihr Recht zu setzen.

In Aberdeen und später an der Universität Glasgow begründete Reids verborgenes Talent als Lehrer schließlich die so genannte Schottische Schule, eine Richtung der Philosophie im Namen des *common sense*. Einer seiner Schüler schrieb:

»An seinem Vortrag und der Art des Unterrichts war nichts besonders Anziehendes. Nur selten, wenn überhaupt, erlaubte er sich die Leidenschaft des unvorbereiteten Vortrags; auch seine Art des Vorlesens zielte nicht darauf, die Wirkung dessen, was er zu Papier gebracht hatte, zu erhöhen. So jedoch war die Einfachheit und Klarheit seines Stils, der Ernst und die Autorität seines Charakters und das allgemeine Interesse seiner jungen Zuhörer an den Lehren, die er darlegte, dass ihm von den zahlreichen Zuhörern, an die sich seine Vorträge richteten, stets die stillste und respektvollste Aufmerksamkeit zuteil wurde.«

Reid ermunterte seine Schüler oft dazu, ihrem Instinkt zu vertrauen, wenn es um die Suche nach der Wahrheit ging. Die auf gesundem Menschenverstand beruhenden Überzeugungen, behauptete er, ließen sich aufgrund unserer Natur als menschliche Wesen nicht unterdrücken (oder, um es mit heutigen Begriffen zu sagen, weil wir sie »verinnerlicht« haben). Der Einzelne könne sich zwar seiner Intuition widersetzen, räumte er ein, aber nicht ohne in psychische Konflikte zu geraten.

Dies mag weitgehend zutreffen, aber es bedeutet nicht, dass Überzeugungen, die einen solchen psychischen Konflikt verursachen, nicht richtig sind. Manche Menschen, die von ihren Zeitgenossen für verrückt gehalten wurden (und manchmal tatsächlich verrückt waren wie zum Beispiel der Philosoph Friedrich Nietzsche), wurden später als Genies anerkannt. Und Hume erlitt eine Art Nervenzusammenbruch, als er seine skeptizistischen Thesen formulierte. Zur Verteidigung von Reids Auffassung ist jedoch zu sagen, dass es intuitiv plausibel erscheint, dass Überzeugungen, die zu einem Nervenzusammenbruch führen, vermutlich weniger wahr sind als solche, die uns gesund bleiben lassen. Die menschliche Gattung hätte nicht überlebt, wenn unser Instinkt vollkommen idiotisch wäre. Im Großen und Ganzen bringen sie uns dazu, vernünftig zu handeln: Der gesunde Menschenverstand wehrt sich entschieden dagegen, dass wir von einer Klippe in eine Schlangengrube oder ein Lagerfeuer springen. Andererseits wäre eine Neigung zum philosophischen Skeptizismus unseren Vorfahren nicht sehr gut bekommen, wenn sie etwa beim Anblick eines hungrigen Löwen erst einmal die Frage erörtert hätten, ob der Löwe tatsächlich existiert, anstatt vor ihm Reißaus zu nehmen.

Reid hätte unser Verhalten gegenüber Löwen als gutes Beispiel für den uns innewohnenden gesunden Menschenverstand angesehen. Und er meinte, er sei meist an dem zu erkennen, worin alle Völker übereinstimmen. Leider wird das, was mancherorts als »gesunder Menschenverstand« gilt, nicht

automatisch überall so gesehen. Die Vorstellung davon ist oft weniger von der menschlichen Natur geprägt als von den Sitten und Überzeugungen einer bestimmten Kultur zu einer bestimmten Zeit. Die Stammesgesellschaft der Fang im vormodernen Äquatorialguinea hielt es für selbstverständlich, dass man sich den Geist und die Stärke seines Feindes aneignen könne, indem man ihn verspeist.

Was den gesunden Menschenverstand ausmacht, kann sich durch die Zeitläufe ändern. Die Ethik-Lehrbücher für Philosophiestudenten zu Beginn des 20. Jahrhunderts enthielten oft ein Anfangskapitel über die auf »gesundem Menschenverstand« beruhende Ansicht, moralische Werte seien objektive Tatsachen. Auch die heutigen Lehrbücher enthalten ein solches Einführungskapitel, nur dass diese Ansicht jetzt lautet, ethische Fragen seien eine Sache der subjektiven Meinung. Ob eine bestimmte Überzeugung wirklich Teil der menschlichen Natur ist, lasse sich nur klären, wenn man herausfände, ob alle Menschen zu allen Zeiten wirklich diese Überzeugung geteilt haben. Und selbst dann noch könnten in der Zukunft manche Menschen anderer Auffassung sein. In früheren Zeiten hat uns der gesunde Menschenverstand weisgemacht, Insekten würden aus Schmutzpartikeln entstehen, der menschliche Körper könne einer Geschwindigkeit, wie sie von Dampflokomotiven erzeugt wird, nicht standhalten, und die Erde sei eine flache Scheibe im Mittelpunkt des Universums.

Reid behauptete zwar auch, dass zwei auf gesundem Menschenverstand beruhende Überzeugungen niemals im Widerspruch stehen könnten, aber nicht immer liegen die Dinge so einfach. Diejenigen Leute, die für eine Wirtschaft nach »gesundem Menschenverstand« plädieren und deshalb Steuerensenkungen fordern, sind manchmal die gleichen, die sich für ein finanziell besser ausgestattetes öffentliches Verkehrssystem stark machen, weil auch dies dem Gemeinwohl diene. Und weil eben der gesunde Menschenverstand der Grund ist, weshalb sie

in diesem Dilemma stecken, kann er ihnen auch nicht dabei helfen, aus diesem Dilemma wieder herauszufinden.

Inzwischen hat die Menschheit große Fortschritte erlebt, indem sie sich Theorien zu Eigen gemacht hat, die unserem natürlichen Instinkt eigentlich widersprechen, zum Beispiel die Quantentheorie oder die Erkenntnis, dass die Erde nicht flach, sondern kugelförmig ist und die Sonne umkreist, statt von ihr umrundet zu werden. Während der gesunde Menschenverstand bei Fragen der Selbsterhaltung recht gut zu funktionieren scheint, ist er, wenn es um schwerer verständliche Dinge geht, nicht so verlässlich. Zum Beispiel stellte sich der Physiker Erwin Schrödinger (1887 - 1961) einen geschlossenen Behälter vor, in dem sich eine Katze und ein Mechanismus befinden, der – gesteuert vom radioaktiven Zerfall eines Atoms – Zyanidgas freisetzt. Nach der Quantentheorie ist es vollkommen zufällig und kann nicht vorhergesagt werden, ob das Atom zerfällt und somit das Gas freisetzt. Der Zustand bleibt unbestimmt, bis wir den Behälter öffnen und den Inhalt untersuchen. Das bedeutet jedoch, dass bis dahin die bedauernswerte Katze weder tot noch lebendig ist, sondern sich in einem unbestimmten Zustand dazwischen befindet. Für den heutigen menschlichen Geist ist dies schwer zu akzeptieren, aber unseren Nachkommen wird es vielleicht nicht schwerer verständlich erscheinen als die Tatsache, dass die Erde eine Kugel ist.

Reid behauptete ferner, dass das, was wir für bloßen Instinkt halten, nicht notwendigerweise minderwertiger ist als das, was uns die Vernunft sagt. Er erklärte seine Position folgendermaßen:

»Der Skeptiker fragt mich: Wieso glauben Sie an die Existenz des äußeren Gegenstandes, den Sie wahrnehmen? Diesen Glauben, Sir, habe nicht ich hervorgebracht; er ist von der Natur geprägt. Er trägt ihre Züge und ihre Inschrift; und wenn er falsch ist, liegt der Fehler nicht bei mir: Ich habe ihn vertrauensvoll und ohne Hintergedanken angenommen. Die Vernunft, sagt der

Skeptiker, ist der einzige Richter der Wahrheit, und Sie sollten jede Meinung und jeden Glauben verwerfen, der sich nicht auf die Vernunft gründet. Weshalb, Sir, sollte ich mehr an die Kraft der Vernunft als an die der Wahrnehmung glauben? Beide stammen aus derselben Werkstatt, und beide sind vom selben Künstler gefertigt; und wenn er mir ein falsches Stück Ware in die Hand gelegt hat, was sollte ihn daran hindern, mir ein weiteres falsches Stück zu geben?«

In diesem Ton attackierte Reid die Locke'sche Ideenlehre, auf der Humes Skeptizismus teilweise beruhte. John Locke (1632 - 1704) und seine Nachfolger in der empiristischen Tradition behaupteten, dass wir Objekte der äußeren Welt niemals direkt wahrnehmen, sondern nur unsere Ideen oder Eindrücke von ihnen. So ist die Wahrnehmung nach ihrer Auffassung nichts anderes als die geistige Aneignung geistiger Objekte. Da sich alles, was mit Wahrnehmen und Erkennen zu tun hat, in der geistigen Sphäre abspielt, können wir niemals sagen, ob unsere Ideen körperlichen Objekten entsprechen, oder, falls wir es doch können, dann nur deshalb, weil die Objekte selbst auch Ideen sind, wie der Idealist George Berkeley (1685 - 1753) behauptet. Reid erkannte, dass dies bloß ein Problem durch ein anderes gleicher Art ersetzt.

Locke ging von der Frage aus, in welcher Verbindung unser Denken zu den Objekten der Welt in Verbindung steht, aber er löst diese Frage nur dadurch, dass er das neue Problem aufwirft, welche Verbindung zwischen unserem Denken und den Objekten des Denkens besteht. Nun, da die Geschichte der Philosophie vor uns ausgebreitet liegt, erkennen wir, dass die Art und Weise, wie dieses zweite Problem formuliert und behandelt wurde, verdächtig dem ersten Problem ähnelt. Laut Reid jedoch stellt uns das zweite Problem vor ein noch größeres Rätsel. Lockes Theorie könnte unser Verständnis nur befördern, wenn die Ideen, die er als neue Objekte der Wahrnehmung einführt,

weniger verschwommen wären als die alten – das heißt, wenn sie gewöhnliche körperliche Objekte wären.

Man braucht Lockes oft sehr anspruchsvolle Werke nicht gelesen zu haben, um zu erahnen, dass dies nicht der Fall ist. Es ist einfacher und entspricht dem gesunden Menschenverstand gewiss mehr, wenn wir annehmen, dass wir eher eine Wahrnehmung, auch wenn sie unzuverlässig ist, von körperlichen Objekten haben als eine Wahrnehmung von Ideen, die wiederum mit diesen Objekten verknüpft sein mögen oder auch nicht. Wilhelm von Ockham hätte gesagt, geistige Objekte ins Spiel zu bringen vermehrt nur unnötigerweise die Entitäten. Die Einführung geistiger Objekte verschafft unserem Wissen auch keine sicherere Grundlage, denn Locke hat ein Nullsummen-Spiel aufgestellt, das zum Skeptizismus führt: Je sicherer wir uns der Objekte des Wissens sind, desto weniger sicher können wir uns der Bedeutung dieses Wissens sein. Anders gesagt: Wir können uns zwar sicher sein, dass wir unsere Ideen wahrnehmen, aber wir können uns dann immer noch nicht sicher sein, dass diese Ideen in irgendeinem Bezug zu der äußeren Welt stehen. Und wenn diese Theorie keine bessere Grundlage hat als die vom gesunden Menschenverstand vorgegebene Alternative, ist, was Reid angeht, unsere Entscheidung zwischen Instinkt und Skeptizismus einfach.

Die Stärke von Reids Argumentation liegt weniger darin, dass sie die Vorstellung allgemein anerkannter Überzeugungen stützt, als dass sie die Beweislast jenen aufbürdet, die sie zurückweisen. So lautet ein altes Philosophen-Bonmot: »Jede Schlussfolgerung ist die Widerlegung ihrer Prämissen.« Je absurder unsere Schlussfolgerungen, desto mehr stellt dies die Grundlagen in Zweifel, auf denen sie beruhen – selbst wenn diese Grundlagen in dem Moment vernünftig und unumstritten erschienen, als wir von ihnen ausgehend zu argumentieren begannen. Wenn unsere auf dem gesunden Menschenverstand beruhenden Überzeugungen uns am sichersten erscheinen, dann

ist es doppelt schwierig, sie aufzugeben, denn sie sind überzeugender als jedes Argument, das uns dazu bringen könnte, sie in Zweifel zu ziehen. Wir müssen daher unseren Glauben an die äußere Welt nicht rechtfertigen – was nach Reid einer starken Rechtfertigung bedarf, ist vielmehr die lächerlich klingende Vorstellung, die Wirklichkeit könnte eine Illusion sein.

Diesen Punkt griff der englische Philosoph G. E. Moore (1873 - 1958) Anfang des 20. Jahrhunderts auf. Berühmt wurde Moores Satz, dass eine skeptizistische Behauptung, wonach er keine Hände habe, niemals so überzeugend sein könne wie der augenscheinliche Beweis für die Existenz seiner Hände, wenn er sie sich vor die Augen halte.

Zumindest vor einem warnte uns Reid: Wenn wir uns mit unseren Überzeugungen vom gesunden Menschenverstand entfernen wollen, sollten wir uns versichern, dass wir bei diesem Betrug an unseren Instinkten etwas erhalten, das gleichwertig ist. Vier Jahrhunderte zuvor hatte Wilhelm von Ockham geraten, nur dann auf komplizierte Erklärungen zurückzugreifen, wenn dadurch etwas besser erklärt werden kann. In ähnlichem Sinn schlägt Reid vor, nur dann den gesunden Menschenverstand außer Acht zu lassen, wenn die Alternative eindeutig zwingender ist als das, was unser ursprünglicher Instinkt uns nahe legt.

Überzeugungen auf der Grundlage des gesunden Menschenverstandes müssen stets ernst genommen werden, und sei es auch nur deswegen, weil man sonst kaum jemanden von ihrem Gegenteil überzeugen kann. Gibt es eine Theorie – womöglich schon seit langer Zeit –, die unsere Erfahrungen angemessen zu erklären scheint, dann sind wir zu Recht argwöhnisch gegenüber Behauptungen, die ihr widersprechen. Stellen wir fest, dass unsere Überzeugungen allzu schnell und allzu leicht umgestoßen werden, regt sich in uns womöglich Argwohn. Denn wenn Belege zuhauf angeführt werden, die gegen unsere intuitive Sichtweise sprechen, stellt sich eine ganz andere Frage: Wenn die neue Theorie so prägnant, so gut begründet und so eindeutig

richtig ist, wie haben wir dann um Himmels willen so beschränkt sein können, an unseren bisherigen Überzeugungen festzuhalten, ganz zu schweigen davon, dass wir sie für einen Ausdruck von gesundem Menschenverstand gehalten haben? Man könnte sagen: Je überzeugender eine neue, strittige Theorie ist, desto besser muss die Erklärung dafür sein, weshalb wir bislang das Gegenteil davon geglaubt haben.

Nehmen wir zum Beispiel die neue Lehrmeinung, wonach der Genuss von Alkohol gut für den Menschen sei. Die Gesundheitsorganisation Bandolier trug die Ergebnisse von weltweit durchgeführten medizinischen Tests zusammen und erhielt auf diese Weise die größtmögliche Bewertungsgrundlage. Im Januar 2000 veröffentlichte die Organisation, basierend auf den genannten Untersuchungen, einen Zehn-Punkte-Katalog zur gesunden Lebensführung. Nummer fünf dieser Empfehlungen lautet wie folgt:

»Trinken Sie regelmäßig Alkohol. Es spielt dabei wahrscheinlich keine Rolle, welche Art von Alkohol es ist, aber es sollte in etwa der Menge von zwei Gläsern Wein oder zwei Gläsern Bier pro Tag entsprechen. Ein Tag ohne Alkoholgenuss schadet jedoch nicht. Betrachten Sie Alkohol als Medizin.«

Jahrzehntelang hat man uns beigebracht, Alkohol als Gift anzusehen. Diese intuitive Ansicht bestätigte sich jedes Mal, wenn wir von einem an Leberzirrhose erkrankten Alkoholiker hörten, ganz zu schweigen davon, wenn uns ein Kater plagte. Schon ein kleines Glas Wodka, sagten die Ärzte, könne Tausende von Gehirnzellen zerstören. Diejenigen, die nun zu moderatem Trinken raten, versuchen jedoch nicht, dies zu leugnen, und sie hätten sich das Hohngelächter der gesamten Ärzteschaft eingehandelt, wenn sie die gesundheitsschädlichen Folgen einer ausufernden Zecherei abgestritten hätten. Sie behaupten vielmehr, dass der Alkohol für den Menschen dennoch gut ist, auch wenn unsere auf gesundem Menschenverstand beruhende Ansicht über den Dämon Alkohol zutrifft. Würden

sie nicht wie wir alle die Ansicht vertreten, dass exzessiver Alkoholgenuss schädliche Wirkungen nach sich zieht, würden wir keinen Grund sehen, ihre Meinung zu teilen, dass kleinere Alkoholmengen durchaus förderlich sein können. Zwei Flaschen Wodka zu trinken kann auch nach ihrer Auffassung einen Menschen umbringen; nur dass dies eher mit einer Überdosis Paracetamol anstatt mit einer Überdosis Arsen zu vergleichen ist.

Wir erhalten auch eine plausible Erklärung, weshalb die positiven Wirkungen des Trinkens bisher unbemerkt geblieben sind: weil man sie nur erkennen kann, wenn man dazu umfangreiche Untersuchungen verschiedener Fälle durchführt, die sich auf biochemische Forschungen stützen – etwas, das einem Durchschnittsmenschen, der sich nur an seinem gesunden Menschenverstand orientiert, nicht zur Verfügung steht.

Zur Bekräftigung ihrer Behauptung mussten die Forscher zeigen, dass die bisherige Ansicht über das Trinken angesichts der verfügbaren Forschungsergebnisse durchaus vernünftig war. Dies stärkt zwar kein Gegenargument gegen eine auf gesundem Menschenverstand beruhende Ansicht, verleiht ihm aber Plausibilität – und genau dies ist die Qualität, worin, wie Thomas Reid glaubte, unser Instinkt nicht zu übertreffen ist. Vielleicht werden wir in Zukunft ja feststellen, dass viele der Überzeugungen, die wir für unwiderlegbar halten, in Wirklichkeit falsch sind, aber sollte jemand behaupten, dass Heroinabhängigkeit psychologisch vorteilhaft oder eine stabile Ehe dem Wohlbefinden von Kindern nicht zuträglich sei, liegt die Beweislast bei diesen Revolutionären und nicht bei den Traditionalisten.

14 Rousseaus Vertrag

Aus Fiktion und Phantasie lernen

Die Welt um uns herum und die Philosophie stehen nicht immer im Einklang, wenn es darum geht, klares Denken einfacher zu machen. Manchmal scheitern wir bei der Suche nach den Grundlagen bestimmter Werte und Institutionen. Unsere Errungenschaften sind vielleicht bloß Zufallsprodukte und in gewissem Maß irrational.

In englischen Gerichtssälen sieht man Männer und Frauen, die Perücken und Roben tragen, um dadurch die Macht des »Gesetzes« und des »Gemeinwohls« zu demonstrieren und zu rechtfertigen, dass sie irgendwelche Übeltäter ihrer Freiheit berauben. Es ist dort von heiligen Gesetzen und Vorschriften die Rede, aber eigentlich fällt im Gericht eine Gruppe von Individuen ein Urteil über jemand anderen und verhängt über ihn zum Zwecke der Bestrafung körperliche Gewalt in Form von Gefängnishaft. Doch das Rechtssystem würde unterhöhlt werden, wenn man dies deutlich machen würde – deshalb die Perücken und Roben und die Rede von der »Gerechtigkeit«.

»Kraft des ihm verliehenen Amtes« nimmt uns der Finanzbeamte einen Teil unserer Einkünfte weg und händigt ihn – zumindest in England – »der Regierung Ihrer Majestät« aus. Da wir in dieser Angelegenheit keine Wahl haben, besteht eigentlich kein großer Unterschied, ob uns unser Einkommen mittels offizieller Formblätter abgeknöpft wird, auf denen staatliche Stempel prangen, oder ob eine Bande von Schurken mit Knüppeln in der Hand in unser Haus eindringt und die Herausgabe des Geldes verlangt. Es wäre aufwändiger und würde gewiss nicht sehr zivilisiert aussehen, würde man die Steuern auf diese Weise eintreiben. Wenn wir nicht verrückt werden und

daran festhalten wollen, dass unsere Institutionen uns nützlich sind, müssen wir so tun, als wäre ihre Grundlage eine ganz andere – als beruhten unsere Institutionen und Werte zum Beispiel auf göttlichem Willen oder den Naturgesetzen.

Die Dinge so zu sehen hat gewiss einiges für sich. Andernfalls wäre es kaum möglich zu leben. Das bedeutet nicht, dass die Tatsachen aus Verlegenheit unter den Teppich gekehrt werden sollen. Einzuräumen, dass wir in unserem Handeln einer reinen Fiktion folgen, heißt ja nicht, dass die eine Fiktion so gut ist wie jede andere. Physiker zum Beispiel arbeiten an einem Modell, wonach Quarks und Elektronen Elementarteilchen sind, aber das hält sie nicht davon ab, nach noch kleineren Bestandteilen der Materie zu suchen. Zwar gelten ihre Theorien über Quarks und Elektronen nur vorläufig, aber sie sind das Ergebnis einer langen und schwierigen Arbeit und erklären das Universum besser, als es vor diesen Theorien möglich gewesen war. Genau genommen war jeder einzelne Schritt in der Entwicklung unserer wichtigsten Fiktionen genauso schwer erkämpft wie bei der Suche nach der Wahrheit.

Der französische Philosoph Jean-Jacques Rousseau zum Beispiel trug dazu bei, den Gedanken des »Gesellschaftsvertrags« zu entwickeln, mit dem die Rechte und Pflichten der Bürger und ihrer Regierungen geregelt werden sollen. Durch diesen Gesellschaftsvertrag gibt das Individuum bestimmte Freiheiten auf – zum Beispiel die, sein gesamtes Einkommen für sich zu behalten –, um im Gegenzug vom Staat gewisse Leistungen zu erhalten, etwa den Schutz des Eigentums durch die Polizei. Der Gesellschaftsvertrag ist in keinem Museum und keiner Bibliothek zu finden, und es gibt niemanden, der sich an seine Unterzeichnung erinnern könnte. Aber nichtsdestoweniger bildet er allein als Idee die Grundlage dessen, was wir von unserer Regierung erwarten und was diese von uns erwartet.

Der 1712 in Genf geborene Jean-Jacques Rousseau wurde zu einem der einflussreichsten Denker der Aufklärung. Seine

Mutter starb im Kindbett, und er wurde von seinem Vater aufgezogen, einem Uhrmacher, der seinen gesellschaftlichen Aufstieg durch die Einheirat in die höheren Klassen sichtlich genoss. Dieser hartherzige und ausschweifend lebende Mensch kümmerte sich wenig um seinen Sohn und schenkte ihm offenbar kaum Zuneigung. In seinen Schriften trat Jean-Jacques Rousseau später entschieden für eine liebevolle Erziehung von Kindern ein, aber seine eigenen Kinder erfuhren eine noch schlechtere Behandlung als er selbst.

Als er zehn Jahre alt war, zog sein Vater während eines Streits den Degen und musste daraufhin aus Genf fliehen, um nicht eingekerkert zu werden. Den Sohn ließ er bei der Familie seines Schwagers zurück, die nicht gerade freudig für die nächsten sechs Jahre seine Erziehung übernahm. Im Alter von 16 Jahren nahm Rousseau Reißaus, um sich bei wohlhabenden Familien in Italien zu verdingen. Nach dem Tod eines seiner Herren wurde er des Diebstahls bezichtigt, worauf er dieses Vergehen einem Dienstmädchen in die Schuhe schob, das dementsprechend bestraft wurde. Rousseau scheint deswegen kein schlechtes Gewissen gehabt zu haben. Später erklärte er, er habe für dieses Mädchen so große Zuneigung empfunden, dass sie ihm, als man ihn verhörte, als Erste in den Sinn gekommen sei.

In Savoyen trat er zum Katholizismus über und fand in Madame de Warens eine Gönnerin, deren Sekretär und Liebhaber er wurde. Obgleich er behauptete, ihre lose Moral verabscheut zu haben, war die hochkultivierte Frau ihm eine nützliche Lehrerin. In den acht Jahren, die er mit ihr verbrachte, lernte Rousseau viel über Philosophie, Literatur und Musik. Als Madame de Warens seiner überdrüssig wurde, war er bereits entschlossen, sein Glück bei den jungen Radikalen von Paris zu suchen.

Bald nach seiner Ankunft 1741 lernte er Thérèse Le Vasseur kennen, eine schlichte, ungebildete Wäscherin. Sie schlossen eine lang andauernde Beziehung, aus der fünf Kinder hervor-

gingen – die Rousseau alle ins Findelhaus gab. Dennoch hatte er die Stirn zu behaupten: »Ich weiß aus ganzem Herzen, dass kein Vater so zärtlich ist, wie ich es gewesen wäre.« Ein Freund des Malers Delacroix beobachtete einmal, wie Rousseau in den Tuileries spazieren ging, als ihm ein Junge versehentlich einen Ball zwischen die Beine schoss. Der selbst ernannte Verteidiger der Unschuldigen geriet in Rage und wollte das Kind mit dem Spazierstock verprügeln. Seinen charakterlichen Fehlern zum Trotz erzielte Rousseau mit seinen Opern Erfolg und fand Zugang zur Welt der Gebildeten, nachdem er sich zu Beginn der Vierzigerjahre des 18. Jahrhunderts mit Denis Diderot (1713 - 1784) und anderen Philosophen *der Encyclopédie* angefreundet hatte. Bald wurde er der herausragendste dieser Bilderstürmer, der Entschiedenste im Disput und der Talentierteste in der Prosa.

Rousseaus frühe politische Gedanken waren das Produkt einer »Erleuchtung«, die ihm auf dem Weg von Paris nach Vincennes widerfuhr. Er befand sich gerade auf dem Weg zu Diderot, der in Vincennes wegen seiner Angriffe auf die etablierte Religion eine Haftstrafe verbüßte. Plötzlich kam Rousseau der Gedanke, dass der Fortschritt der modernen Zeit den Menschen nicht erhöht, sondern ihn korrumpiert habe. Wir seien nicht gefallene Wesen, wie es in der katholischen Doktrin heißt, sondern genau das Gegenteil. Im »Zustand der Natur«, der der Zivilisation vorausging, so Rousseau, ist der Mensch ein »edler Wilder« gewesen, glücklich und gut. Seit dieser Zeit haben »künstliche« Zwänge, die die Gesellschaft unseren Freiheiten auferlegt, immer mehr Unglück in die Welt gebracht. Anstatt unsere Freiheit zu vergrößern, haben die Künste und Wissenschaften nur die Unterdrückung durch den Staat verstärkt.

Dem englischen Philosophen Thomas Hobbes (1588 bis 1679) war das Leben im Naturzustand noch als »einsam, arm, schmutzig, brutal und kurz« erschienen. Rousseau räumte zwar ein, dass es einsam gewesen sei, hielt aber dagegen, alles

Unglück habe seinen Anfang genommen, als die Menschen begannen zusammenzuleben. Die Bande der Zuneigung, die sich entwickelten, als Mann und Frau ein gemeinsames Heim teilten, trugen seiner Meinung nach bereits den Keim von Eifersucht und Missgunst in sich. Und dies wiederum ist auf die »zivilierte« Vorstellung von Privateigentum zurückzuführen, die durch den Schutz des individuellen Besitzes künstlich die materielle Ungleichheit zwischen Reich und Arm besiegelt. Aber auch die Reichen sind nicht glücklich, denn ihre materialistischen Werte bewirken, dass sie nie mit dem zufrieden sind, was sie haben. Damit aber haben wir unsere natürlichen Rechte für unechte zivilisierte Rechte unter den Bedingungen eines betrügerischen Gesellschaftsvertrags eingetauscht.

In seinem Meisterwerk von 1762, dem *Gesellschaftsvertrag*, forderte Rousseau eine Neuformulierung dieser Vereinbarung. »Der Mensch wird frei geboren, und überall ist er in Ketten«, lautet der Einleitungssatz. In einer besseren Gesellschaft, behauptet Rousseau, würde sich der Mensch nicht furchtsam dem Gesetz unterwerfen, sondern gern das Recht auf alles, was ihm begehrenswert erscheint, zugunsten der wahren Freiheit aufgeben. Diese besteht darin, im Einklang mit jenen Gesetzen zu handeln, die das Volk sich selbst gegeben hat, nicht nach denen, die ihm von den Mächtigen aufgezwungen wurden.

Diese Gesetze sind nicht Ausdruck des Willens eines Einzelnen – denn der Wille eines Menschen kann mit demjenigen eines anderen in Konflikt stehen –, sondern des *allgemeinen* Willens, den das Volk als Gesellschaft zum Ausdruck bringt. Der allgemeine Wille soll nicht den Interessen der wenigen, sondern denen der vielen dienen, und er kann zuweilen mit dem Willen eines Einzelnen kollidieren. Den Rechten, die wir dadurch aufgeben, sollten wir jedoch nicht nachtrauern, weil unumschränkte Freiheit zwangsläufig zur Herrschaft des Stärksten führe – eben das, was Rousseau durch die Aufkündigung des alten Gesellschaftsvertrags abzuschaffen suchte.

Obleich der Gesellschaftsvertrag der neuen Republik künstlich und nicht weniger eine Fiktion sei als sein Vorgänger, sei er legitimiert durch die Zustimmung seiner »Unterzeichner« und durch seinen Beitrag zum Glück aller. Jede Regierung, die eine solche Freiheit nicht garantiert, bricht das Abkommen und verwirkt damit ihr Recht zu herrschen – ein Gedanke, auf den sich sowohl die amerikanische als auch die Französische Revolution bezogen.

Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776 erinnert an einen zwischen zwei Parteien geschlossenen Vertrag – in diesem Fall zwischen den Bürgern und den Herrschern. Wenn sich ein Einzelner »weigert«, den Vertrag zu unterzeichnen, indem er das Gesetz bricht, bedeutet das zudem, dass er seinen Begierden freien Lauf lässt und nicht vernünftig handelt: Nur seine Bestrafung macht ihm bewusst, was er wirklich will. Die Bestrafung unter dem Gesellschaftsvertrag ist daher ein Mittel, »das Volk zu zwingen, frei zu sein«. So gesehen ist der Gesellschaftsvertrag eine Fiktion, die jedoch auf der Wahrheit unserer Wünsche beruht.

Für Rousseau ist aber damit die Fiktion des Gesellschaftsvertrags noch nicht ausgeschöpft, denn er glaubte, dass der allgemeine Wille auch fehlgehen könne. Seiner Ansicht nach sind die meisten Menschen dumm und brauchen deshalb einen weisen Führer, der sie in Richtung ihrer wahren Interessen lenkt. Das ist der prekärste Punkt, denn er bedeutet eine Kehrtwendung in Rousseaus Denken: Wenn wir uns nicht vollständig der Natur überlassen können, müssen wir uns gänzlich dem Staat ausliefern. Um die Wirkung und den Gehorsam der Bürger gegenüber ihrer »wahren« Natur zu steigern – fuhr Rousseau fort –, kann es dem Führer sogar nützen, wenn er sich auf den göttlichen Willen beruft. Man weiß inzwischen, dass solche staatlichen Systeme düstere Kapitel in der Geschichte geschrieben haben – Rousseau ging es aber nicht darum, eine

Utopie zu predigen, sondern eine realistische Möglichkeit zu finden, wie sich das menschliche Dasein verbessern ließe.

Zumindest nach seiner Vorstellung entwarf er nützliche Fiktionen, keine Hirngespinnste. Natürlich berufen sich heutzutage unsere Regierungen auf etwas Ähnliches wie den göttlichen Willen, obschon die meisten unserer Mitbürger keine Dummköpfe sind. Politiker behaupten mit stolzgeschwellter Brust, sie seien die Diener des Volkes und von ihm beauftragt, seinen Willen mit den Mitteln der Demokratie umzusetzen. Manchmal halten sie an dieser Farce selbst dann noch fest, wenn die öffentliche Meinung eindeutig gegen sie gerichtet ist, doch bei den Wahlen hat der Bürger die Möglichkeit zu entscheiden, ob die Politiker den Vertrag gebrochen haben oder nicht.

Anfälle von Paranoia führten dazu, dass Rousseau jedermann misstraute, außer seiner Thérèse. Die beiden heirateten 1768. Rousseau behauptete zwar, Thérèse nie geliebt zu haben, doch angesichts der vielen Widersprüche in seinem Leben und Denken kann man das nicht allzu ernst nehmen. Rousseau war ein Heuchler, aber wenn Heuchelei jemanden als Lehrer disqualifizierte, würde nie etwas gelehrt werden. Zwar trugen seine egalitären ethischen Ansichten – wonach sich das Individuum »mit all seinen Rechten dem Ganzen der Gemeinschaft überantworten« sollte – unter anderem zur Entwicklung der totalitären Schreckensherrschaft des Nationalsozialismus und Stalinismus bei, andererseits aber prägte der gleichsam gesetzliche Status des Gesellschaftsvertrags auch die Grundzüge der späteren Demokratien.

Die Gefahren, die in Rousseaus Denken liegen, wurden erkennbar, als man begann, seine Fiktion wörtlich zu nehmen. Wäre der Gesellschaftsvertrag ein imaginäres Mittel zu einem bestimmten Zweck geblieben (demjenigen, die Freiheit zu sichern), hätte viel Leid vermieden werden können. Aber zu viele Revolutionäre nahmen diesen Vertrag als Zweck an sich – und glaubten dabei vielleicht, dass sich die Menschen

tatsächlich danach sehnten, sich vollständig einer Autorität zu unterwerfen. Der Gesellschaftsvertrag war eine Idee von solch verführerischer Kraft, dass sie gar nicht anders konnten. Deshalb gilt es, nicht nur die Realität genauer zu betrachten, sondern auch unsere Fiktionen mit dem Respekt zu behandeln, die sie *als Fiktionen* verdienen – und das wertzuschätzen, was sie für uns leisten, ohne etwas zu verlangen, was sie nie versprochen haben.

15 Kants Brille

Der Mensch im Zentrum des Universums

Hi-Fi-Begeisterte nehmen Unterschiede im Klang von Musikaufnahmen wahr, die weniger geschulte Ohren überhaupt nicht bemerken. Sie widmen dem Kauf von Verstärkern und Lautsprechersystemen, die einen möglichst originalgetreuen Klang hervorbringen, viel Zeit und geben eine Menge Geld dafür aus. Doch selbst die modernste Hi-Fi-Anlage ist nicht vollkommen. Irgendwo im Laufe des Prozesses von der Aufnahme bis zur Wiedergabe schleichen sich Unreinheiten ein, die auch noch der nächsten Generation von Elektronikherstellern einen Markt garantieren. Doch vielleicht ist die Audiotechnik irgendwann so ausgefeilt, dass die einzigen Einschränkungen, die der Fan hinnehmen muss, nicht mehr auf seine Stereoanlage zurückzuführen sind, sondern auf das menschliche Ohr selbst.

An diesem Punkt wird der Philosoph etwas über Hi-Fi-Anlagen zu sagen haben. Was das Ohr einer kristallklaren Aufnahme hinzufügt oder wegnimmt, ergibt keine Differenz in der Qualität, sondern in der Art. Wir hören die Klänge so, wie wir sie hören, weil unsere Ohren einen ganz bestimmten Aufbau haben. Ein Wesen mit einem anderen Ohr – eine Fledermaus zum Beispiel – hört vielleicht die Dinge ganz anders, weil sein Gehör andere Frequenzen wahrnimmt als unseres. Die Gehörgänge mit ihrem unterschiedlichen Aufbau haben Einfluss darauf, wie etwas für das betreffende Wesen klingt – so wie verschiedene Kameras verschiedene Fotos erzeugen. Wenn wir eine Melodie beschreiben, die wir gehört haben, beschreiben wir nicht nur den Klang, sondern auch etwas von der Art, wie das menschliche Gehör funktioniert. Wir können nicht anders, denn wir können nur auf unsere Art hören. Da dies für all unsere

Sinne gilt, ist unsere Art und Weise, die Welt zu verstehen, zum Teil durch unsere Fähigkeiten bedingt, wie wir zu diesem Verständnis gelangen.

Unsere Wahrnehmung ist nicht rein passiv – wir sitzen nicht einfach da und nehmen etwas auf. Immer wenn wir etwas schmecken oder einen Klang hören, tun wir auch aktiv etwas. Unser Gehirn ist so daran gewöhnt, die Welt zu ordnen und zu bearbeiten, dass wir es gar nicht bemerken. Die Welt wahrnehmen heißt, sie zu verändern. Dies war die zentrale Erkenntnis Immanuel Kants. Der englische Philosoph John Locke, der im 17. Jahrhundert lebte, hatte bekanntermaßen erklärt, der menschliche Geist sei bei seiner Geburt eine Tabula rasa – eine blanken Tafel, auf der die Welt ihre Spuren hinterlässt, indem wir lernen und älter werden. Dieser Gedanke hatte zu der skeptischen Philosophie Humes geführt, nach dem das Wissen, das wir von Geburt an besitzen, trivial ist und sich nur auf sich selbst bezieht, während bedeutsame Erkenntnisse nur durch Erfahrung und Beobachtung gewonnen werden können. Die Suche nach wesentlichen Erkenntnissen, die allein durch Denken gewonnen werden können, war jedoch noch nicht zu Ende. Kant äußerte als Erster den Verdacht, dass Humes Blick vielleicht ein Rest angeborenen Wissens verborgen geblieben sei.

Kant wurde 1724 im ostpreußischen Königsberg geboren. Sein Vater war Sattler und stammte, so behauptete Kant, von schottischen Einwanderern ab. Seine Mutter, eine ungebildete, aber hochintelligente Frau, war Deutsche. Die Familie lebte nach den Geboten eines strengen Pietismus, der ein einfaches Leben und die Einhaltung moralischer Gesetze vorschrieb. 1740 immatrikulierte sich Kant als Student der Theologie an der Universität von Königsberg. Sein erstes Buch, ein Werk über Physik, begann er mit 20 Jahren. Als es ihm sechs Jahre später nicht gelang, eine Stellung an der Universität zu erhalten, war er gezwungen, sich als Hauslehrer für wohlhabende Familien zu verdingen. Dies blieb er 15 Jahre lang, wobei er keineswegs unglücklich war.

Auf diese Weise erhielt er Zugang zur städtischen Gesellschaft und Gelegenheit zu (für seine Verhältnisse) exotischen Reisen. Sein weitester Ausflug führte ihn in die Stadt Arnsdorf, die knapp 100 Kilometer entfernt war. Viel mehr als durch Reisen erweiterte Kant durch Lektüre seinen Horizont.

Obwohl durch eine deformierte Brust geschwächt und nur anderthalb Meter groß, war er im Hörsaal eine Sensation. Er war ein ungekünstelter, ausgesprochen engagierter Redner und flocht in seinen Vortrag Scherze und literarische Anspielungen ein. Dabei dozierte er über die verschiedensten Themen, von Newton'scher Physik über Geografie bis hin zur Feuerwerkskunst, und bekam dafür reichlich öffentliche Anerkennung. Als man ihm eine Professur für Poetik an der Berliner Universität anbot, lehnte er ab, weil er das sesshafte Leben in seiner Heimatstadt inzwischen vorzog. Sein Friede aber war bereits gestört durch die Scharen junger Philosophen und Regierungsbeamter, die nach Königsberg pilgerten, um ihn zu hören. Dennoch gelang es ihm, auch weiterhin seine gesunde Lebensweise beizubehalten. Täglich unternahm er seine kräftigenden Spaziergänge, und zwar so pünktlich, dass die Leute ihre Uhr danach stellen konnten. Seine Lieblingsstraße wurde später in Erinnerung an ihn »Philosophenweg« genannt. Nur einmal bemerkten sie, dass er nicht auftauchte. Rousseaus *Emile*, so erklärte er dazu, sei so fesselnd gewesen, dass er zu Hause habe bleiben müssen, um das Buch zu Ende zu lesen.

1755 kehrte Kant an die Universität Königsberg zurück, um seinen Abschluss zu machen. Im Jahr darauf begann er, dort Vorlesungen zu halten; gleichzeitig fühlte er sich durch die Lektüre der Philosophie David Humes zu schöpferischer Arbeit gedrängt. Dessen Werk, sagte er, habe ihn aus seinem »dogmatischen Schlummer« erweckt. 1781 trat Kant mit einer neuen Philosophie in die Öffentlichkeit, die er »transzendente Kritik« nannte. Wie so vielen Philosophen machten auch ihm gegensätzliche religiöse Anschauungen schwer zu schaffen.

Nach dem Erscheinen seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* im Jahr 1793 – in dem die traditionelle christliche Lehre infrage gestellt wird – verbot ihm König Friedrich Wilhelm II., über religiöse Themen zu schreiben und Vorlesungen zu halten. Kant gehorchte dem Befehl, zumindest bis zum Tod des Königs. Doch zu dieser Zeit war er bereits ein alter Mann, und mit seiner Gesundheit ging es bergab. So zog er sich bald darauf zurück, um sein Werk zu überarbeiten und neu herauszugeben. 1804 starb er. Auf seinem Grabstein ist die Inschrift zu lesen: »Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« – die beiden Dinge, die, wie er schrieb, »das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [erfüllen], je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt«.

Kant wollte einen neuen Weg zwischen den beiden Richtungen der Philosophie des 18. Jahrhunderts einschlagen. Die Rationalisten auf der einen Seite waren der Ansicht, die Vernunft könne die Welt auch ohne die Hilfe der Sinne erkennen, während die Empiristen auf der anderen Seite dagegenhielten, jede Erkenntnis müsse fest in der Erfahrung gegründet sein. Beide Anschauungen haben ihre Schwächen – durch bloße Vernunft gewonnene Erkenntnis kann unzweifelhaft wahr sein, sagt aber wenig darüber aus, wie die Welt ist. Empirische Erkenntnis kann dagegen viel über die Welt sagen, opfert dafür aber die Gewissheit.

Kants Bemühungen bewirkten nichts Geringeres als eine philosophische Revolution. Während die Philosophen zuvor entweder von Gegenständen oder von unserer Wahrnehmung derselben gesprochen hatten, stellte Kant fest, dass die Mittel, beide zusammenzuführen, von außerordentlicher Bedeutung sind. Die Metaphysik – der Versuch, über das Wesen der Wirklichkeit zu philosophieren – hatte sich Kant zufolge in die völlig falsche Richtung entwickelt. Deshalb habe Hume sie angreifen können. Hume hatte behauptet, die sinnliche Welt sei

ausschließlich durch die Sinne zu erkennen. Vor ihm und seit Platon hatten die Philosophen hingegen die Ansicht vertreten, der Verstand könne Teile der Wirklichkeit erkennen, zu denen die Sinne niemals vordringen könnten, zum Beispiel die Seele, das Wesen Gottes und das Universum als Ganzes.

Kant lehnte dieses Denken als »mystisch« ab und setzte an seine Stelle eine neue Metaphysik. Zwar bleibt so die Tatsache, dass wir Gegenstände mit den Sinnen wahrnehmen, seine These, aber es ist ein Irrtum zu glauben, dass unsere Augen und Ohren sie uns so übermitteln, wie sie wirklich sind. Alles, was wir wahrnehmen und begreifen, ist zuvor von den Sinnen verarbeitet worden. Ihre Mittlerrolle gibt den Erfahrungen eine Qualität, die nicht selbst Teil der wahrgenommenen Gegenstände ist.

Jeder Gegenstand, den wir wahrnehmen, befindet sich an einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit; Raum und Zeit aber vermitteln sich uns durch Erfahrung, denn wir nehmen niemals Gegenstände außerhalb von Raum und Zeit wahr. Bei konkreten Gegenständen wie Äpfeln könnten wir zu dem allgemeinen Begriff von »Apfel« kommen, wenn wir die Sorten Granny Smith und Cox' Orange sehen. Den Begriff des Raums hingegen abstrahieren wir nicht von Beispielen in der Welt, denn alles, wovon wir Raum abstrahieren könnten, setzt bereits einen Raum voraus. Wenn wir nicht schon wüssten, was Raum ist, und in Kategorien des Raums dächten, könnten wir nicht über einen Gegenstand sagen, er befinde sich »an einem bestimmten Platz« oder »über« oder »unter« etwas anderem. Selbst wenn ich mir den Raum leer vorstellen kann, bin ich nicht in der Lage, mir etwas darin vorzustellen, ohne mir auch Raum vorzustellen. Solche »Formen« unserer Erfahrung müssen in unserer Anschauung enthalten und uns bekannt sein, bevor wir zum ersten Mal die Augen öffnen. Es ist, als ob wir von Raum und Zeit gefärbte Brillen trügen, die wir niemals ablegen könnten.

Kant meinte, es gebe verschiedene Arten – zwölf, um genau zu sein –, wie der Verstand die Erfahrung ordnet. Die wichtigste ist

die Annahme von Ursache und Wirkung, der zufolge alles, was geschieht, das Ergebnis eines vorhergehenden Ereignisses ist, welches seine Eigenschaften bestimmt. Kant ist der Ansicht, dass der Versuch, diese allgemeinen Kategorien auf Gegenstände jenseits unserer Erfahrung anzuwenden, zur Nutzlosigkeit der traditionellen Metaphysik geführt habe. Ein Beispiel hierfür sei der irrtümliche »Beweis« der Existenz Gottes, nach dem er als der ursprüngliche Beweger gelte – die Ursache, die selbst keine Ursache mehr habe, auf die aber alles Geschehen zurückgeführt werden könne. Die Existenz eines ursprünglichen Bewegers kann nicht nachgewiesen werden, aber der Versuch, sie zu widerlegen, ist ebenso müßig. Es sei besser, solche Spekulationen zu unterlassen und die Hoffnung auf transzendente Wahrheiten aufzugeben.

Während wir nach Platon von Geburt an Gegenstände erkennen (auch wenn es sehr schwierig ist, sie aus der Tiefe unseres Bewusstseins heraufzuholen), kennen wir nach Kant von Geburt an die Form, die die Wirklichkeit annimmt. Die Empiristen hatten behauptet, jedes angeborene Wissen müsse zwangsläufig banal oder tautologisch sein, aber Kant zufolge ist unser Wissen weder das eine noch das andere, denn der Mensch verfügt über verschiedene Mittel, seine Erfahrungen zu verarbeiten. Die Eigenschaften unserer Augen und Ohren sind so zufällig wie die Welt, die sie wahrnehmen.

Eine weitere Konsequenz der Sichtweise Kants ist, dass das wahre Wesen der Gegenstände unbekannt bleibt. Unsere Erkenntnis mag auf Dinge an sich oder *noumena*, wie Kant sie nennt, zielen, aber das den Gegenständen eigentümliche Wesen können wir nicht erkennen. Wenn wir zum Beispiel einen Garten betrachten, sehen wir ihn nicht, wie er wirklich ist, sondern bekommen einen Eindruck, den unsere Augen herausgefiltert haben, sodass wir den Anblick genießen können. Eine Arbeitsbiene sieht den Garten wahrscheinlich vollkommen anders – da ihre Augen ultraviolettes Licht wahrnehmen –, aber

auch dieses Insekt kennt den Garten nicht, wie er an sich ist. Aufgrund der Vermittlung durch unsere Sinne lernen wir Gegenstände nie so kennen, wie sie an sich sind, bevor sie wahrgenommen werden, sondern nur eine menschliche Version von ihnen. Der Besitz dieser verarbeitenden Sinne macht Erkenntnis möglich, doch mit allen Sinnen ist diese Einschränkung verbunden. Die menschliche Erkenntnis vollzieht sich nicht in einem Garten Eden, in dem sie Zugang zu ungetrübten Wahrheiten hat. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir die Welt nicht verstehen können, sondern nur, dass alle Erkenntnis durch die Vermittlung gefärbt ist. Jede andere Form der Wahrnehmung würde ähnlichen Beschränkungen unterliegen.

Eine Konsequenz hieraus ist, jede Vorstellung von einer Erkenntnis ad acta zu legen, die frei ist von Ambivalenz und Vorurteil. Wir können die Welt nicht sehen, »wie sie wirklich ist«. So weit aber ging Kant nicht. Ihm zufolge gibt es vielmehr verschiedene Grade von Reinheit in unserer Erkenntnis der Welt. So sagte er zum Beispiel, ein richtiger Begriff von ästhetischer Schönheit beschränke sich auf die Beurteilung der reinen Form eines Gegenstands – das heißt eine Beurteilung, die nur von dem rein ästhetischen Interesse und keinem anderen getragen wird. Dies führt zu der seltsamen Schlussfolgerung, dass ein Mann nicht in erster Linie an die Schönheit einer Frau denkt, wenn er sie sexuell attraktiv findet.

Moralisch tugendhaftes Handeln wiederum beruht auf reinem, kühlem Pflichtbewusstsein und nicht auf einem Gefühl – zum Beispiel dass es recht nett ist, alten Damen über die Straße zu helfen. Doch Kants Vorliebe für »reine« Motive hat keine moralischen Gründe. Vielmehr bestimmt er, was moralisches Verhalten ist, indem er sich auf die reinsten der menschlichen Fähigkeiten beruft: die Rationalität. In unseren Beziehungen zu anderen Menschen bedeutet dies Gehorsam gegenüber allgemein gültigen Pflichten, die nicht durch persönliche Vorlieben getrübt sind. Jedoch Ockhams Rasiermesser anzuwenden und

die einfachste Behauptung aufzustellen, legt nahe, dass eine Methode rationaler ist als eine andere und nicht moralischer.

Kant setzt ausgesprochen hohe Maßstäbe, wenn er der menschlichen Wahrnehmung unterstellt, sie sei zwangsläufig verzerrt. Es ist, so Kant, ein Fehler zu hoffen, dass wir die Welt sehen können, wie sie wirklich und wahrhaftig ist, unbefleckt von menschlichen Kategorien, aber dann wäre es besser, sie nicht als von uns »befleckt« zu denken. Kant drückt sich zwar nicht in dieser Weise aus, doch seine Darstellung impliziert dies. Kant ist häufig versucht, Dinge an sich nicht einfach als Dinge an sich zu sehen, sondern als strahlende und höchst begehrenswerte Juwelen reiner Wahrheit. Folglich ist sein Werk geprägt von einer Spannung zwischen der Reinheit, die wir nie erreichen können, und dem Versuch, sich dieser Reinheit anzunähern. Vielleicht hat er seine obersten Prinzipien verraten, indem er sich detailliert der Vermittlung zwischen unseren Sinnen und der Welt widmete. Denn es ist fraglich, ob unsere vermittelnden Fähigkeiten nicht auch Dinge an sich sind, die uns grundsätzlich unerreichbar bleiben.

Allerdings ist die Tatsache, dass unsere Erkenntnis immer durch unser jeweils besonderes Wesen geprägt ist, keine Entschuldigung dafür, die Dinge so zu nehmen, wie sie kommen, und sie nicht zu hinterfragen. Wenn wir zum Beispiel einen neuen Popsong hören und ihn gut oder schlecht finden, ist unser Urteil von dem Kontext beeinflusst, in dem wir ihn hören, von dem Image der Band und ihren vorherigen Songs, und nicht nur von der Qualität dieses Songs selbst. Zu einer klareren Einschätzung gelangen wir, wenn wir uns den Song in verschiedenen Umgebungen anhören – weil zum Beispiel manche Songs besser in einen Nachtclub passen als ins Wohnzimmer – und dem Haarschnitt, der Kleidung und den Ansichten der Musiker keine Beachtung schenken. Wir können kein völlig objektives Urteil fällen – weil der Song immer in einem Kontext gehört wird –, aber die Umgebung zu verändern kann aufschlussreich

sein. Das Drumherum der Musik kann auch, wie beim Punk und bei Heavy Metal, genauso wichtig sein wie das Stück selbst. Solchen Bands zuzuhören, wenn man nur ein Ohr für die Harmonie hat, wird ihnen nicht gerecht. Wenn es um Geschmacksfragen dieser Art geht, ist Kants wesentliches Argument so bedeutsam wie immer: Reine Erkenntnis ist bloß reine *menschliche* Erkenntnis, und die Untersuchung unserer Fähigkeiten ist zur Erforschung der Natur der Dinge mindestens ebenso wertvoll wie ein Studium der Welt selbst.

16 Benthams Kalkül

Mathematik als Leitfaden der Moral

Eine am 3. Oktober 1995 von CNN und der Zeitung *USA Today* durchgeführte Meinungsumfrage ergab, dass 56 Prozent der Amerikaner glaubten, O. J. Simpson habe seine Frau Nicole und ihren Freund Ronald Goldman umgebracht. Das Gericht erklärte ihn jedoch bekanntlich für »nicht schuldig«. Unabhängig davon, ob Simpson tatsächlich schuldig ist oder nicht, hätte eine Verurteilung möglicherweise Straßenkrawalle ausgelöst. Da es hierbei auch Tote hätte geben können, muss man wohl froh sein über Simpsons Freispruch, vorausgesetzt, er verübt keine weiteren Straftaten. Stellen wir uns aber einmal eine andere Wendung der Ereignisse vor: Dem Gericht sei in letzter Minute ein zwingender Beweis für Simpsons Schuld präsentiert worden. Doch gerade in dem Augenblick, da über den Schuldspruch abgestimmt werden soll, erfährt das Gericht, dass eine Gruppe bewaffneter Fanatiker – womit ich nicht die Polizei von Los Angeles meine – bereit sei, die Stadt in ein Chaos zu stürzen, sollte Simpson verurteilt werden.

Die Geschworenen haben zwar die Pflicht, entsprechend der Wahrheit das Urteil zu fällen, aber haben sie nicht gleichfalls die Pflicht, den Tod Unschuldiger zu verhindern, sofern dies in ihrer Macht liegt? Die Antwort auf dieses moralische Dilemma hängt davon ab, ob »richtiges Handeln« richtig ohne Rücksicht auf die Folgen ist. Um es anders auszudrücken: Sie hängt davon ab, ob Moral ein Selbstzweck ist oder lediglich ein Mittel, um die Welt zu verbessern. Utilitaristische Ethiker glauben, grob gesprochen, das Letztere. Für einen Utilitaristen ist das Dilemma der Geschworenen leicht zu lösen. Für ihn ist es lediglich eine mathematische Frage, und auf dieser Grundlage ist es zweifellos

besser, für den Freispruch und gegen tödliche Folgen zu optieren, als Simpson zu verurteilen und zahlreiche Todesopfer in Kauf zu nehmen.

Der erste Utilitarist war Jeremy Bentham, der 1748 als Spross einer Anwaltsfamilie in London geboren wurde. Er studierte in Oxford und wurde ebenfalls Anwalt. Sein Vater hoffte, dass er Lord Chancellor werden würde, aber Bentham übte den Juristenberuf nie aus, da nach seiner Meinung im Rechtssystem der »Dämon der Rechtsverdrehung« herrsche. Daher zog er die Theorie der Praxis vor und beschäftigte sich mit dem Geist des Rechts als mit jenem Recht, wie die Anwälte es kennen. Sein Ansatz war, die moralischen Grundlagen der Gesetze zu erforschen, denen wir unterworfen sind. Diese Grundlage, so fand er heraus, sei ihre Nützlichkeit. Und diese Nützlichkeit definierte er als »die Eigenschaft eines Gegenstands, durch die er Freude, Gutes und Glück hervorruft oder Unheil, Leiden, Böses oder Unglück verhindert«. Seine Parole, die von späteren Utilitaristen in verschiedener Form aufgenommen wurde, lautete: »das größtmögliche Glück für die größtmögliche Zahl«.

Gemessen an diesem Kriterium, entdeckte Bentham, waren viele Institutionen mangelhaft. So richtete sich seine Polemik gegen die etablierte Kirche, Missbräuche der britischen Verfassung und ein ineffizientes Strafsystem. Aus Enttäuschung über Letzteres ersann er 1785 in Russland sein berühmtes »Panoptikum«, eine neue Art von Gefängnis, das kreisrund angelegt ist und in dem die Wächter in der Mitte die Gefangenen beobachten können, ohne selbst gesehen zu werden. Allerdings gelang es Bentham nicht, seine Idee an Katharina die Große zu verkaufen, deren Nachfolger statt eines Panoptikums Salzminen für die Gefangenen bevorzugten. Doch dies hielt ihn nicht davon ab, seine Idee weitere 20 Jahre lang unter großem finanziellen Einsatz anzupreisen, wenn auch vergeblich.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts stießen Bentham und seine Vorstellungen auf mehr Resonanz. Nach der Niederlage Napo-

leons im Jahr 1815 benötigten die Länder Europas einen Rechtsberater für ihre neuen Verfassungen. In dieser Zeit machten sich russische, deutsche und spanische Juristen Benthams Ratschläge zunutze. Doch sein Einfluss auf die Gesetzgebung erstreckte sich darüber hinaus bis nach Südamerika und in die Vereinigten Staaten, wo ihm die Präsidenten Adams und Madison Gehör schenkten. Als er 1832 starb, wurde sein Leichnam mumifiziert, mit seiner Kleidung versehen und seinem Wunsch entsprechend in einem Glaskasten im Londoner University College zur Schau gestellt. Er ist dort heute noch zu sehen.

Das utilitaristische Ideal regte zwar die Phantasie der Politiker an, aber Benthams Methode, es zu erreichen, war nicht weniger exzentrisch als sein Panoptikum. Sowohl die Gesetzgebung einer Regierung als auch das Handeln des Einzelnen sollten dem »hedonistischen Kalkül« unterworfen werden. Das Glück oder Unglück, das für den Einzelnen daraus erwuchs, wurde quantifiziert und dann mit der Zahl derjenigen multipliziert, die von den Folgen – positiv oder negativ – betroffen waren. Wenn die Folgen insgesamt eher gut als schlecht waren und mit anderen Mitteln kein besseres Ergebnis erzielt werden konnte, dann war das Gesetz beziehungsweise das Handeln recht und billig. Das hedonistische Kalkül stellte eine Methode zur Lösung sämtlicher moralischer Aporien durch einfache Addition oder Subtraktion dar. Benthams Moralsystem kannte keinen anderen Gott als den der Nützlichkeit. Moralische Redlichkeit bedeutete, einen bestimmten Zustand herbeizuführen, bestimmte Eigenschaften zu maximieren, und nicht, Pflichten zu erfüllen oder Gottheiten zu gehorchen. Die Nützlichkeit selbst lässt sich jedoch unterschiedlich definieren. Was sie ist, darüber müssen wir uns Klarheit verschaffen, bevor wir in die Welt hinausgehen und die Nützlichkeit maximieren. Benthams Definition war hedonistischer Art: »Glück« ist gleichzusetzen mit Lust. Alle Menschen, sagte er, suchen, wo immer möglich, die Lust und vermeiden Leid. Deshalb ist das moralisch richtig, was die meisten Men-

schen glücklich macht oder ihnen die meiste Lust verschafft. Doch Bentham selbst führte ein einfaches Leben, arbeitete schwer und folgte strikten moralischen Grundsätzen. Er scheint seine hedonistischen Wünsche gestillt zu haben, indem er bis zu zwölf Stunden am Tag an einer Reform des Rechts arbeitete. Vielleicht geriet er dabei in einen Rauschzustand, was jedoch nicht sehr wahrscheinlich ist. Benthams Lebensstil legt eher die Vermutung nahe, dass Lust eine zu enge Definition von Glück ist. Erst John Stuart Mill (1806 - 1873), der Sohn von Benthams Schüler James Mill, lieferte eine klarere Definition. Auch er sprach zwar von Glück und Lust, unterschied aber zwischen höheren und niederen Formen der Lust, wobei zu den Ersteren womöglich auch die Ziele zählten, die Bentham verfolgte.

Was auch immer die Menschen anstreben – das heißt, welche Währung auch immer für die Berechnung verwendet wird –, moralisches Handeln muss darauf gerichtet sein, die Welt besser zu machen, indem man dieses Zahlungsmittel maximiert. Angesichts dessen kann man sich nur schwer vorstellen, dass »das Richtige tun« darin bestehen könnte, die Welt schlechter zu machen. Benthams Rechnerei ist nichts weiter als ein mechanischer Prozess, bei dem die guten Folgen gegen die schlechten abgewogen werden. Auf diese Weise, so hoffte er, ist garantiert, dass niemand mehr hilflos vor einem moralischen Dilemma steht. Sicher, es mag schwierig sein, die Folgen von Gesetzen und Handlungen vorherzusagen, aber es wird ja auch nicht behauptet, dass Moral etwas Einfaches ist. »Das Bestmögliche für die größtmögliche Zahl von Menschen« zu erreichen ist ein äußerst hoch gestecktes Ziel und eine immense Aufgabe.

Der unzweifelhaft nichtutilitaristische Philosoph Immanuel Kant meinte, dass das »Sollen das Können voraussetzt«, und das heißt, dass es keine moralische Pflicht gibt, etwas zu tun, wozu man nicht in der Lage ist. Vom utilitaristischen Standpunkt aus betrachtet, können die unvollkommenen Menschen den bestmöglichen Zustand – in dem jeder Bürger glücklich ist –

vielleicht nicht erreichen, aber deshalb ist dieser Zustand nicht weniger erstrebenswert. Vielleicht führen wir eine verlorene Schlacht, wenn wir versuchen, das Glück zu maximieren. In diesem Fall, so würde der Utilitarist sagen, ist das schlicht und einfach Pech. Solange es ein Tun gibt, das zu mehr Nützlichem – oder zu weniger Leiden – führt als alles andere, was man tun könnte, ist man zu Ersterem verpflichtet, um das allgemeine Gute zu bewahren und zu steigern.

Auch wenn die Umstände noch so schrecklich sind, bietet das utilitaristische Kalkül immer noch Möglichkeiten zu erkennen, wie man handeln soll. Da dieses Kalkül aber vielseitig anwendbar ist, kann man moralischen Fragen kaum ausweichen. Egal, was man tut, es besteht die Wahrscheinlichkeit, dass es moralisch falsch ist, denn es wird immer irgendwo in der Dritten Welt ein Waisenkind geben, dem man gerade in diesem Augenblick etwas zu essen schicken könnte. Und wenn man dies tut, gibt es zwangsläufig irgendwo noch ein anderes hungerndes Kind oder andere Menschen, die dringender Hilfe brauchen. Selbst ein Heiliger würde angesichts solcher Forderungen früher oder später einen moralischen Zusammenbruch erleiden. In diesem Fall aber würde das moralische Kalkül nahe legen, dass es keine besonders gute Idee ist, immer moralisch zu handeln, und das Ergebnis würde neu berechnet werden, sodass es zulässig ist, auch weniger als den besten Zustand anzustreben.

Mit demselben Kunststück wird auch dem Vorwurf begegnet, man könne nicht erwarten, dass sich die Menschen von einem »kalten« Kalkül statt von »warmen« Gefühlen leiten lassen. Wenn Sie Ihrem Ehemann ein Geburtstagsgeschenk überreichen, geht er davon aus, dass Sie es aus Liebe tun. Wenn Sie ihm aber erklären, dass »etwas zu schenken die soziale Nützlichkeit maximiert«, wird er Sie sicher fragen, was Sie mit seiner richtigen Frau gemacht haben. Um ein anderes Beispiel zu nennen: Wenn sich eine Regierung nicht entscheiden kann, ob sie den Opfern eines Erdbebens Hilfe schicken soll, führt dies

wahrscheinlich zu mehr unnötigen Todesfällen, als wenn man sofort Hilfskonvois losschicken und sich erst danach die Frage stellen würde. Sollte es so sein, dass es manchmal zu einem besseren Zustand führt, wenn man sein Handeln durch »warme« Gefühle statt durch nüchternes Kalkül leiten lässt, dann wird eine rasche Rechnung ergeben, dass es Situationen gibt, bei denen der Rechner abgeschaltet werden sollte. In dieser Weise weicht der Utilitarist meistens der gegen ihn erhobenen Kritik aus. Immer wenn sein Vorgehen in dem Verdacht steht, nicht gerade die besten Ergebnisse zu erzielen, definiert er seine Ziele neu, und das Problem ist erledigt.

Ein schwierigeres Problem besteht darin, dass die Summen, die für die utilitaristische Rechnung gebraucht werden, immer schief sind, weil Gut und Schlecht objektiv nicht zu quantifizieren sind. Wie viel Leiden ist zum Beispiel ein Diebstahl wert? Die Hälfte des Leidens, das einer erduldet, der einen Finger verliert? Hundert Insektenstiche? Und lässt sich der Tod eines Menschen wirklich gegen eine bestimmte Menge kleinerer Leiden aufrechnen? Kann man die Lust und das Leiden eines Menschen mit denen eines anderen vergleichen? Dies führt zu einem weiteren Vorwurf: In der utilitaristischen Rechnung ist nichts heilig. Der Utilitarismus kennt nichts Absolutes. Es gibt kein Tabu, und potenziell ist alles je nach den Umständen erlaubt.

In seinem Werk *Utilitarianism: For and Against* (1973) stellte der englische Philosoph Bernard Williams (geb. 1929) ein Gedankenexperiment an, um diese Schwierigkeiten deutlich zu machen. Stellen Sie sich vor, Sie würden durch ein Land wandern, für das der Menschenrechtsbericht nicht gerade positiv ausfällt. Sie kommen in ein Dorf auf einer Urwaldlichtung, wo gerade ein Exekutionskommando auf zehn entsetzte Bauern zielt. Der Hauptmann des Kommandos sieht Sie näher kommen und zögert, den Schießbefehl zu erteilen, weil er nicht will, dass ein Fremder Zeuge dieser Hinrichtung wird. Sie fragen ihn, was

hier vor sich geht, und er erklärt Ihnen, die Dorfbewohner stünden in dem Verdacht, einen Oppositionsführer zu beherbergen, den er zur Strecke bringen solle. Bislang hätten sie sich geweigert, den Aufenthaltsort des Dissidenten preiszugeben, aber er stelle sich vor, dass sie ihre Meinung ändern würden, wenn zehn von ihnen erschossen würden. Er sagt auch, dies sei kein ungewöhnliches Vorgehen, aber da Sie Gast in seinem Land seien, werde er in diesem Fall eine Ausnahme machen. Er werde die zehn Dorfbewohner verschonen, allerdings unter der Bedingung, dass Sie selbst einen der Bewohner töten. Außerdem versichert er Ihnen, seine Leute würden Sie umgehend erschießen und obendrein die Dorfbewohner töten, wenn Sie versuchten, den Helden zu spielen.

Sie sind ohne eigenes Verschulden in diese Situation geraten und werden dennoch aufgefordert, einen Mord zu begehen. Dies ist ein schwieriges moralisches Dilemma, doch es ist leicht zu lösen, wenn man eine utilitaristische Rechnung aufstellt. Da der Tod eines Einzelnen weniger Leid verursacht als der von zehn Menschen, dürfen Sie in diesem Fall nicht nur einen unschuldigen Mann erschießen, sondern müssen es sogar tun, und Sie handeln sich moralische Vorwürfe ein, wenn Sie es unterlassen. Es mag ungerecht erscheinen, dass Sie aufgefordert werden, die Verantwortung für den Tod von zehn Dorfbewohnern zu übernehmen, wo Sie doch ohne eigenes Wollen in diese Situation geraten sind, aber das ist, wie ein Utilitarist wieder sagen würde, nun einmal Pech.

Die Entscheidung, ob Sie in diesem Fall schießen oder nicht, wäre wahrscheinlich leichter, wenn Sie vor der Wahl stünden, ein anstatt hundert, tausend oder gar zehntausend unschuldige Leben zu opfern. Das Beispiel zwingt uns zuzugeben, dass wir bereit sind, ein Leben gegen ein anderes abzuwägen. Und wenn wir das nicht zugeben, kann der Utilitarist einfach die Zahlen weiter erhöhen, bis wir aufgeben und anerkennen, dass der Grundsatz, der verbietet, einem anderen das Leben zu nehmen,

keine moralische Absolutheit hat. Damit haben wir dann auch konzidiert, dass die Leiden und Freuden verschiedener Menschen schließlich doch gegeneinander gestellt werden können. Doch sich absoluter moralischer Normen zu entledigen ist nicht ganz einfach.

Utilitaristen haben nicht nur die Pflicht, Unglück und Schaden zu vermeiden, sondern auch, das Glück zu befördern. Dies wird aber zum Problem, wenn verschiedene Menschen unterschiedlich definieren, was dies ist, besonders wenn die Freude des einen das Leiden des anderen bedeutet. Sagen wir einmal, eine aus 500 Personen bestehende Gruppe des Ku-Klux-Klan wolle unbedingt ihren Jahrestag im traditionellen Stil feiern. Am liebsten würden sie jemanden lynchen, aber sie leben in einem US-Bundesstaat, in dem es die Todesstrafe gibt, mit der sie angesichts eines so scheußlichen Verbrechens zweifellos rechnen müssten. Also begnügen sie sich damit, einen unschuldigen Menschen zu teeren und zu federn. Die Lust, die sie dabei empfunden hätten, so berichten sie vor Gericht, sei unbeschreiblich gewesen. Sie hätten es so sehr genossen, dass es den Preis wert sei, den sie nun zu zahlen hätten, Bentham's hedonistischem Kalkül zufolge ist da etwas dran. Unter dem Strich überwiegt das Vergnügen der 500 Täter das Leiden ihres Opfers. Obwohl man aus utilitaristischer Sicht nicht leugnen kann, dass das Verbrechen seinen Preis wert war, würden nur wenige einen solchen Handel gutheißen.

Allem Anschein nach müssen an einem bestimmten Punkt absolute moralische Werte in das utilitaristische System eingebaut werden. Wenn wir über die Folgen unseres Handelns nachdenken, ist der ethische Charakter dieses Handelns selbst ein integraler Bestandteil des Zustands, den wir herbeiführen. Den Partner zu belügen, um einen Ehebruch zu verheimlichen, mag beispielsweise seinem Glück dienen, aber die Beziehung wird darunter leiden. Mithilfe von Drogen einen Weltrekord im Sport zu brechen, ohne dabei ertappt zu werden, macht vielleicht

weltberühmt und in gewissem Sinne glücklich. Aber dieser Ruhm ist wertlos, weil man nie vergessen kann, dass man einen Betrug begangen hat. Moralische Größen wie Ehrlichkeit oder Menschenrechte müssen bei einer ethischen Abwägung neben Glück und Lust mit einbezogen werden, denn wahres Glück können wir nicht auf Kosten unseres moralischen Selbstwertgefühls erlangen.

17 Hegels Dialektik

Das Erkennen der Wahrheit im Widerspruch

Wie Oscar Wilde feststellte, ist die Wahrheit selten rein und nie einfach. Wenn zwei einander widersprechende Ansichten aufeinander prallen, kommt es selten vor, dass man die eine oder die andere vollkommen richtig oder vollkommen falsch findet. Mit ermüdender Regelmäßigkeit besteht die Wahrheit in einem Streit aus Teilen von beiden Seiten. Vielleicht wird eines Tages einmal in den Abendnachrichten zu hören sein: »Spitzenphilosophen an der Universität Cambridge haben ... DIE ANTWORT ... gefunden, und, tja, sie ist ein bisschen von beidem.« Zu lernen, in dieser Weise zu geben und zu nehmen, macht uns vielleicht zu besseren Menschen, aber unseren Wunsch nach Absolutheit befriedigt das nicht.

Wenn wir nach der »Wahrheit« streben, wollen wir nicht das Beste aus einer verworrenen Aufgabe machen, sondern wir hoffen, das Ganze in all seiner schwarzweißen Pracht zu bekommen. Ohne es sofort zu merken, bekommen wir das manchmal tatsächlich – doch immer nur zeitweise. Wenn sich zwei Länder um eine Grenze streiten, finden sie vielleicht am Ende einen Kompromiss hinsichtlich des strittigen Gebiets. Dieser Grenzverlauf wird in unterzeichneten Verträgen formell festgehalten und taucht in neu gedruckten Atlanten auf. Doch es vergehen nur wenige Jahre, bis diese Grenze zum Gegenstand einer neuen Auseinandersetzung wird. Das Ganze beginnt von vorn, und die einst klare Wahrheit wird nebulös.

Dem Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel zufolge ist dieser Kreislauf auch in der Geschichte unseres Wissens deutlich erkennbar. Einer Überzeugung, einem Denkgebäude oder einer Lebensweise steht plötzlich das Gegenteil gegenüber, und

aus ihrem Kampf entsteht etwas, das die besten Elemente beider enthält. Früher oder später stößt diese Synthese ebenfalls auf ihr Gegenteil und wird so zu einem weiteren Meilenstein in der fortlaufenden Reihe kultureller Auseinandersetzungen, die die Triebkraft der Menschheitsgeschichte sind. Hegel nannte diesen Prozess »Dialektik«. Ihr Ziel sei die vollkommene Freiheit.

Hegel wurde 1770 in Stuttgart als Sohn eines Finanzbeamten geboren und verbrachte ein relativ ruhiges Leben. Die unerhörteste apokryphe Geschichte, die ihm zugeschrieben wird, ist die, dass er eines Sonntagmorgens aus Sympathie mit dem Geist der Französischen Revolution einen »Freiheitsbaum« gepflanzt haben soll. Doch er lebte in einer Zeit großer Ereignisse und schwor einmal, ein Gewehr zu nehmen und Napoleon nach Paris zu folgen, wenn er auch nur die geringste Hoffnung auf Erfolg für den Kaiser sähe. Er musste nicht so weit reisen, obwohl nichts darauf hinweist, dass Hegel zur Waffe gegriffen hätte, als Napoleon in Preußen einmarschierte. Der Philosoph war im Gegenteil zu sehr damit beschäftigt, eine Arbeit rechtzeitig abzuliefern, um 1806 den Sieg seines Helden in Jena zu feiern.

Für sein wichtigstes Werk, die *Phänomenologie des Geistes*, hatte er einen beträchtlichen Vorschuss erhalten, der mit harten Strafklauseln verbunden war für den Fall, dass er das Manuskript nicht bis zum 13. Oktober ablieferte. Die Franzosen marschierten genau an diesem Tag in Jena ein, und Hegel hatte Glück, dass das einzige Exemplar seines Opus magnum inmitten des Chaos unversehrt bei seinem Verleger eintraf. Weniger Glück hatte er, als die nun folgende »Schreckensherrschaft« in Jena die Schließung der Universität erzwang und er seine Stelle als Professor verlor.

Vielleicht wirkten sich diese Erfahrungen auf seine politischen Neigungen aus, denn in seinen späteren Jahren wurde er zu einem überzeugten preußischen Patrioten. Hegel war der Auffassung, Napoleon habe in seiner rückständigen Heimat moderne, rational verfasste Institutionen eingeführt, und betonte

später, Deutschland habe sich im Laufe seines Lebens verändert. Er behauptete sogar, sein Land habe sich der wahren Freiheit mehr angenähert als jeder andere Staat in der Geschichte. Die Vertreter der preußischen Monarchie waren über diese Einschätzung vielleicht ebenso überrascht, wie ein moderner Historiker es sein würde, aber die herrschenden Klassen dankten Hegel für seinen Beifall, und so konnte sich der Philosoph gegen Ende seines Lebens der Förderung durch hochrangige Regierungsbeamte erfreuen. Er wurde faktisch zum Staatsphilosophen Preußens, und der deutsche Nationalismus geht zum Teil auch auf ihn zurück.

Es gibt Philosophiestudenten, die an ihr Fach mit der Absicht herangehen, ihre vorgefertigten Ideen zu untermauern, statt sie kritisch zu durchleuchten und neue kennen zu lernen. Nur wenige sind darin so erfolgreich wie Hegel. Den mystischen Ideen seiner Jugend eine Form zu geben nimmt einen großen Teil seines Werks ein. Solche Ideen waren die Einheit des Universums und die Überzeugung, dass nur die Welt in ihrer Ganzheit als wirklich real bezeichnet werden kann. Die einzelnen Bestandteile der Welt existieren für ihn nur in Beziehung zum Ganzen, und das allmähliche Erkennen dieser Abhängigkeit führt uns dazu, die Welt als einzige, vollkommene Einheit zu verstehen. Da wir selbst Teil des Universums sind, ist der Mensch das Mittel, durch das sich die Welt ihrer selbst bewusst wird.

In der Aufklärung war die Bedeutung des Menschen in den Hintergrund gedrängt worden, und Hegels Zeitgenossen griffen seine Ideen begierig auf, da sie die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens wiederherzustellen versprachen. Viele Denker der Aufklärung wollten der Religion eine vernünftige Grundlage geben, sie aber nicht unbedingt durch die Vernunft ersetzen. Zu ihnen zählte auch Hegel, obwohl er der Ansicht war, die Religion sei der Vernunft untergeordnet. Die Religion, meinte er, bringe dieselben Wahrheiten wie die Vernunft zum Aus-

druck, allerdings durch Gleichnisse anstatt unmittelbar durch den Verstand. Je mehr wir uns jedoch dem absoluten Geist nähern, so Hegel, umso mehr sind wir in der Lage zu denken, was wir zuvor nur fühlen konnten, sodass wir der Mythen, Allegorien und Symbole nicht mehr bedürfen. Dies sei das Privileg einer Kultur, die mit der Philosophie in Einklang stehe wie die alten Griechen mit der Ästhetik.

Doch nicht alle ließen sich von dieser Ansicht beeindrucken. Hegels großer Zeitgenosse, der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), bezeichnete ihn als »platten, geistlosen, ekelhaft-widerlichen, unwissenden Scharlatan« und missbilligte seinen Einfluss auf junge Schüler. Um diesen Einfluss zu unterminieren, hielt Schopenhauer seine Vorlesungen zur selben Zeit wie sein Rivale, sah sich jedoch gezwungen, sie vom Stundenplan zu nehmen, als niemand in seinem Hörsaal erschien. Obwohl Hegel ein schlechter Redner war – er hustete und stotterte, um Zeit zu schinden, während er seine umfangreichen Notizen auf der Suche nach dem richtigen Satz durchblätterte –, lockten seine Vorlesungen zahlreiche Zuhörer an. Schopenhauer zog den Kürzeren, und man kann ohne Übertreibung sagen, dass Hegel die Welt im Sturm eroberte.

Da die wichtigsten Gedanken Hegels nicht schwer zu begreifen sind, gewann er trotz der berüchtigten Undurchdringlichkeit seiner Schriften großen Einfluss. Seine Methode, die Dialektik, ist im Kern einfach und kann zur Interpretation persönlicher Erfahrungen ebenso wie zum Verständnis der Geschichte eines Landes verwendet werden. Die Dialektik beruht auf den inneren Widersprüchen oder Gegensätzen, die in allen Bereichen menschlichen Lebens zu finden sind. Hegel behauptete, jeder Fortschritt werde durch einen solchen Konflikt der Gegensätze erreicht. Dessen Lösung bringe die Menschheit vorwärts und auf immer höhere Ebenen bis hin zur Realisierung des absoluten Geistes, der eine vollkommene Einheit darstellt.

Die drei Stadien der Dialektik sind: These, Antithese und Synthese. Die These kann eine Idee sein, eine Haltung, eine Kultur oder eine Bewegung in der Geschichte. Da diese jeweils an sich unvollständig ist, wird sie früher oder später auf ihre Antithese stoßen. Die Teilwahrheiten, die in These und Antithese enthalten sind, werden dann auf einer höheren Ebene in der Synthese verwirklicht, die aus dem Konflikt der beiden entspringt.

Als These kann man sich zum Beispiel einen jungen Rekruten vorstellen, der zum ersten Mal in den Krieg zieht. Während er sich der Front nähert, kann er beim Lärm des Kanonenfeuers seine Angst kaum unter Kontrolle halten. Als er kurz vor einem Nervenzusammenbruch steht, ist seine Scham größer als seine Angst, und die Antithese in diesem Fall ist Unbesonnenheit: In einem Augenblick des Wahnsinns verlässt er die Deckung und stürmt blindlings auf den Feind zu. Wenn er das Glück hat, seine Verletzungen zu überleben und über die Sache nachzudenken, kommt er vielleicht zu der Synthese, die im Mittelweg zwischen Feigheit und Unbesonnenheit liegt – mit einem Wort, zur Tapferkeit: der Fähigkeit, einer Gefahr mit kühlem Kopf zu begegnen und in Ruhe zu überlegen, wann er losstürmen und wann er Deckung suchen soll. Die Freiheit – die »Triebfeder« in Hegels Dialektik – wird von nun an in seinem Handeln besser zum Zuge kommen. Er wird die Fähigkeit besitzen, sich in einer Krise zu beherrschen, eine rationale Entscheidung zu treffen und sich nicht mehr von seinen Leidenschaften beherrschen zu lassen. Der Rekrut verfügte die ganze Zeit schon über das Potenzial der Tapferkeit, aber der Konflikt zwischen seiner Angst und seiner Scham war nötig, damit sie auch tatsächlich zum Ausdruck kommen konnte. Eine moderne Armee würde es sicher vorziehen, dass er diesen speziellen Konflikt schon auf dem Übungsfeld austrägt, und viele Soldaten sind auch dazu in der Lage. Doch Hegel hätte daran sicher Zweifel gehabt, sofern das

Übungsfeld selbst nicht ein gefährlicher, unwirtlicher Ort und die Ausbilder ausgesprochen hart wären.

Die dialektischen Konflikte müssen nicht unbedingt gewalt-
sam ablaufen, obwohl Hegel offenbar das Schlachtfeld zur
Erläuterung seiner Theorie bevorzugte. In vielen Fällen der
Selbsterkenntnis ist es mit heftigem Händeringen getan.
Nehmen wir zum Beispiel einen Homosexuellen, der seine
Neigungen unterdrückt, als These. Die Antithese besteht dann
darin, dass er oder sie feststellt, dass sich sexuelles Verlangen
durch Willenskraft kontrollieren lässt. Der Kampf zwischen
Verlangen und Selbstkontrolle führt zur Synthese, da aus der
Kraft der Selbstbeherrschung die Fähigkeit erwächst, sich zu
befreien – sein Verlangen bewusst zum Ausdruck zu bringen
und nicht nur instinktiv zu reagieren. Wenn alles gut geht, steht
am Ende ein neues Selbstbewusstsein, sodass der Betroffene mit
seinen sexuellen Neigungen ohne Scham umgehen kann. Solche
Beispiele standen Hegel sicherlich nicht vor Augen, als er die
Dialektik konzipierte, aber seine Methode ist eben sehr vielseitig
anwendbar.

Trotz der zahlreichen Anwendungsmöglichkeiten im privaten
Bereich wurde die Dialektik in erster Linie für das weite Feld
der Geschichte entwickelt. Nach Hegels Ansicht hat die Diale-
ktik den Menschen aus dem Naturzustand gerissen und in den
Nationalstaat befördert. Die These ist das unbedarfte Verhalten
des Wilden, der nach seiner Stimmung handelt, ohne an die
Folgen zu denken. Mit der Zeit gibt der Wilde seine uneinge-
schränkte Freiheit auf und unterwirft sich dem Gesetz und dem
Druck der Konvention. Diese Antithese erlebt er als Tyrannei. In
der Synthese dieser einander widersprechenden Zustände wird
er ein Bürger unter der Herrschaft des Gesetzes. Unter den
neuen Bedingungen ist er zu vielem in der Lage, was ihm
sowohl als Wildem wie auch als Unterworfenem unmöglich
war. Jetzt begreift er, dass Freiheit mehr bedeutet als primitive
Zügellosigkeit und dass das Gesetz nicht nur ein Spielverderber

ist. Zugegebenermaßen wäre ihm diese Einsicht in Hegels Preußen schwer gefallen, aber der Philosoph räumte selbst ein, die Entwicklung der Freiheit sei möglicherweise noch nicht vollendet. Dies ist ein wichtiger Vorbehalt, da Hegels Vorstellung von Freiheit recht seltsam ist, hat doch der Staat großes Übergewicht gegenüber dem Einzelnen. Wie Bertrand Russell bemerkte, ist es nicht die Art von Freiheit, die vor dem Konzentrationslager bewahrt.

Hegel starb 1831 in Berlin während einer Choleraepidemie. Die weitere Entwicklung der Dialektik führte nicht zu jenem absoluten Wissen, von dem er geträumt hatte. Einer seiner jungen Schüler rekonstruierte seine Methode auf materialistischer Grundlage. Statt dem Fortschritt des Geistes folgte diese neue Dialektik den Spuren der Menschheitsgeschichte und entwarf die Zukunft des Menschen auf der Grundlage seiner ökonomischen Bedingungen. Dieser Schüler war natürlich Karl Marx.

18 Nietzsches Hammer

Unsere Götzen zerschmettern

Im Vorwort zur *Götzen-Dämmerung*, einem schmalen Bändchen, in dem Friedrich Nietzsche die Summe seines Denkens zieht, heißt es: »Diese kleine Schrift ist eine *große Kriegserklärung*; und was das Aushorchen von Götzen anbetrifft, so sind es diesmal keine Zeitgötzen, sondern *ewige Götzen*, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird – es gibt überhaupt keine älteren, keine überzeugteren, keine aufgeblaseneren Götzen ... Auch keine hohleren ...«

Nietzsche wollte zeigen, dass die Grundlagen, auf denen wir unsere heiligsten Wahrheiten errichten – unsere »Götzen« –, ein Produkt der Geschichte sind, insbesondere der traurigen Geschichte der Selbsttäuschung. Er riet, sich nicht der Vernunft zu bedienen, um das Leben und die Natur zu begreifen, sondern der Kraft der Entscheidung. Nicht, weil wir dadurch ein klareres Bild der Welt gewinnen würden – obwohl dies tatsächlich der Fall ist –, sondern weil das unserem Wesen und unserem »Willen zur Macht« entspreche. Nietzsche beschreibt den Willen zur Macht als »ein unstillbares Verlangen, Macht zu bekunden; oder als Anwendung und Ausübung von Macht als schöpferischem Trieb«. Dies, behauptete er, ist eine Eigenschaft, die beim modernen Menschen verkümmert ist, ja, er ist sogar schon so weit degeneriert, dass nichts weniger als die vollständige Zerstörung unseres Wertesystems nötig ist, um unseren Willen zur Macht in seinem früheren Glanz wieder erwecken zu können. Erst dann ist die Welt für den »Übermenschen« bewohnbar.

Friedrich Nietzsche wurde 1844 in Röcken bei Lützen nahe Leipzig in einer frommen protestantischen Familie geboren. Sein Vater war ebenso wie sein Großvater lutheranischer Pastor, doch mit Nietzsche endete diese Familientradition abrupt. Als Nietzsche vier Jahre alt war, starb sein Vater, ein halbes Jahr später auch sein jüngerer Bruder. Daraufhin zog die Familie nach Naumburg; in einem Haushalt von fünf Frauen war Nietzsche das einzige männliche Wesen. Mit 14 Jahren erhielt er ein Stipendium für Schulpforta, das seinerzeit berühmteste deutsche Internat, wo er in klassischer Philologie hervorragende Leistungen erzielte. 1864 schrieb er sich als Student der Theologie und Philologie an der Universität Bonn ein, widmete sich jedoch ausschließlich dem Studium der Philologie. Nachdem er sich mit zwei seiner Professoren überworfen hatte, wechselte er bereits nach einem Jahr an die Universität Leipzig, um bei Friedrich Wilhelm Ritschi, Professor für klassische Philologie, sein Studium fortzusetzen. Hier lernte er auch den Komponisten Richard Wagner kennen.

Nietzsche erwarb sich bald ein derartiges Ansehen, dass man ihm eine Professur an der Universität Basel anbot, obwohl er erst 24 Jahre alt war und noch nicht einmal seine Doktorarbeit abgeschlossen hatte. Sein beruflicher Aufstieg wurde jedoch durch die Einberufung zum Militärdienst unterbrochen, wo er der Kavalleriekompanie eines preußischen Artillerieregiments zugeteilt wurde. Eines Tages, als er sich in den Sattel schwingen wollte, fiel er vom Pferd und erlitt dabei eine schwere Brustverletzung. Aber es sollte noch schlimmer kommen. Nachdem er sich im Deutsch-Französischen Krieg 1870 als Freiwilliger zum Sanitätsdienst gemeldet hatte, zog er sich innerhalb weniger Wochen die Ruhr und Diphtherie zu, wovon er sich niemals mehr ganz erholte. 1879 musste er wegen seiner schlechten gesundheitlichen Verfassung die Professur aufgeben. Danach lebte er praktisch allein, immer unterwegs zwischen Italien, den Schweizer Alpen und der französischen Riviera.

Den Rest seines Lebens wurde Nietzsche von fürchterlichen Kopfschmerzen und zermürbenden Visionen geplagt. Die erste Dekade seiner Isolation jedoch war auch die fruchtbarste Periode, in der *Also sprach Zarathustra* (1883 - 1885), *Der Antichrist* (der erst 1895 veröffentlicht wurde) und eben auch *Götzen-Dämmerung* (1889) entstanden. Immer wieder beklagte er sich darüber, dass nur wenige Zeitgenossen seine Größe erkannten, scheute sich aber auch nicht, sich selbst zu lobpreisen. Drei Kapitel seines Buches *Ecce Homo*, das 1888 vollendet wurde, sind überschrieben mit »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin« und »Warum ich so gute Bücher schreibe«. Am 3. Januar 1889 in Turin beobachtete Nietzsche, wie ein Kutscher sein Pferd mit der Peitsche schlug, woraufhin er die Arme um den Hals des Tieres schlang, um es zu schützen. Er brach weinend zusammen, und dieser auffällige, für Nietzsche untypische Ausdruck von Mitleid markierte den Beginn einer elfjährigen geistigen Verwirrtheit, die bis zu seinem Tod im Jahr 1900 anhielt.

Man ist leicht versucht, seinen Zusammenbruch in Turin der Macht seiner Ideen und dem Umstand zuzuschreiben, dass er zweimal von Frauen, die er liebte, zurückgewiesen wurde. Aber man sollte nicht vergessen, dass Nietzsche an Symptomen der Syphilis litt und zur Beruhigung regelmäßig Chlorhydrat zu sich nahm. Die Demütigungen endeten jedoch nicht mit seinem Tod. Seine Schwester Elisabeth, die ihn bis zum Ende gepflegt und vorher zusammen mit ihrem Mann, dem Antisemiten Bernhard Förster, versucht hatte, in Paraguay eine arische Kolonie zu gründen, gab als literarische Nachlassverwalterin ihres Bruders Nietzsches Aufzeichnungen in neuer Fassung heraus, verfälschte manches mit ihren eigenen Ansichten und weigerte sich, das Archiv öffentlich zugänglich zu machen. Als Hitler an die Macht kam, gab sie dem Naziregime Nietzsches posthumen Segen.

Der Übermensch, wie Nietzsche ihn verstand, war jedoch ein menschlicher, kein rassischer Typus. Nietzsche war kein

Antisemit – im Gegenteil, Richard Wagners Antisemitismus bewirkte letztendlich, dass Nietzsche die Geduld mit dem Komponisten verlor. Nietzsche bewunderte die Araber und Japaner für ihre edle Gesinnung, während er die Deutschen verachtete. Für ihn kam sein eigenes Volk, was die Degeneriertheit betraf, gleich hinter den »idiotischen« Engländern. Für die vaterlandsbesessenen, nationalistischen und rassistischen Nazis hätte Nietzsche gewiss nur Verachtung übrig gehabt. Heute gilt Nietzsche allgemein als einer der größten deutschen Sprachkünstler – aus seinen Hauptwerken sprechen in gleichen Maßen die Einsichten eines Genies wie das Pathos eines Wahnsinnigen.

Nach Nietzsche können wir keine Wahrheiten über die Welt – die in jedem Fall in sich chaotisch ist – *enthüllen*, vielmehr wird der Welt die Wahrheit durch den »Willen eines Einzelnen zur Wahrheit« auferlegt. Dieser Wille zur Wahrheit besteht in dem Streben des Ich nach Beständigkeit in dem Augenblick, da es dem Chaos Ordnung auferlegt. Unsere Denkgebäude, mit denen wir die Welt begreifen, sind nichts anderes als Denkmäler des Willens von Philosophen. Sie sind nicht der Logik folgend errichtet worden, sondern durch einen Prozess entstanden, der dem künstlerischen Schöpfungsakt ähnelt. Der Übermensch ist fähig, dem Chaos um ihn herum entgegenzutreten und diesem kraft seines Willens zur Macht eine Ordnung aufzuzwingen.

Dies mag als eine seltsame Auffassung erscheinen, doch der Glaube an eine »objektive« Wahrheit ist – so Nietzsche – auch nicht besser. Während uns einerseits falsche Vorstellungen wie die, dass Gott seine Geschöpfe liebt, Trost spenden sollen, obwohl die faktische Realität oft sehr schmerzlich ist, hält andererseits die Wissenschaft, um sich von der »Unwahrheit« abzugrenzen, bedingungslos am Ideal der »Wahrheit« fest, was aber nichts anderes als ein moralisches Vorurteil ist. Ein Vorurteil, das sich sogar in sein Gegenteil verkehrt hat, denn im Laufe der Geschichte, wie Nietzsche sie rekapituliert, hat sich unser Glaube an eine »reale« Welt, die unabhängig von unserer

Wahrnehmung existiert, nach innen gekehrt und seine eigenen Wurzeln verleugnet.

Dies beginnt für ihn bereits bei Platon, der sich ursprünglich eine »wahre« Welt vorstellte, die den Weisen und Tugendhaften zugänglich ist. Das Christentum hat sich diesen Gedanken einverleibt und ihn uns Sterblichen in Form des Himmels als ein Versprechen präsentiert. Im philosophischen System Immanuel Kants ist das Wesen der idealen Welt dem menschlichen Erkenntnisvermögen nicht mehr zugänglich, aber zumindest existiert sie weiterhin. Die Philosophen nach Kant fragten, wie sich denn der Mensch an etwas orientieren sollte, das nicht zu erkennen sei, und so ist die »wahre« Welt – wie Nietzsche es formuliert – »nutzlos und überflüssig« geworden. Mit der Welt der »Wahrheit« ist auch die Welt der Erscheinungen verloren gegangen, denn die Art und Weise, wie die Dinge erscheinen, ist ebenfalls keine Wahrheit »an sich« – sogar die unumstrittensten »Fakten« bedürfen der Interpretation. Konsequenterweise hat Nietzsche eingeräumt, dass auch dieser Gedanke – also sein eigener – nichts anderes als eine Deutung ist.

Nietzsche war jedoch nicht der Ansicht, dass die eine Interpretation so gut ist wie jede andere, denn Wahrheit war für ihn eine moralische Größe. Die Wahrheiten und Interpretationen der glücklichen, gesunden und starken Individuen sind denen der Schwachen und Elenden vorzuziehen. Die vorherrschenden Werte der westlichen Welt aber schienen ihm von den Letzteren zu stammen – was Nietzsches Abscheu erregte. Doch wie konnte das den Schwachen gelingen, nachdem sie ja den Starken mit ihrem unbezähmbaren Willen zur Macht keinesfalls überlegen sind? Nietzsches Antwort lautet: Die Mittelmäßigkeit setzt sich durch zahlenmäßige Überlegenheit durch. Indem sich die »Sklaven«, die Jesus Christus folgten, unter dem jüdischen Glauben zusammenschlossen, überwandten sie die Moral ihrer »Herren« und ersetzten aristokratische Tugenden durch die Sprache der Selbstverachtung.

Das Christentum hat das Edle, Schöne und Starke in das Feuer einer imaginierten Hölle verdammt, sodass die Erde nun den Lahmen und Duckmäusern gehört. Dieser schöpferische Akt der Sklaven ist jedoch kein Ausdruck einer neu gefundenen Freiheit, sondern nur eine Abwehr gegen die Werte ihrer früheren Herren. Die Sklaven haben diese Werte korrumpiert und in ihr Gegenteil verkehrt: Selbstgewissheit, zum Beispiel, wurde zu »Arroganz«, und die Unfähigkeit, an seinem Feind Rache zu üben, wurde zur Tugend des »Vergebens« erhoben. Gesunder Stolz wurde durch Unterwürfigkeit ersetzt und fruchtbarer Wettstreit durch Nächstenliebe. So hat das Zeitalter der Moral begonnen, während die Aristokraten keine einschränkenden Regeln und Strafen benötigt hatten, um etwas zu erzwingen. Die Moralität jedoch ist nicht das Reich des Individuums, sondern das der »Herde«, die uns ihre Vorstellungen vom »Guten« und »Bösen« unterschiebt und uns nicht die Möglichkeit gibt, uns unsere eigenen Begriffe davon zu bilden.

Der Individualismus, der überdauert hat, ist durch Unzufriedenheit besudelt. Wer nicht mit der Herde mitzieht, leidet unter Schuldgefühlen und Gewissensbissen, die die freie Äußerung unserer Instinkte unterdrücken. Die Vorherrschaft der Schuld zerstört unsere Selbstachtung und macht aus uns nichts Besseres als ein »Kamel«, ein Zustand, den wir aus dem Wunsch nach einem leichten Leben akzeptieren. Das leichte Leben ist aber nur eine Illusion, denn »unter friedlichen Umständen fällt der kriegerische Mensch über sich selbst her«. Mit der Verleugnung der »natürlichen« Tugenden ist die Verleugnung der sinnlichen Welt einhergegangen, bewirkt durch die degenerierte Philosophie des griechischen Platonismus. Diese hat sogar das Selbst angegriffen und den Menschen von seinen Handlungen abgespalten, indem sie eine Unterscheidung zwischen »guten« und »schlechten« Absichten ermöglicht hat, wo zuvor nur das freie Walten des Willens herrschte. Nietzsche ruft uns auf, den Feind mit Nihilismus zu überziehen, indem wir seine Werte zerstören

und dafür neue setzen, die unserem Willen zur Macht entsprechen. Dies erfordere einen schöpferischen Willen und nicht einen logischen Verstand.

Nietzsche sorgte sich nicht besonders darum, dass seine Ansichten mit den gleichen Mitteln kritisiert werden könnten, mit denen er andere Philosophen angriff. Ihm lag nichts daran, sich mit anderen Denkern auf ein Duell des Geistes einzulassen. Das, was wir normalerweise unter Wahrheit verstehen, war streng genommen gar nicht das zentrale Anliegen seines Philosophierens – denn seiner Auffassung nach ging die Fähigkeit, Wahrheit zu erschaffen und zu zerstören, der vermeintlichen Fähigkeit, sie zu erkennen, voraus.

Nietzsches Ideen unterhöhlten eher die Vorstellungen seiner Gegner, als dass sie sich darauf einließen. Er philosophiert mit einem »Hammer«, um die Götzen »auszuhorchen«, »an die ... mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird«, bis sie durch die Schwingungen zu Staub zerfallen. Eine Idee wird zu einem Götzen, wenn sich ein Ausdruck unseres Willens zur Wahrheit als objektive Wahrheit über die Welt maskiert. Dies aber bedeutet nicht nur, sich selbst zu täuschen, sondern auch, den schöpferischen Drang zu beleidigen, durch den wir Wahrheiten schaffen. Damit erhöhen wir unsere Ideen nur dadurch, dass wir uns selbst erniedrigen. Im Unterschied dazu ist ein »gesunder« Philosoph in der Lage, seine Wahrheiten aus den Erscheinungen heraus zu erschaffen und sie dort zu belassen – auf der Ebene des Instinkts –, weil ihn kein Selbstzweifel dazu zwingt, seinen Wahrheiten einen Rang zu verleihen, der höher ist als seine eigene Zustimmung zu ihnen.

»Die Schaffenden nämlich sind hart«, schrieb Nietzsche. »Und Seligkeit muss es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs – Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz –, härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.« Der Wille zur Macht scheint etwas so Hartes zu sein, dass es nichts Härteres gibt, mit

dem man ihn formen könnte. Wenn es doch nur eine solche Substanz gäbe! Weil der Mensch mit der Kraft des Willens offenkundig nicht alles erobern kann, stellen Nietzsches Ermahnungen eher eine Haltung gegenüber dem Menschsein dar als einen realen Entwurf, es zu verändern.

Berühmt ist sein Ausspruch geworden: »Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.« Aber selbst wenn wir hinnehmen, dass das Leiden manchmal gut für uns ist, erscheint es ziemlich irrational, es um seiner selbst willen herbeizuwünschen, weil es sich nicht vermeiden lässt. Nietzsche gelobt, jedes »Es war« in ein »Ich wollte es so!« umzuformen. Er fordert uns auf, Jasager zu werden, die »ja sagen zu allem, was geschehen ist und geschehen wird«. Aber worin liegt der Unterschied zwischen dieser Haltung zur Welt und derjenigen des Sklaven, der sich freut, wenn sein Herr ihn schlägt, und behauptet, genau dies habe er sich die ganze Zeit gewünscht? Der Sinn für Humor ist eine ausgezeichnete Waffe, mit der wir unsere Gegner angreifen können, aber sich ihnen anzuschließen – wie Nietzsche im Grunde vorschlägt – ist etwas ganz anderes, als sie zu besiegen.

»Ich rechne dem Dasein nicht seinen bösen und schmerzhaften Charakter zum Vorwurf an«, bekannte Nietzsche, »sondern bin der Hoffnung, dass es einst böser und schmerzhafter sein wird als bisher ...« Das hört sich nach einer seltsamen Art von Lebensbejahung an. Nietzsche lehrt uns, angesichts des Unglücks nicht aufzugeben; die Verherrlichung des Leidens, die er propagiert, ähnelt der Empfehlung, sich mit seinen Widersachern zusammenzutun, anstatt ihnen entgegenzutreten und sie zu bekämpfen. Es ist weit besser, sich auf das hohe moralische Feld *zurückzuziehen* als – wie Nietzsche es tut – zu behaupten, man habe es in den Tiefen gefunden. Wenn eine Krise kein Übel wäre, könnten wir niemals behaupten, sie »überwunden« zu haben. Selbst wenn Unglücksfälle eintreten, um uns zu

»prüfen«, möchte man doch meinen, dass wir uns nur dann freuen, wenn das Problem gelöst ist.

Bei der Lektüre von Nietzsche müssen wir uns aufrichtig fragen: Genießen wir den Schmerz oder nicht? Stoizismus oder »Jasagen« kann ein edler Zug sein, aber es gibt keinen Grund, weshalb ein zorniges Aufbegehren gegen das Schicksal nicht ebenso edel sein soll. Das heißt nicht, dass es edel ist, angesichts des Leidens zu jammern und zu heulen – und auch nicht, dass wir die Selbstverleugnung praktizieren sollen, derer Nietzsche die Menschheit anklagt. Wir müssen zwar hinnehmen, was uns widerfährt, und daraus das Beste machen, brauchen es deswegen aber noch längst nicht gutzuheißen. Wenn Sie bei einem Verkehrsunfall beide Beine verlieren und lernen müssen, wie Sie mit Ihrer Behinderung zurechtkommen, ist das zwar bewundernswert, aber diese Bewunderung gebührt allein *Ihnen*; nicht jedoch dem betrunkenen Fahrer, der Sie überrollt hat. Auch wenn Sie jeden neuen Tag mit einem Lächeln begrüßen und sich von Ihrer Behinderung nicht unterkriegen lassen, verwehrt Ihnen dies nicht das Recht, darüber zu klagen, ganz zu schweigen von rechtlichem Schadenersatz. Es mag richtig sein, dass es ganz an uns selbst liegt, wie wir auf Erfahrungen reagieren, aber die Art dieser Erfahrungen entzieht sich zweifellos oft unserer Kontrolle. Wie andere Formen der Verrücktheit ist auch Nietzsches Größenwahn für das menschliche Dasein von geringem Nutzen.

Wenn Nietzsche uns predigt, alles Unglück zum eigenen Vorteil zu wenden, beteiligt er sich selbst an einem Mythos, der von den Starken, nicht von der Masse geschaffen wurde. Er hatte Recht, dass die Verlierer im Leben oft ihre persönliche Verantwortung für bestimmte Ereignisse leugnen und die Rolle, die das Pech bei ihrem misslichen Zustand spielt, überschätzen. Aber Nietzsche erkannte nicht, dass die im Leben Erfolgreichen ihrerseits nur zu schnell glauben, dass ihnen die Ehre »gebührt«, und natürlich die Rolle, die das Glück bei ihren Erfolgen spielt, klein reden.

Die Behauptung, dass auch der Rest der Menschen mehr erreichen würde, hätten sie nur ihre eigenen Möglichkeiten richtig genutzt, ist die übliche Ausrede, mit denen die Reichen und Gesunden ihr schlechtes Gewissen über ihr Glück zu beruhigen versuchen. Das trifft zwar nicht auf jeden zu, der über ein hohes Einkommen verfügt, ein großes Haus besitzt oder einen dicken Wagen fährt. Aber anstatt zum Beispiel für die unterbezahlten Arbeiter in der Dritten Welt echte Anteilnahme zu empfinden, ist es für unser Ego viel leichter zu denken, dass diese Arbeiter ihr Los durch eigene Anstrengungen verbessern oder dass ihren Kindern und Enkeln solche Wohltaten zuteil werden könnten. Solche Menschen sind tatsächlich immer in der Masse mitgelaufen – es sind diejenigen, die uns sagen, dass uns unser Leiden dereinst im Himmel vergolten werde. Wenn das Christentum eine moralische Sklaverei ist, dann hat der Übermensch den Sklaven diese Haltung eingeflößt, und sie haben sie nicht selbst erdacht.

Nun ist zwar Gott »tot«, wie Nietzsche sagt, und wir glauben nicht mehr, ohne zu hinterfragen, an den Himmel, doch die Dinge haben sich deswegen nicht sehr geändert. Nietzsche hat keineswegs diesen »Götzen« zerschmettert, sondern zur Verfestigung des Status quo beigetragen, indem er uns erklärte, unsere Tragödien spielten keine große Rolle, weil wir sie stets überwinden könnten. Gerade als die größte Quelle der Selbstunterdrückung zu versiegen begann, kam Nietzsche und grub eine neue. Anstatt vor dem Übel und dem Unglück zu kapitulieren, empfahl Nietzsche, gemeinsame Sache mit ihm zu machen.

19 Der Spiegel des jungen Wittgenstein

Was man zeigen, aber nicht sagen kann

Die besten Romanciers zeigen uns, was die schlechtesten uns nur sagen können. Gefühle offenbaren ihre Kraft am deutlichsten, wenn sie unmittelbar sichtbar werden – im Fiktionalen wie im Leben –, denn im Reden darüber geht ihr Wert häufig verloren. Als junger Mann behauptete der Philosoph Ludwig Wittgenstein, dies gelte für alle Wahrheiten – sowohl die intellektuellen als auch die moralischen –, die die Denker zu finden suchten. Die Philosophie sei ein Spiegel, der die Welt reflektieren, sie jedoch nicht zum Ausdruck bringen könne. Über das Wesen der Welt und unserer Gedanken, so meinte er, kann man nicht reden, man kann es nur zeigen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts formulierten die Philosophen die Probleme ihrer Disziplin als solche der Sprache. Über ein Jahrhundert zuvor hatte Immanuel Kant festgestellt, dass wir, bevor wir die Welt erkennen können, die Eigenschaften unserer Wahrnehmung und Gedankenprozesse verstehen müssen, durch die diese Erkenntnisse vermittelt werden. Wittgenstein ging noch einen Schritt weiter zurück. Da alle Erkenntnis durch Sprache vonstatten geht, argumentierte er, wird ihr Studium das genaueste Bild der Welt hervorbringen. Da philosophische Fragen in Worte gefasst werden müssen, findet man die Grenzen dessen, was die Philosophie fragen und beantworten kann, indem man die Grenzen der Sprache ausfindig macht.

Wittgenstein wurde als jüngstes von acht Kindern 1889 in Wien in einer der reichsten Familien Europas geboren. Sein Vater Karl war ein Eisen- und Stahlmagnat und einer der herausragendsten Industriekapitäne Österreich-Ungarns. Bis zu seinem 14. Lebensjahr erhielt Wittgenstein Unterricht in seinem

Elternhaus – ein Zentrum der Musik und Kultur, zu dessen häufigen Besuchern auch Johannes Brahms zählte. Sämtliche Geschwister Wittgensteins besaßen außerordentliche Begabungen, aber Labilität war in der Familie ein ebenso unübersehbarer Grundzug wie Genialität, und drei seiner vier Brüder begingen Selbstmord. 1908 schrieb sich Wittgenstein an der Universität von Manchester ein, um Flugzeugbau zu studieren, ein Fach, das ihn zur Mathematik und von da aus zur Philosophie führte. Er verließ sowohl Manchester als auch die Ingenieurlaufbahn, ging nach Cambridge und stieß dort auf Bertrand Russell, dessen Schützling er wurde. Nach zwei Jahren erkannte Russell bereits, dass sein Schüler ihn eines Tages übertreffen werde. Wittgenstein behauptete später, die Bestätigung durch Russell habe ihn von dem Gefühl der Wertlosigkeit befreit und vor dem Selbstmord bewahrt.

Doch anscheinend reichte die Anerkennung seines Lehrers nicht ganz, denn bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges meldete sich Wittgenstein freiwillig zur österreichisch-ungarischen Armee. Durch die intensive Erfahrung des Krieges, so glaubte er, werde er sich »in einen anderen Menschen verwandeln«. Beim Militär wies man ihm Verwaltungsaufgaben zu, doch immer wieder bat er um Versetzung an die Front, wo er schließlich mehrmals wegen Tapferkeit ausgezeichnet wurde. In den Schützengräben setzte er seine philosophischen Studien fort und schrieb jene Notizen nieder, die das einzige zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Buch werden sollten, der *Tractatus logico-philosophicus*.

Wittgenstein hegte jene Art von Verachtung für materielle Annehmlichkeiten, die nur Aristokraten eigen ist. Als er ein Vermögen erbt, schenkte er den Großteil seinen Schwestern mit der Begründung, dass es ihnen am wenigsten schaden würde, weil sie bereits reich seien. Denjenigen unter seinen Studenten, die aus der Arbeiterklasse kamen, riet er, die Philosophie aufzugeben und zum Arbeitsleben zurückzukehren.

Einmal ging er sogar so weit, sich um die sowjetische Staatsbürgerschaft zu bewerben, um als Bauer leben zu können. Die sowjetischen Behörden teilten ihm mit, es gäbe in ihrem Land bereits genügend Bauern, aber sie würden sich freuen, wenn er eine Dozentenstelle an einer ihrer Universitäten annehmen würde. Wittgenstein lehnte das Angebot ab und führte bis zu seinem Tod ein asketisches Leben. 1920 – zwei Jahre bevor der *Tractatus* endlich erschien – zog er sich in die Alpen zurück, um dort als Volksschullehrer zu arbeiten. Obwohl erst 31 Jahre alt, glaubte er, auf den 75 Seiten seines ersten Buches die Probleme der Philosophie bereits gelöst zu haben. Neun Jahre später kehrte er nach Cambridge zurück, um sie allesamt neu zu lösen.

Während seiner Zeit an der Ostfront hörte Wittgenstein einmal von einem Gerichtsverfahren, bei dem man, um den Hergang eines Autounfalls zu erklären, das Modell einer Straße angefertigt hatte. Dies führte ihn zu dem Gedanken, dass unsere Wörter wie die Spielzeugautos und Puppen in dem Modell funktionieren – sie werden so zusammengestellt, dass sie ein Bild der Wirklichkeit erzeugen. Alle begrifflichen Systeme, folgerte er, können nur aufgrund solcher Analogien wirken. Obwohl unsere Wörter nicht den Gegenständen gleichen, auf die sie sich beziehen – es handelt sich lediglich um zufällige Symbole, auf die wir uns geeinigt haben, um bestimmte Gegenstände zu bezeichnen –, entsteht Ähnlichkeit, wenn wir die Beziehungen zwischen den Wörtern in einem Satz und den Gegenständen eines bestimmten Sachverhalts betrachten. Die Beziehung zwischen einer Aussage und einem Sachverhalt ähnelt der einer maßstabsgerechten Karte und dem Gebiet, das darauf dargestellt ist. Dass die Karte natürlich viel kleiner ist als das Gebiet, spielt keine Rolle, da die Entfernung zwischen den darauf eingezeichneten Orten analog zu der ihrer Gegenstücke in der wirklichen Welt ist.

Damit Sprache überhaupt möglich ist, so Wittgenstein, muss die Form oder Struktur von Sätzen dieselbe sein wie die der Sachverhalte in der Welt. Strukturen in der Welt müssen sich in den Strukturen der Sprache widerspiegeln, in der wir über jene sprechen. Und so wie komplizierte Sachverhalte in ihre Bestandteile aufgegliedert werden können, kann die Sprache in einfachere Komponenten zerlegt werden. Substantive repräsentieren einfache Gegenstände in der Welt, und die Art und Weise, wie sie in einem Satz verbunden sind, stellt dar, wie die entsprechenden Gegenstände, auf die sie sich beziehen, zueinander im Verhältnis stehen. Während Gegenstände in räumlicher Beziehung zueinander stehen, stehen Wörter in einer logischen Beziehung. Diese gemeinsame Struktur ist es, die wir erkennen, wenn wir begreifen, dass sich die Aussage »Die Katze ist auf der Matte« auf diese Katze bezieht, die sich auf dieser Matte befindet. Es ist, als legten wir eine Aussage an die Welt an wie ein Lineal oder ein durchsichtiges Gitter, um zu sehen, ob die beiden zusammenpassen. Passen sie zusammen, dann haben wir etwas Wahres gesagt.

Die Beziehungen zwischen den Gegenständen in der Welt sind selbst keine zusätzlichen Gegenstände. Wenn die Katze auf der Matte sitzt, gibt es eine Katze, eine Matte und die Beziehung zwischen ihnen – also keinen dritten Gegenstand, der »Die Katze ist auf der Matte« heißt. Genauso sind die logischen Beziehungen zwischen den Wörtern einer Aussage nicht selbst Wörter, sondern zeigen sich in der Struktur dessen, was wir sagen. Das ist wichtig, weil es bedeutet, dass die Beziehung zwischen unserer Sprache und der Welt, die sie abbildet, nicht selbst in Sprache ausgedrückt werden kann.

Es gibt eine Sache in der Welt, die ein Bild nicht darstellen kann – und das ist das Bild selbst. Es kann nicht darstellen, was an ihm es zum Bild macht. Wenn wir ein Gemälde von einer Pfeife anfertigen und darauf schreiben: »Dies ist das Bild einer Pfeife«, würden wir die bildliche Form verlassen. Wenn wir

hingegen das Geschriebene als weiteren Teil des Gemäldes betrachten, bedarf es genau wie der Rest des Bildes einer Interpretation. Wir müssten eine weitere Aussage auf das Gemälde schreiben, um zum Ausdruck zu bringen, was das Geschriebene mit dem Bild gemacht hat – und dann wären wir wieder bei demselben Problem. Dies liegt daran, dass die Wahrheit nicht dem Bild innewohnt. Sie ist vielmehr etwas, das ein Bild kraft seiner Beziehung zu etwas anderem – etwas außerhalb seiner – gewinnt, nämlich zu dem Sachverhalt, den es repräsentiert. Was sich auch immer in dem Bild abspielt, ist lediglich selbst Bild – das wir dann an die Welt anlegen können, um zu sehen, ob es zutrifft oder nicht. Mit dem Zusatz: »Dies ist ein Bild von einer Pfeife« müsste genauso verfahren werden. Überflüssig zu sagen, dass wir ein Bild nicht an es selbst anlegen können, denn dies wäre nichts anderes, als einfach das Bild zu betrachten.

Da die Sprache eine Form der Darstellung ist, gelten dieselben Beschränkungen auch für die Wörter, die vielleicht etwas in der Wirklichkeit repräsentieren, aber nicht repräsentieren können, was sie mit der Wirklichkeit gemeinsam haben, um sie repräsentieren zu können. Wenn wir dies mit Wörtern bewerkstelligen wollten, würden wir nur weitere Sprache hervorbringen, genauso wie wir nur mehr Bild herstellen, wenn wir etwas direkt auf das Bild schreiben. Die Bedeutung von Wörtern zu beurteilen – was Philosophen angeblich stets tun – ist daher gar nicht möglich.

Wenn aber die Sprache das Mittel ist, mit dem wir die Welt begreifen, ist es vernünftig, sich vorzustellen, dass es eine bessere gäbe. Wittgensteins Theorie gilt jedoch nicht nur für Englisch oder Französisch, sondern für alle denkbaren Sprachen. Die Regeln, die er aufgestellt hat, gelten für jede Sprache, die, um verständlich zu sein, etwas repräsentieren muss. Es ist also gar nicht möglich zu überprüfen, wie gut unsere Wörter die Welt abbilden oder wie exakt unsere philosophischen Theorien die Wirklichkeit beschreiben, denn wir müssten dies von einer Posi-

tion außerhalb unseres Repräsentationssystems tun. Wir müssten in einer Position sein, von der wir einerseits dieses System und andererseits die Welt betrachten könnten, aber ein solcher Standpunkt steht uns nicht zur Verfügung, wenn wir die Sprache benutzen.

Genauso wie wir nicht in der Lage sind, über ein Gebiet zu sprechen, das nicht auf einer Karte eingezeichnet werden kann, sind wir nicht in der Lage, über Sachverhalte zu sprechen, die nicht in einer Sprache dargestellt werden können. Umgekehrt sind Äußerungen, die sich auf nichts in der Welt beziehen, genauso unsinnig, wie eine Karte von nirgendwo nichts darstellt. Frank Ramsey, Wittgensteins Zeitgenosse, vertrat in seiner Kritik des *Tractatus* die Meinung: »Was nicht gesagt werden kann, kann nicht gesagt werden, und es kann auch nicht gepfiffen werden.« Der letzte Satz des *Tractatus* lautet: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.« Als ein philosophisches Werk, das das Wesen der Sprache beschreibt, ist der *Tractatus* selbst jedoch weit entfernt davon, über diese Dinge zu schweigen. Die normale Sprache gibt ihre Struktur – und die der Welt – zu erkennen, indem sie sie uns zeigt. Im *Tractatus* hingegen macht Wittgenstein den Versuch, explizit – durch Sprache – darzulegen, welches diese Struktur ist, und so wird das Werk nach seinen eigenen Kriterien bedeutungslos. Wittgenstein erklärt seine Position so:

»Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) – Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.«

Wittgenstein räumt ein, dass es ihm nicht gelungen ist, etwas Sinnvolles zu äußern – er hat uns nichts *gesagt* –, aber er hat uns etwas sehr Wichtiges demonstriert oder *gezeigt*:

»Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.

Das *Rätsel* gibt es nicht.

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen lässt, so *kann* sie auch beantwortet werden.«

Indem der *Tractatus* zeigt, dass die Antworten auf die Probleme der Philosophie nicht in Worte gefasst werden können, weist er nach, dass die Fragen selbst falsch waren. Wittgenstein fährt fort:

»Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langem Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen könnten, worin dieser Sinn bestand?)«

Was die Abbildtheorie betrifft, so liegt die Bedeutung eines Gegenstands stets außerhalb dieses Gegenstands, so wie ein Bild unzweifelhaft außerhalb dessen anzutreffen ist, was es darstellt. (Befände es sich innerhalb seines Gegenstands, wäre es eben dieser Gegenstand und keineswegs ein Bild von ihm.) Wenn wir unser Dasein als ein Zeichen betrachten, das eine Bedeutung hat, dann liegt der Sinn des Lebens außerhalb des Lebens. Versucht man, vom Problem des Lebens zu sprechen – oder von ethischen oder ästhetischen Werten –, ist das, als würde man gegen die Wand der Sprache laufen. Doch indem wir das Innere des Käfigs skizzieren, so Wittgensteins Hinweis, wird das Äußere sichtbar. In einem Brief an den Schriftsteller Ludwig von Ficker bekannte er:

»Ich wollte nämlich schreiben, mein Werk bestehe aus zwei Teilen: aus dem, der hier vorliegt, und aus alledem, was ich *nicht* geschrieben habe. Und gerade dieser zweite Teil ist der Wichtigste: Es wird nämlich das Ethische durch mein Buch gleichsam von innen her begrenzt; und ich bin überzeugt, dass es, *streng, nur* so zu begrenzen ist. Kurz, ich glaube: Alles das, was *viele* heute *schwafeln*, habe ich in meinem Buch festgelegt, indem ich darüber schweige.«

Die Grenzen der expliziten Erklärung sind im Alltagsleben deutlich sichtbar. Wenn ich zum Beispiel verspreche, von der Arbeit früh nach Hause zu kommen, kann ich jemanden nicht davon überzeugen, dass ich es ernst meine, indem ich die Tatsache einfach wiederhole – es ist, als ob Aufrichtigkeit eine weitere, an die erste angehängte Aussage wäre. Ferner habe ich nicht dadurch mein Versprechen gehalten, dass ich, wenn ich nach Hause komme, verkünde: »Da bin ich!« Indem ich rechtzeitig eintreffe, *zeige* ich meinem Partner, dass das, was ich *gesagt* habe, wahr ist. Auch ist meine Aufrichtigkeit keine Absicht wie eine Notiz, die ich mir im Kopf mache – denn dies zählt kaum, wenn ich auf meinem Weg zum Bahnhof herumtrödle. Wo Worte billig sind, sind Gedanken wertlos. Sooft Wittgenstein diese Analyse auf die Philosophie anwendet – wo Worte sehr viel zählen –, zeigt er solche Grenzen für jede Äußerung auf, die angeblich eine »große« Wahrheit wie das Wesen Gottes oder den Wert des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringt. Wo immer Sachverhalte dargestellt werden, sind die wichtigsten Wahrheiten solche, die nur gezeigt und nicht geäußert werden können. Aber die Sprache leistet mehr als nur die Abbildung von Sachverhalten, wie Wittgenstein selbst in der zweiten Phase seiner intellektuellen Laufbahn erkannte.

20 Die Spiele des älteren Wittgenstein

Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen

Etwas älter geworden, verzichtete Ludwig Wittgenstein darauf, weitere philosophische Theorien vorzulegen. Vielmehr besteht sein gesamtes späteres Denken aus einem Kompendium von Instrumenten und Methoden, um sich ihrer zu entledigen. Er glaubte nicht mehr, dass die Philosophie die Suche nach der Wahrheit ist (nicht einmal eine vergebliche), sondern vertrat die Ansicht, sie solle sich darauf konzentrieren, die Verwirrungen aufzuklären, die sie hervorgerufen habe. Entweder führt uns das philosophische Denken vom Unsinn wieder zum Sinn, oder es zeigt uns, dass wir in einer Sackgasse stecken und aufhören sollten, eine bestimmte Fragestellung weiterzuverfolgen. Philosophie ist die Suche nach Klarheit und nicht der Versuch, neue Wahrheiten über das Leben und die Welt zu enthüllen. Ihr Ziel ist, um mit Wittgenstein zu sprechen, »der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas [zu] zeigen«. Wie Mediziner, die Impfstoffe erforschen, sollten Philosophen danach trachten, sich überflüssig zu machen. Richtig betrieben, »lässt die Philosophie alles, wie es ist«, denn weder das Theoretisieren noch das Entdecken neuer Tatsachen ist ihre Aufgabe. Wittgensteins Vorgehen besteht nicht darin, Theorien aufzustellen, sondern detailliert zu analysieren und zu beschreiben, was vor sich geht, wenn wir die Sprache benutzen. »Denke nicht, schau!«, lautet seine Devise.

Wittgenstein war enttäuscht über seine Erfahrungen, die er in den Zwanzigerjahren als Volksschullehrer in Österreich machte. Er drängte seine Schüler, besser zu werden, war jedoch ständig frustriert, weil die Eltern keine hohen Erwartungen an ihre Kinder stellten. Daran änderte sich auch nichts, als er strenge

Disziplin im Unterricht forderte und den Kindern (Mädchen wie Jungen), die seinen hohen Maßstäben in Mathematik nicht gerecht wurden, Ohrfeigen verpasste. Glücklicherweise reifte bei ihm in dieser Zeit bereits der Gedanke einer neuen Philosophie.

Mit 39 Jahren kehrte er 1929 nach Cambridge zurück, um am Trinity College zu lehren, woraufhin sein Bewunderer, der große Ökonom John Maynard Keynes, an seine Frau schrieb: »Gott ist eingetroffen. Ich habe ihn im 5.15-Uhr-Zug getroffen.« Das Zimmer, in dem Wittgenstein wohnte und unterrichtete, war mit einem Bett, einem Waschbecken und einem Klappstuhl ausgestattet, und die Studenten, die während seiner Vorlesungen sitzen wollten, mussten sich selbst Klappstühle mitbringen. 1947 gab er seine Lehrtätigkeit auf, um sich ganz aufs Schreiben zu konzentrieren, wobei er einen Großteil seines Werks in Irland auf dem Land verfasste. Dort galt er als Exzentriker. Obwohl ein Bauer ihm das Betreten seines Bodens verbot, weil er »die Kühe erschreckte«, scheint er in dieser Zeit gelernt zu haben, die Vögel auf den Bäumen buchstäblich zu bezaubern. Drei Tage nach seinem 62. Geburtstag im Jahr 1951 starb Wittgenstein in Cambridge an Prostatakrebs. Seine letzten Worte sollen gewesen sein: »Sagt ihnen, dass ich ein wunderbares Leben gehabt habe.«

Wie in seiner Jugend, so hielt Wittgenstein auch in seinen späteren Jahren daran fest, dass philosophische Probleme durch eine Untersuchung der Sprache zu lösen seien. Doch jetzt sah er die Aufgabe nicht mehr darin zu zeigen, wie unsere Sprache die Welt widerspiegelt und so die Wahrheit offenbart. Die Wahrheit ist für ihn keine Eigenschaft mehr, die unseren Überzeugungen innewohnt oder fehlt, sondern eine Handlung, die einfach vollzogen oder nicht vollzogen wird. Im Gegensatz zu einer Äußerung kann eine Handlung aber nicht wahr oder falsch, sondern nur dem Kontext, in dem sie ausgeführt wird, angemessen oder nicht angemessen sein. Doch in seiner Spätphilosophie betrachtete Wittgenstein Äußerungen ebenfalls als Handlungen.

Das Kriterium dafür, dass sie richtig sind, ist für ihn nicht mehr, ob sie mit der Wirklichkeit, die sie widerspiegeln sollen, übereinstimmen, sondern ob wir die Sprache richtig benutzen – das heißt, ob die Wörter in einer Äußerung entsprechend den Regeln und Konventionen des Systems, also des »Sprachspiels«, zu dem sie gehören, verwendet werden. Ein Wort oder einen Begriff zu kennen heißt, es oder ihn den richtigen Regeln entsprechend zu verwenden. Wer diese Regeln bricht, hat nicht »Unrecht«, sondern spielt nicht das richtige Sprachspiel.

Zum Beispiel lautet eine Regel des ethischen Sprachspiels, dass man sich, wenn man etwas für richtig hält, veranlasst fühlt, danach zu handeln (oder zumindest meint, dass man das tun sollte). Wenn Sie Tennis spielen und jemand Sie darauf aufmerksam machen würde, dass Sie ziemlich schlecht spielen, könnten Sie erwidern, es mache Ihnen nichts aus und Sie hätten kein echtes Interesse, besser zu spielen. Aber wenn Ihnen jemand erzählen würde, dass Sie schlecht *handeln*, könnten Sie ihm nicht zustimmen und dann sagen, dass es Sie nicht interessiert, Ihr Verhalten zu bessern. Mit einer solchen Reaktion würden Sie zeigen, dass Sie nicht genau wissen, was die Wörter »richtig« und »falsch« bedeuten. Das heißt nicht, dass Sie die moralischen Wahrheiten nicht kennen, sondern die Regeln, nach denen ethische Äußerungen erfolgen müssen, damit sie als solche gelten. Nach Wittgenstein bedeutet Wissen, dass man weiß, *wie* man etwas tut, und nicht, dass man weiß, dass etwas der Fall ist.

Es können nur Sprachspiele gespielt werden, die lebendig sind. Lebendige Sprachspiele als solche, die überhaupt gespielt werden können, müssen bestimmte Bedingungen erfüllen. Vor allem müssen mehrere Menschen daran teilnehmen. Die Regeln müssen für alle zugänglich sein, sonst könnten wir sie nicht erlernen. Dies gilt sogar für die Sprache über Dinge, die wir normalerweise für absolut privat halten, denn ein Kind kann nur von der Sprache und dem Verhalten lernen, die oder das es beobachtet. Vielleicht denken wir, dass es die persönliche

Angelegenheit eines Menschen ist, ob er zum Beispiel Schmerz empfindet. Doch Kinder lernen das Wort »Schmerz« dadurch, dass sie hören, wie andere es verwenden, wenn sie sich die Finger verbrennen oder die Zehen anstoßen, und sehen, wie die Menschen sich verhalten, wenn sie dieses Wort gebrauchen.

Wenn sich das Wort »Schmerz« aber lediglich auf eine Empfindung bezieht und nicht unbedingt mit einem bestimmten Verhalten – zum Beispiel sich winden, schreien und fluchen – verbunden ist, dann hat eine erwachsene Person – sagen wir »Martha« –, die das Wort auf die übliche Weise gebraucht, es möglicherweise ihr Leben lang falsch benutzt, ohne es zu wissen. Vielleicht ist Martha jedes Mal, wenn sie jemanden hat auf und ab springen sehen und von ihm gehört hat, er empfinde »Schmerz«, getäuscht worden. Martha hat dennoch gelernt, wie man das Wort »Schmerz« benutzt – auch wenn sie nicht schlau genug ist, zu erkennen, wann andere das Wort unaufrichtig verwenden. Angenommen, ihre Peiniger wollten sie, nachdem sie ihren Spaß gehabt haben, aus ihrem Zustand befreien (oder erst recht ins Elend führen), wie könnten sie das erreichen? Sie können Martha ihr Schmerzempfinden nicht zeigen, denn dies ist ja ganz persönlicher Natur (vermutlich konnte sie deshalb getäuscht werden). Es würde auch nicht funktionieren, sie mit einem Stock zu schlagen und zu sagen: »Das ist Schmerz« – denn sie könnten ja lediglich an Marthas Verhalten ablesen, ob sie dasselbe empfindet wie sie, wenn man sie schlägt.

Da das sichtbare Verhalten – unsere Reaktionen und unser Reden – das Einzige ist, woran wir uns orientieren können, brauchen wir nicht mehr als das, um jemandem beizubringen, wie man einen Begriff verwendet. Selbst wenn es Telepathie gäbe, würden viele bestätigen, dass diese nicht das Mittel gewesen sei, durch das sie sich ihren Wortschatz angeeignet hätten. Auch verfügen wir nicht von Geburt an über unseren Wortschatz, denn es gibt Tausende verschiedene Sprachen auf der Welt, die jeweils durch einen langen Beobachtungsprozess

erlernt werden müssen. Die Regeln einer Sprache müssen nicht nur von einer Gemeinschaft von Benutzern geteilt werden, sie können auch nicht das Gebiet einer auserwählten Gruppe von Einzelnen sein, die als Philosophen bezeichnet werden. Für Wittgenstein bedeutet »Öffentlichkeit« die allgemeine Öffentlichkeit. Es sind die normalen Sprecher, die bereits über die Antworten verfügen, denn sie sind in der Lage, ohne Schwierigkeiten Begriffe in Sprachspielen zu verwenden. Nur wenn sie ihre Sprache missbrauchen, werden sie zu Philosophen und bedürfen einer Wittgenstein'schen Therapie, um wieder aus dem Fliegenglas herauszufinden.

Alle Spiele haben Regeln, die befolgt oder gebrochen werden können, und es muss uns möglich sein zu wissen, wann wir sie brechen, denn sonst gäbe es keinen erkennbaren Unterschied zwischen »das Spiel spielen« und »das Spiel nicht spielen«. Laut Wittgensteins »Argument der Privatsprache« muss das, was darüber entscheidet, ob jemand nach den Regeln spielt, außerhalb von einem selbst liegen, denn sonst wäre es allzu leicht möglich, die Regeln unabsichtlich zu brechen. Wenn »eine Regel korrekt anwenden« hieße, lediglich das Gefühl zu haben, dass man dies tue, könnte man dieses Gefühl auch dann haben, wenn man die Regel bricht. Dann gäbe es keinen Unterschied zwischen »eine Regel befolgen« und bloß meinen, dass man sie befolgt.

In der wirklichen Welt würde man natürlich rasch an die Regeln erinnert werden, wenn man bei einem Fußballspiel den Ball mit den Händen aufheben und damit loslaufen würde. Ein Protest, dass man geglaubt habe, das Richtige zu tun, würde einem gegenüber dem Schiedsrichter nicht viel helfen. Vielleicht war man verwirrt und glaubte, Rugby oder American Football zu spielen, doch selbst in diesem Fall würde man sich an bestimmte Regeln halten, wenn auch nicht an die der übrigen Mannschaft auf dem Spielfeld. Die Tatsache, dass unsere Wörter und Handlungen Bedeutungen haben, dass sie Regeln folgen,

setzt voraus, dass es eine Welt außerhalb unseres Bewusstseins gibt. Regeln, so scheint es, kann man sich nicht selbst geben, sondern sie müssen von außen gesetzt werden. Obwohl die Wahrheit wahrscheinlich eine Sache der Konvention ist, kann diese Konvention nicht die eines Einzelnen sein.

Auch wenn die Regeln jedes Sprachspiels im öffentlichen Bereich liegen, ist es nicht unbedingt leicht, sie zu lernen. Jede Regel ist der Interpretation unterworfen, und ganz unabhängig davon, wie gut der Unterricht ist, bleiben Missverständnisse möglich. Regeln werden zwar durch Beobachtung erlernt, doch ist es nicht möglich, jede Anwendung einer Regel zu beobachten, genauso wenig wie jeden einzelnen Zug, den der König in einem Schachspiel machen könnte. Einem Anfänger zeigt man, wie sich die Figur bewegt, indem man einen Zug hierhin und einen Zug dorthin macht, aber der Schüler weiß deshalb vielleicht noch nicht, dass man die Figur nicht über das Schachbrett hinaus verschieben kann.

Unsere Erklärungen können nicht jeden Fehler verhindern, dennoch haben die meisten von uns kaum Schwierigkeiten, die Regeln des Schachspiels oder anderer Spiele zu lernen. Das liegt zum Teil daran, dass die Regeln öffentlich sind, sodass andere in der Lage sind, uns zu sagen, wenn wir einen Fehler machen, und unsere Irrtümer zu korrigieren. Doch zum Teil hat es auch damit zu tun, dass bestimmte Irrtümer häufiger vorkommen als andere. Einige – zum Beispiel die Figuren, die man geschlagen hat, in den Mund zu stecken – sind so selten, dass wir normalerweise einen Anfänger nicht im Voraus darauf hinweisen müssen. Der Grund hierfür sind Erfahrungen, die wir alle als Menschen machen, bevor das Sprachspiel beginnt. Wir können ohne weiteres miteinander kommunizieren, weil wir dieselbe »Lebensform« haben. Diese Lebensform ist anderen Wesen wie zum Beispiel Katzen vielleicht fremd, und mit ihnen zu kommunizieren ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich. In den

Philosophischen Untersuchungen heißt es: »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir würden ihn nicht verstehen.«

Damit soll nicht gesagt werden, dass dieselben Regeln nicht zu verschiedenen Schlussfolgerungen führen können. Wenn jemand glaubt, er wäre von Außerirdischen entführt worden, während wir genau wissen, dass er nur einen Schlag auf den Kopf bekommen und eine Woche bewusstlos im Krankenhaus gelegen hat, könnte er zu seiner Schlussfolgerung durch dieselben Kriterien wie wir gelangt sein: zum Beispiel durch die merkwürdigen Narben an seinem Kopf und seinen Gedächtnisverlust. Wenn wir ihm erklären, dass die Narben von der Operation der Wunden stammten und das Vergessen eine normale Reaktion auf die Narkose sei, übernimmt er vielleicht unsere Ansicht. Ist dies nicht der Fall, spielt er das Evidenz-Spiel nicht mehr. Dann können wir nicht sagen, er habe eine falsche Ansicht, denn diese ist nicht von der Art, die richtig oder falsch sein kann. Der »Entführte« denkt vielleicht, er habe Recht, und wendet ein, die »Evidenz« spreche dafür, aber darüber kann er nicht entscheiden. Das heißt nicht, dass die Mehrheitsmeinung immer die richtige ist, denn es ist durchaus vorstellbar, dass unser Entführter zahllose Amerikaner davon überzeugen könnte, dass Entführungen durch Außerirdische tatsächlich stattfinden. (Neueren Statistiken zufolge scheint genau das der Fall zu sein.)

Philosophische Probleme treten dann auf, wenn »die Sprache feiert«, wie Wittgenstein sich ausdrückt. Wir können durch unsere Art zu sprechen »verführt« werden, sodass ich, wenn ich sage, ich habe einen Plan »im Sinn«, mir meinen Sinn als einen Kasten mit Inhalt vorstelle. Dann bin ich versucht, »unsinnige« oder »wirre« Fragen zu stellen wie »Wo befinden sich diese Inhalte?« und »Wo befindet sich mein Bewusstsein?« Einer der ältesten philosophischen Irrtümer ist auf die Annahme zurückzuführen, dass die Bedeutung eines Wortes durch den Gegenstand bestimmt ist, auf den es sich bezieht. Da auf dieser Grundlage der *Tractatus* beruhte, war es auch Wittgensteins ältester

Irrtum. »Bucephalus« scheint sich auf das Ross Alexanders des Großen zu beziehen und »Black Bess« auf das Pferd, das Dick Turpin reitet. Auf welches Wesen bezieht sich dann das Wort »Pferd«? Platons Antwort lautete, es bezeichne das ideale Pferd, das durch die vollkommenen Felder einer höheren Welt galoppiert. Andere, etwas abgeklärtere Denker meinten, es beziehe sich nicht auf einen Gegenstand in der Welt, sondern auf einen, der nur im Kopf existiert – auf die *Idee* eines Pferdes. Wenn jedoch die Bedeutung eines Wortes von dessen Gebrauch abhängt und nicht von seiner Beziehung zu etwas, dann braucht das Wort »Pferd« überhaupt nichts zu benennen, sofern uns das nicht davon abhält, den Begriff in einer alltäglichen Weise zu verwenden. Um es mit einem Bild Wittgensteins deutlich zu machen: Die Pfeiler, die ein Architekt in den Boden einlässt, um das Fundament für sein Haus zu errichten, müssen nicht unbedingt auf hartem Stein ruhen, sondern lediglich eine feste Grundlage bilden, die das Haus stützt. Wenn das Gebäude stehen bleibt, ist das Fundament gut genug. Die Pfeiler dürfen sich sogar ein wenig bewegen, solange das Gebäude keinen Schaden leidet.

Auch unsere Sprache verändert sich mit der Zeit erheblich. Neue Sprachspiele entstehen, während andere obsolet werden oder in Vergessenheit geraten. So heißt es bei Wittgenstein: »Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern ... Und eine Sprache sich vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.«

Weder ist die Bedeutung festgelegt, noch gibt es jeweils nur eine Bedeutung. Wir können eine Fülle verschiedener Gegenstände unter dem Namen »Pferd« zusammenfassen, selbst wenn es sich nicht um eine Eigenschaft handelt, die allen gemeinsam ist. Bucephalus, Black Bess, das Trojanische Pferd und das

Seitpferd zum Turnen sind nicht durch ein unveränderliches Wesen miteinander verbunden, sondern durch bestimmte »Familienähnlichkeiten«. Solche Gruppenbildungen sind nicht richtig oder falsch. Wir können lediglich sagen, dass sie ganz allgemein von Sprechern verwendet werden. Jemand, der ein Wörterbuch zusammenstellt, muss möglichst viele Arten von Pferden in Betracht ziehen, aber das hält eine Gemeinschaft von Rennpferdezüchtern nicht davon ab, ihre Definition von Pferd auf die Exemplare aus Fleisch und Blut zu beschränken. Innerhalb der Grenzen des Pferde-Sprachspiels können sich dann Vorstellungen von wahr und falsch etablieren, aber das Spiel selbst kann nicht wahr oder falsch sein. Es wird lediglich gespielt oder nicht gespielt.

Das ist ähnlich wie bei den einzelnen Fiction-Genres, denn auch hier gibt es keine guten oder schlechten, sondern nur gute oder schlechte Werke innerhalb eines Genres. Es ist nicht sinnvoll zu sagen, Science-Fiction-Romane seien besser als Kriminalromane. Ein Buch kann nur gute oder schlechte Science-Fiction oder ein guter oder schlechter Kriminalroman sein. Dieses Urteil ist deshalb möglich, weil es für jedes Genre Regeln gibt, nach denen wir den Wert feststellen können. Wo es keine Regeln gibt – wie zum Beispiel heute in der bildenden Kunst –, kann man nicht von gut oder schlecht sprechen. Das heißt nicht, dass etwa die zeitgenössische Kunst wertlos ist, sondern nur, dass der Wert (oder das Fehlen desselben) nicht zu den Eigenschaften gehört, die ihr zugeschrieben werden können.

Wittgenstein stellte fest, dass das Denken im Handeln endet und jede Erklärung in der Beschreibung ihr Ende finden muss, sonst ist sie unendlich. Wenn wir zum Beispiel Entscheidungen treffen, dann geschieht dies auf der Grundlage von Faktoren, die wir uns nicht ausgesucht haben. Und wenn wir Gründe für unser Handeln angeben, können wir einen Grund nicht in Beziehung zu einem anderen und dann wieder einem anderen und so weiter

ad infinitum erklären. Früher oder später stoßen wir auf etwas, das einfach »der Fall ist« oder dem entspricht, »wie wir sind«.

Doch die Tatsache, dass unsere Sprachspiele so sind, wie sie sind, ist nicht ganz so zufällig, wie Wittgenstein meint. Unsere Sprachpraxis dient – wie andere Handlungen auch – dem Überleben in unserer Umgebung, sie hilft uns, erfolgreich zu handeln oder unsere Interessen zu befördern. Sie hat sich unseren Bedürfnissen entsprechend entwickelt, und es ist durchaus sinnvoll zu fragen, ob ein anderes Spiel diesen Bedürfnissen mehr entsprechen würde. Die Frage ist, ob diese Bedürfnisse für uns Bedeutung haben, da sie sich außerhalb der Sprache befinden, in der wir laut Wittgenstein gefangen sind. Da wir uns aber anscheinend um diese Bedürfnisse kümmern – wie die Tatsache belegt, dass es eine Geschichte des philosophischen Denkens gibt –, ist zu vermuten, dass ein wichtiger Teil von uns der Sprache vorausgeht. Dies ist jedoch eine empirische Frage und keine, die Wittgenstein als Tätigkeitsfeld der Philosophie betrachtet. Wenn die Philosophen aber seit Wittgensteins Tod im Jahr 1951 weiterhin Fortschritte gemacht haben, dann vor allem deshalb, weil sie dieses Verbot nicht allzu ernst genommen haben.

21 Poppers Puppen

Wie man selbst sein bester Feind ist

Eines Tages fragt ein Junge seine Mutter, ob seine Spielzeugfiguren denn lebendig würden, wenn im Haus alle schliefen. Die Mutter erwidert, dass dies sehr unwahrscheinlich sei, aber den Jungen überzeugt das nicht, und er denkt sich einen Plan aus, wie er die Spielsachen auf frischer Tat ertappen kann: Er legt sich ins Bett, die Augen fest geschlossen, und horcht auf unheimliche Geräusche. Er hält den Atem an, kann aber kein Trippeln von kleinen Plastikfüßen vernehmen, ganz zu schweigen von der Nussknacker-Suite auf dem Xylophon. Er tut so, als sei er eingeschlafen, schlüpft aber aus dem Bett und macht rasch das Licht an. »Jetzt hab ich euch!«, ruft er, aber die Stoffpuppen und Zinnsoldaten haben sich nicht bewegt. Hm, denkt er, diese Gauner sind zu schnell für mich. Also befiehlt der Junge seinem Hund, nachts Wache zu halten und sofort zu bellen, sobald eine der Spielfiguren sich rühren sollte. Bello sitzt gehorsam die ganze Nacht über da, während sein Herrchen selig und ungestört schlummert. Nun setzt der Junge seine Hoffnung auf die moderne Technik und stellt in der folgenden Nacht den brandneuen Camcorder vor die Spielzeugkiste. Am nächsten Morgen jedoch, als die Aufnahme nichts anderes zeigt als die unbewegten Posen der Zinnsoldaten und den regungslosen Gesichtsausdruck der Puppen, ist der Junge erneut enttäuscht. Beim Frühstück bittet er seine Mutter um weitere Hilfe, aber sie erwidert ihm, dass sie in ihrem Haus keine Stolperdrähte dulde und er bis Weihnachten warten müsse, wenn er Infrarotsensoren installiert haben möchte. Dann, antwortet er, werde er von nun an seine Spielzeugkiste verriegeln.

Dem Philosophen Karl Popper hätte es an Ratschlägen für den Jungen nicht gemangelt, mit Erwachsenen hätte er jedoch wenig Geduld gehabt. Popper wurde 1902 in Wien geboren. Als Student begeisterten ihn die radikalen Vorstellungen von Marx und die psychoanalytischen Theorien von Freud und Adler. Seine intellektuellen Vorlieben änderten sich jedoch 1919, als er bei Einstein eine Vorlesung über die Relativität hörte. Popper erkannte, dass Einstein eine kritische Haltung einnahm, die dem Denken von Marx und Freud gänzlich fehlte. Während diese beiden – so Popper – vor allem darauf erpicht waren, die Bestätigung für ihre Theorien zu finden, war Einstein so kühn, eine Hypothese aufzustellen, der die Gefahr drohte, widerlegt zu werden. Ohne sich – wie dies sonst der Fall ist – auf bestätigende Literatur zu stützen, traf die Relativitätstheorie stattdessen klare Vorhersagen, die einer Überprüfung unterzogen und, falls sie sich als falsch erwiesen, falsifiziert werden konnten. Diese kritische Geisteshaltung inspirierte Poppers Erkundungsreisen in so unterschiedliche Gebiete wie die Quantenmechanik und die Evolutionstheorie und prägte sein Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (1945), in dem er den Marxismus widerlegte.

Wie dies oft der Fall ist, standen Poppers politische Ansichten auf merkwürdige Weise im Widerspruch zu seinem gewöhnlichen Verhalten im Umgang mit Menschen: Bei Diskussionen duldete er keine Ausflüchte. Ein amerikanischer Student, der eines von Poppers Seminaren miterlebt hatte, verglich diese Diskussionen mit der Verhörpraxis des Kongressausschusses für unamerikanische Umtriebe. Der Philosoph Bryan Magee (geb. 1930) meinte, sein erster Eindruck von Popper sei der einer beispiellosen intellektuellen Aggressivität gewesen. Magee fügte noch hinzu, Popper habe ihn an ein »Düsentriebwerk« erinnert, zumindest so lange, bis dieser im Alter milder geworden sei. Selbst seine engsten Freunde räumten ein, dass er trotz liberaler politischer Ansichten anscheinend nicht fähig gewesen sei, andere Meinungen zu akzeptieren.

Als Professor für Logik und wissenschaftliche Methodik an der London School of Economics handelte sich Popper unter Studenten und Kollegen den Spitznamen »der totalitäre Liberale« ein. Dass er selbst sich nicht an die von ihm gepredigten Werte Pluralismus und Toleranz hielt, entspricht aber seiner philosophischen Theorie insgesamt. Im Zentrum seiner Lehre stand die Auffassung, dass wir uns weniger um die Bestätigung unserer Ansichten kümmern sollten als um die Frage, ob sie sich widerlegen lassen. Und so ist es nur folgerichtig, wenn er alles daransetzte, die Ansichten derer, die nicht seiner Meinung waren, zu untergraben, statt dogmatisch seine eigenen Ansichten zu verfechten.

Popper fiel auf, dass diejenigen, die nach Bestätigung ihrer Theorien suchen, niemals zufrieden sein können. Nach traditioneller Ansicht jedoch geht die Wissenschaft genauso vor – mittels der Induktion: Der Wissenschaftler beobachtet die Welt um sich herum und stellt dabei bestimmte Muster und Regelmäßigkeiten fest. Dann macht er sich an eine Theorie, die diese Phänomene erklärt und ähnliche Phänomene vorhersagt.

Wenn zum Beispiel ein Zoologe feststellt, dass an einem See alle Schwäne weiß sind, stellt er die Hypothese auf, dass Schwäne ein weißes Gefieder haben. Seine Theorie bestätigt sich immer mehr, je öfter er einen weiteren weißen Schwan entdeckt. Leider müsste er aber jeden einzelnen Schwan dieser Welt gesehen haben, um seine Theorie restlos zu belegen. Nach Popper würde dieser Zoologe besser daran tun, nach einem schwarzen Schwan Ausschau zu halten – denn falls ein solcher existiert, wäre seine Theorie widerlegt, ganz gleich, ob er nun zehn weiße Schwäne beobachtet hätte oder zehntausend. Das entscheidende Kennzeichen einer wissenschaftlichen Theorie sollte daher nicht sein, dass sie verifiziert worden ist (denn dies ist unmöglich), sondern dass sie entschiedenem Versuchen, sie zu falsifizieren, standgehalten hat. Falls kein schwarzer Schwan zu entdecken ist, darf der Zoologe seine Theorie bis auf weiteres

für gültig halten. So gesehen sind wissenschaftliche Theorien provisorische Entwürfe, die nur so lange Bestand haben, wie kein zwingender Beweis ihres Gegenteils auftaucht.

Zwar dürfte das Fehlen eines Gegenbeweises das Äußerste sein, das eine Wissenschaft aufzuweisen hat, doch es sieht laut Popper bei den »Pseudo-Wissenschaften«, zu denen er auch den Marxismus und die Freud'sche Psychoanalyse zählt, weit betrüblicher aus. Die Astrologie beispielsweise trifft Vorhersagen, die bequemerweise so vage gehalten sind, dass sie nicht falsifiziert werden können, was immer sich auch ereignen mag. Es gibt den alten Witz über einen Mann, der eine internationale Verschwörung aufdecken will. Als man ihn fragt, was er herausgefunden habe, antwortet er: »Überhaupt nichts, fürchte ich – sie sind einfach zu gerissen.«

Wenn jedoch eine Theorie den Anspruch erhebt, sich auf die reale Welt zu beziehen, darf man vernünftigerweise erwarten, dass eine Welt, auf die diese Theorie zutrifft, anders aussieht als eine Welt, für die diese Theorie nicht gilt. Wenn wir den vom Verfolgungswahn besessenen Mann fragen würden, wie die Welt denn aussähe, in der es keine internationale Verschwörung gibt, müsste er einräumen, dass sie sich nicht von der jetzigen Welt unterscheiden würde. Seine Zurechnungsfähigkeit ist nicht deshalb fraglich, weil er etwas Falsches glaubt, sondern weil seiner Theorie ein substanzieller Inhalt fehlt. Wir könnten sogar einräumen, dass das, was der vom Verfolgungswahn Besessene glaubt, tatsächlich wahr sei. Aber was genau glaubt er? Vielleicht nehmen wir an, dass die Verschwörer ihn zum Schweigen bringen wollen, aber wenn er niemals angegriffen oder bestochen wurde, meint er womöglich nur, dass den Verschwörern bisher nur eine günstige Gelegenheit dafür fehlte. Wir könnten die Telefone der von ihm Verdächtigten überwachen lassen, um sie abzuhören, wenn sie versuchen, die Finanzmärkte zu manipulieren. Und wenn sich herausstellt, dass nur belanglose Gespräche geführt werden, vermutet der Besessene

vielleicht, dass sie sich auf andere Weise absprechen. Wie auch immer, auf *irgendeine* Weise müssen sie es tun. Und falls der Besessene Zweifel hegt, ob die Ermittlungen ordnungsgemäß durchgeführt wurden, muss er sagen, welche alternativen Methoden nötig sind.

Schließlich sind sämtliche Möglichkeiten ausgeschöpft, *wie* die Verdächtigen konspirieren könnten. Wenn keine hypothetische Beobachtung den Besessenen je dazu veranlassen kann, sich anders zu besinnen, dann scheint seine Theorie – ob sie nun wahr ist oder falsch – nichts zu beschreiben, was außerhalb seines Kopfes stattfindet. Das Beispiel zeigt, dass, je weniger eine Theorie Szenarien zulässt, mit denen sie widerlegt werden könnte, sie umso weniger über die Welt aussagen kann. Das bedeutet: Bevor eine Theorie als seriös gelten kann, muss sie Vorhersagen treffen und riskieren, widerlegt zu werden. Je weniger Möglichkeiten zur Falsifizierung eine Theorie bietet, umso mehr tendiert ihr Inhalt gegen null.

Viele weit verbreitete Ansichten können nicht falsifiziert werden, aber in den meisten Fällen ist dies kein Grund zur Beunruhigung. Zum Beispiel lässt sich nicht definitiv feststellen, ob es außerhalb unseres Sonnensystems Leben gibt, und ganz gleich, wie viele Welten ohne Lebenszeichen wir entdecken mögen, werden wir nie in der Lage sein, jeden Winkel des Universums zu erforschen. An Außerirdische zu glauben hat demnach Sinn, weil es eine positive, wenngleich unwahrscheinliche Identifikation erlaubt. Eine Ansicht jedoch, die auch in der Theorie nicht falsifiziert werden kann, ist eine Ansicht, die nicht das Mindeste über die Welt aussagt, aber oft – so Freud – viel über denjenigen verrät, der sie vertritt.

Die Theorie des Jungen über seine Spielzeugfiguren nähert sich gefährlich diesem Punkt und droht an der Prüfung durch Falsifizierbarkeit zu scheitern. Vielleicht hält der Junge weiterhin an seiner Behauptung fest, die Puppen seien so schlau, dass sie sich jeder Überwachungsmethode entzögen, aber die Spiel-

zeugfiguren könnten nicht zum Leben erwachen, ohne mögliche Mittel zu liefern, entdeckt zu werden. Jedes Mal, wenn sie sich einer neuen Überwachungsmethode entzögen, würde die Spur, die sie in ihrer Umgebung hinterlassen, kleiner. Dieser Prozess könne so lange weitergehen, bis die Spielzeugfiguren in ihrer List so erfolgreich wären, dass sie tatsächlich aufhören würden, sich zu bewegen. Wenn der Glaube daran, dass sie sich bewegen, keine Möglichkeit der Falsifizierung zulässt, können wir fragen: Worin besteht ihre Bewegung? Eine Bewegung, die kein Geräusch verursacht und mit keiner Kamera oder anderen Aufzeichnungsgeräten eingefangen werden kann, kann keine Bewegung sein, wie wir sie verstehen. Derselbe Gedanke bietet eine Antwort auf eine altbekannte philosophische Scherzfrage: Wenn in einem Wald ein Baum umstürzt und niemand ihn fallen hört, verursacht er dann ein Geräusch? Dieses Problem lässt sich einfach dadurch lösen, dass man weitere Fragen stellt: Wenn niemand ihn fallen gesehen hat, hat er dann den Anblick des Fallens geboten? Wenn niemand die Erschütterung des Bodens gespürt hat, gab es dann einen Aufschlag? Wenn die Antwort auf diese Fragen jeweils nein lautet, dürfen wir darüber rätseln, wie dieser Baum tatsächlich umgefallen ist, vorausgesetzt, dass zum Fallen auch so etwas wie ein lautes Aufschlagen gehört. Es ist, als würde man versuchen, eine »Ente« zu beschreiben, die keinen Schnabel hat, keine Federn, keine Füße und keine Flügel, aber doch eine Ente sein soll. Wenn ihr diese Kennzeichen fehlen und sie auch nicht watschelt und nicht quakt wie eine Ente, ist sie eben keine Ente. Genauso bei besagtem Baum: Da wir bereits davon ausgehen, dass der Baum umfällt, müssen wir ebenfalls davon ausgehen, dass er beim Umfallen ein Geräusch verursacht, dass man das Fallen sehen konnte und es einen dumpfen Aufschlag erzeugt hat.

22 Ryles Universität

Wenn Dinge mehr sind als die Summe ihrer Teile

In seinem Werk *Die Monadologie* (1714) schrieb der Philosoph und Mathematiker Gottfried Leibniz (1646 - 1716), der menschliche Geist könne nicht in rein physikalischen oder mechanischen Begriffen erklärt werden:

»Angenommen, es gäbe eine Maschine, deren Struktur zu denken, zu fühlen und Perzeptionen zu haben erlaubte, so könnte man sich diese derart proportional vergrößert vorstellen, dass man in sie eintreten könnte wie in eine Mühle. Dies vorausgesetzt, würde man, indem man sie von innen besichtigt, nur Teile finden, die sich gegenseitig stoßen, und niemals etwas, das eine Perzeption erklären könnte. Also muss man danach in der einfachen Substanz und nicht im Zusammengesetzten oder in einer Maschine suchen.«

Genauso könnten wir uns vorstellen, dass sich ein Gehirn bis zur Größe von Leibniz' Mühle ausdehnt, wobei die Zellen und Adern die Dimensionen von Mühlsteinen, Räumen und Gängen annehmen würden. Vergeblich würden wir in den einzelnen Komponenten die Seele suchen, die uns Leben einhaucht. Aber kann sie denn wirklich um uns herum sein, mit derselben Komplexität – nicht mehr und nicht weniger – wie der Organismus selbst? Diesen Gedanken nahm in den Vierzigerjahren der englische Philosoph Gilbert Ryle auf.

Ryle wurde 1900 in Brighton als Sohn eines Arztes und Amateurphilosophen geboren und hatte neun Geschwister. Im Gegensatz zu Leibniz war er in Mathematik ein hoffnungsloser Fall. Er studierte hauptsächlich die klassischen Sprachen, unterrichtete selbst aber auch Italienisch, Deutsch und Französisch.

Abgesehen von seiner Zeit beim Geheimdienst während des Zweiten Weltkrieges verbrachte Ryle sein Leben an der Universität von Oxford. In den Zwanziger- und Dreißigerjahren gelangten viele Philosophen, insbesondere in England, zu der Überzeugung, dass die traditionellen Probleme der Philosophie ihrem Ursprung nach linguistischer Art seien und deshalb nur durch eine strenge Analyse der Grammatik gelöst werden könnten.

Als Student und Dozent in Oxford war Ryle ein typischer Vertreter der zahllosen gediegen gekleideten, Pfeife rauchenden Intellektuellen, die sich Mitte des letzten Jahrhunderts daran machten, die Unordnung in der Grammatik – oder die Metaphysik, als die dieses Chaos, wie sie sagten, bezeichnet wurde – zu beseitigen. Nachdem Ryle über Jahre hinweg sein analytisches Instrumentarium geschärft hatte, gelangte er in den Vierzigerjahren zu der Ansicht, es sei an der Zeit, es an »einem geeigneten gordischen Knoten« zu erproben. Er wandte sich der Frage zu, worin das Wesen des Bewusstseins besteht. Seine Gedanken hierzu legte er 1949 in seinem folgenreichen Werk *Der Begriff des Geistes* dar. In einer Kritik schrieb der Philosoph J. L. Austin (1911 - 1960): »Das Buch ist nicht nur anregend, erfreulich und originell, zu einem ganz ungewöhnlich großen Teil ist es auch wahr.«

Ryle behauptete von der »offiziellen Lehre« des Bewusstseins, wie sie Rene Descartes konzipiert hatte, sie gehe davon aus, dass jeder Mensch einen Körper und einen Geist besitze. Nach Descartes sind menschliche Körper physische Gegenstände im Raum, die den mechanischen Gesetzen all solcher Gegenstände gehorchen. Der Geist hingegen befindet sich nicht im Raum und ist auch nicht den mechanischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Doch das hindert ihn nicht, auf die physische Welt Einfluss zu nehmen. Durch den freien Willen nämlich kann der nichtphysische Geist auf den Körper einwirken. Die Seele, so Descartes, lässt sich nicht mit Begriffen des physischen Körpers

erklären, ja nicht einmal durch biochemische Prozesse im Gehirn, wie seine Nachfolger behaupteten. Das menschliche Bewusstsein ist vielmehr das Reich einer nichtmateriellen Substanz, die sich von normaler Materie unterscheidet. Ryle verspottete diese Ansicht als »Dogma vom Gespenst in der Maschine«. Ryle erkannte, dass sich Descartes' Theorie nicht grundsätzlich von der mancher seiner materialistischen Konkurrenten unterschied. In beiden Fällen handelte es sich um reduktionistische Ansätze. Der Unterschied bestand lediglich darin, dass Descartes die Tätigkeit des Geistes auf eine einzige ätherische statt auf eine physische Substanz reduzieren wollte. Wenn wir jedoch den Geist zu erklären versuchen, müssen wir uns nicht auf die Alternative Ektoplasma oder ein noch unentdecktes Element im Periodensystem beschränken. Laut Ryle ist jede Art von Reduktion eine »Kategorienverwechslung«. Diesen Fehler illustriert er anhand einer Reihe von Beispielen. Angenommen, ein Fremder besucht zum ersten Mal Oxford und nimmt an einer Führung durch die Universität teil. Man zeigt ihm die Wohnhäuser, die Sportplätze, die Bibliotheken und die Verwaltungsbüros. Doch dann fragt er: »Aber wo ist die Universität? Ich habe gesehen, wo die Dozenten und Studenten wohnen, wo der Archivar arbeitet, wo die Wissenschaftler ihre Experimente durchführen und all das. Aber die Universität, in der die Mitglieder Ihrer Universität zu Hause sind und arbeiten, habe ich noch nicht gesehen.« Also muss man ihm erklären, dass die Universität nichts Zusätzliches zu den Wohnräumen, den Labors und Büros darstellt, die er gesehen hat, sondern die Art, wie all dies organisiert ist. Der Fehler des Fremden war, die Universität als etwas zu betrachten, das derselben Kategorie oder Organisationsebene angehört wie die einzelnen Institutionen, die er besichtigt hat.

In einem anderen Beispiel beschreibt Ryle einen Fremden, der zum ersten Mal ein Cricket-Spiel verfolgt. Es gelingt ihm, die Funktion des Werfers, des Schlagmanns, der Feldspieler, des

Torschützen und des Schiedsrichters zu begreifen. Überraschenderweise ist dem Zuschauer jedoch eines nicht klar: »Aber es ist ja keiner auf dem Feld«, sagt er, »der den berühmten Teamgeist verkörpert. Ich sehe, wer wirft, wer schlägt und wer den Dreistab verteidigt. Aber ich sehe nicht, wer den *esprit de corps* einbringt.« Man müsste ihm erklären, dass der Teamgeist keine besondere Funktion ist wie das Werfen oder Schlagen, sondern die innere Einstellung, mit der diese Handlungen ausgeführt werden. Mit Begeisterung den Schlagmann zu spielen bedeutet, nur eine Aufgabe zu erfüllen, nicht zwei. Wichtig ist, dass Teamgeist zu zeigen zwar nicht dasselbe ist, wie einfach zu schlagen oder zu werfen, aber auch nicht ein Drittes, das getrennt davon vollzogen wird. Genauso ist es eine Kategorien-Verwechslung, wenn man den Geist als nichtphysischen Gegenstand betrachtet, da der Geist strikt genommen überhaupt kein »Gegenstand« ist. Vielmehr handelt es sich um ein Phänomen, das aus der Organisation von Dingen erwächst.

Ryle wies damit auf einen semantischen Irrtum hin und nicht auf einen metaphysischen. Doch nur wenige Menschen sind bereit, sich vorzustellen, dass die Überzeugungen, die ihnen am meisten am Herzen liegen, das Ergebnis einer Begriffsverwirrung sein könnten. Selbst wenn wir unsere Meinung ändern, tun wir dies nicht aufgrund einer besseren Grammatik. Grammatische Irrtümer, so glauben wir normalerweise, sind die Folge und nicht die Ursache falscher Überzeugungen. Der fremde Tourist in Ryles Beispiel könnte leicht von einem Einheimischen korrigiert werden. Hingegen ist es unwahrscheinlich, dass sich jemand, der an die cartesianische Seele glaubt, ohne weiteres von dem ihm unterstellten Irrtum überzeugen lässt. Kein Anhänger Descartes' würde sich jemals an den Kopf schlagen und ausrufen: »Wie dumm von mir!«, wenn man ihn darüber aufklärt, dass er einem Kategorienfehler erlegen ist. Ihm einen solchen Irrtum vorzuwerfen würde seinen Verstand

beleidigen. Trotzdem ist die ganzheitliche Sicht Ryles, die in seinen Beispielen zum Ausdruck kommt, unverzichtbar.

Die Komplexität des Bewusstseins ist so verschieden von den einzelnen Komponenten, dass es uns kaum hilft, diese Komponenten eher als geistige denn als physische zu betrachten. Viel nutzbringender ist die Erkenntnis der »Emergenz«, von der Wissenschaftler und Philosophen sprechen. Emergente Eigenschaften sind Eigenschaften oder Zustände, die nur dann eintreten, wenn etwas ein bestimmtes Komplexitätsstadium erreicht. Dies kann ein chemisches Element sein, ein biologischer Organismus, eine Gesellschaft oder auch nur ein Bild.

Man kann sehen, dass Zeitungsbilder aus winzigen schwarzen Punkten bestehen, wenn man sie nah genug vor die Augen hält. Sagen wir, es handelt sich um ein Foto von Präsident Bush. Dessen Bild, das durch diese Punkte in Erscheinung tritt, ist eine Eigenschaft ihrer Organisation. Es wäre sinnlos, in einem einzelnen Punkt nach Präsident Bush zu suchen. Erst zusammengenommen ergeben sie sein Porträt, obwohl die einzelnen Punkte keine Mikro-Präsidenten sind. Und so suchen auch die meisten Neurowissenschaftler nicht in den einzelnen Gehirnzellen nach dem Bewusstsein. Es gibt Eigenschaften des Bewusstseins und anderer Systeme, die die Komponenten der Gehirnzellen von sich aus nicht besitzen. Mit anderen Worten, das System ist mehr als die Summe seiner Teile. Die Beziehung dieser Teile zueinander ist das, was zählt. Wenn die Organisation zusammenbricht, geht gleichzeitig die emergente Eigenschaft verloren. Es gäbe keine Universität Oxford, wenn die einzelnen Colleges voneinander getrennt wären.

Früher neigten die Wissenschaftler zu der Annahme, dass es für jedes Phänomen eine andere Substanz gibt. Ende des 17. Jahrhunderts erklärte der deutsche Chemiker und Arzt Johann Becher (1635 - 1682), Feuer sei das »Phlogiston«, das durch Verbrennung aus der Materie entweiche. Im 18. Jahrhundert behauptete der britische Chemiker und Physiker Joseph Black

(1728 - 1799), die Hitze entstamme dem Wärmestoff, der bei der Erwärmung in einen Gegenstand fließe und bei der Erkal- tung entweiche. Andere Wissenschaftler versuchten, das Leben durch Rückgriff auf die »Lebenssäfte« zu erklären. Auch Descartes glaubte noch, die Lebenssäfte setzten den Körper hydraulisch in Bewegung. Die Hitze einer Flamme, so seine Vorstellung, verdrängt die Haut der Hand, die wiederum an einem Faden zieht, der bis zur Zirbeldrüse im Gehirn reicht. Dann öffnet sich ein Ventil, sodass der Lebenssaft durch eine Röhre läuft, die Armmuskeln aufpumpt und damit die Hand vom Feuer wegzieht. Heute glauben nur noch wenige Wissen- schaftler, dass es solche Substanzen gibt, da sie die Phänomene, die sie erforschen, auch ohne deren Hilfe erklären können – und zwar durch die Wirkung natürlicher Vorgänge, bei denen Atome, Moleküle, Neuronen und Rezeptoren eine Rolle spielen.

Wenn wir davon ausgehen, dass das Bewusstsein eine emer- gente Eigenschaft des Gehirns ist, stehen wir vor einem weiteren Problem, das Descartes mit seiner dualistischen Theorie vermeiden wollte: Wenn der Geist, um zu existieren, letztlich physischer Materie bedarf, dann ist er zur Ausübung eines freien Willens nicht in der Lage. Und zwar, so wird argumentiert, weil Ursache und Wirkung auf der mikroskopischen Ebene statt- finden und nicht auf der makroskopischen, wo das Bewusstsein entsteht. Wenn ein ganzheitlicher Zustand – etwa ein Foto von Präsident Bush – in uns die Erinnerung an seine Reden wachruft, dann nur deshalb, weil die Atome an der Oberfläche des Fotos Lichtquanten auf unsere Retina schießen, die dann eine bestimmte Kombination von Nervenimpulsen zum Gehirn schickt. Die physikalischen Gesetze allein ermöglichen nicht das Erkennen eines organisierten Sachverhalts, wie ihn ein Foto darstellt. Sie wirken nur in Einheiten wie Atomen und Photonen. Man könnte sagen, das Universum selbst ist sich nicht bewusst, dass bestimmte Vibrationen von Luftmolekülen die Worte

Präsident Bushs darstellen, ja nicht einmal, dass Präsident Bush überhaupt existiert.

Das Kausalprinzip wirkt von unten nach oben. Das heißt, dass ein Geschehen auf der mikroskopischen Ebene Auswirkungen weiter oben auf der Skala der Organisation hervorrufen kann, aber Ereignisse weiter oben auf der Skala haben keine Kausalwirkung auf das, was auf der unteren Ebene geschieht. Damit soll nicht das rhetorische Geschick des Präsidenten angezweifelt, sondern lediglich deutlich gemacht werden, dass seine Worte nur aufgrund ihrer einfacheren physikalischen Eigenschaften etwas bewirken. Jedes Kausalprinzip muss auf der Ebene von Atomen und ähnlichen Phänomenen beschrieben werden, und wenn das so ist, dann ist die Tatsache, dass bestimmte atomare Sachverhalte Bewusstsein konstituieren, nebensächlich.

Philosophen bezeichnen solche Sachverhalte als »Epiphänomene«, das heißt, sie können verursacht sein, aber selbst nichts verursachen. Dies ist eine seltsame Form der Machtlosigkeit, die man vergleichen könnte mit einem Menschen, der von den Ereignissen um ihn herum aus der Bahn geworfen wird, selbst aber nicht das Geringste an den Verhältnissen ändern kann. So zur Untätigkeit verdammt, spielen emergente Sachverhalte wie das Bewusstsein nicht die wichtige Rolle, die wir ihnen zuschreiben, zum Beispiel, eine Wahl zu treffen. Der Geist ist vielmehr einem Publikum vergleichbar, das an der Show nicht teilhat (obwohl es die eigene Show ist). In Ryles Beispiel von der Universität hieße dies, dass das Handeln der einzelnen Colleges in Oxford das Ansehen der Universität als Ganzes beeinträchtigen, diese aber nicht umgekehrt das Handeln der Colleges beeinträchtigen kann.

Diese Theorie ist nur eine andere Variante des Reduktionismus der Substanz, den Ryle abschaffen wollte. Statt auf die Seele oder nicht denkende Materie zurückzugreifen, haben wir nun eine geheimnisvollere Form von Materie, auf die alles –

einschließlich des Bewusstseins – reduziert werden soll. Diese dritte Substanz unterscheidet sich stark von Materie, wie wir sie in Form von Körpern oder Steinen kennen. Sie unterscheidet sich sogar von Atomen, denn diese können selbst noch einmal in subatomare Teilchen zergliedert werden. Diese Substanz ist mythisch. Das Gespenst in der Maschine mag ausgetrieben sein, aber jetzt haben wir ein echtes Gespenst im Atom. Nach der Quantentheorie gibt es keine Teilchen, und schon gar keine, auf die alles Komplexere reduziert werden könnte. Was Teilchen zu sein scheinen, sollte man, so sagen die Physiker, vermutlich besser als Erregung in Quantenfeldern bezeichnen. Diese Felder und ihre Aktivitäten scheinen ein nicht weiter reduzierbares Muster zu besitzen, insofern sie nichts weiter als diese Anordnungen sind: Ihre Existenz ist gleichzusetzen mit ihrer Struktur.

Das heißt jedoch nicht, dass jede Eigenschaft, die wir als emergent bezeichnen, dieser Beschreibung entspricht. Als sich der Philosoph John Stuart Mill im 19. Jahrhundert mit der Emergenz befasste, beschrieb er chemische Reaktionen, die mehr waren als die Summe der beteiligten Stoffe. Heute verfügen wir über bessere chemische Kenntnisse und können Reaktionen als Bewegung der Elektronen von einem Atom zu einem anderen erklären. Wir wissen nicht, ob nicht eines Tages dasselbe Schicksal auch unsere Vorstellungen vom Bewusstsein als einer Reihe emergenter Phänomene ereilt. Aber wir können sagen, dass dies nicht unbedingt eine große Rolle spielt. Jedenfalls müssen wir nicht notwendigerweise unsere Art, über Dinge wie Gefühle und den freien Willen zu sprechen oder gar zu philosophieren, einer Überprüfung unterziehen.

Nehmen wir nur einmal die Frage, warum wir gerne Musik hören. Eine Antwort könnte lauten, dass musikalische Klänge vielleicht dem Rhythmus in der Stimme unserer Mutter ähneln, an die wir uns aus der Kindheit erinnern. Oder die Bewegung in einem Rhythmus entspricht der Bewegung unseres Körpers,

wenn wir Sex haben oder jagen. Oder aber Musik erinnert uns an die ständige Musik im Himmel, als wir vor unserer Geburt im himmlischen Vorzimmer warteten. All diese Theorien beschreiben unsere Liebe zur Musik als emergente Eigenschaft, die auf einem bestimmten Organisationsniveau beruht. In den Augen sowohl des reduktiv vorgehenden Materialisten, der die Reduktionsmethode benutzt, als auch des Neucartesianers ist das alles Unsinn. Der Materialist würde sagen, die Liebe zur Musik sei ein Zustand des Gehirns, der durch bestimmte Vibrationen der Luftmoleküle bewirkt wird. Derjenige, der an die Seele glaubt, würde sie indessen mit seinen ätherischen Substanzen erklären.

Die Frage ist dann, worüber wir nach Ansicht dieser beiden eigentlich reden. Das Vergnügen, das wir empfinden, wenn wir einer Symphonie lauschen, mag von Vibrationen in der Luft verursacht werden, aber das heißt nicht, dass diese Vibrationen nicht zugleich auch eine Symphonie sind. Erklärungen auf der Ebene der Symphonien sind in sich genauso zutreffend. Umgekehrt wäre es falsch zu behaupten, wenn das Vergnügen, das sie bereiten, wirklich auf ein neutrales Muster im Gehirn reduzierbar ist, dass das Vergnügen ein Epiphänomen ganz anderer Art als das Gehirnmuster ist. Wenn Emotionen und bestimmte neurale Muster wirklich ein und dasselbe sind, dann können uns Furcht, Wut und Sehnsucht dazu veranlassen zu handeln. Und die Entscheidungen wiederum, die wir freiwillig als Reaktion auf diese Emotionen treffen, sind genauso wirksam, wenn sie identisch mit der Aktivität von Neuronen sind, die die Bewegung unserer Glieder veranlasst. Paradoxerweise führte aber gerade die Absicht, die Integrität unserer Emotionen zu schützen, indem man sie als emergente Eigenschaften bezeichnete, dazu, sie als Epiphänomene zu betrachten, auf die eingewirkt werden kann, die aber selbst keinen Einfluss haben. Der reduktive Materialismus gilt schon seit langem als Angriff auf die Macht und Bedeutung des Bewusstseins und Denkens. Aber ist der Geist erst einmal auf seine Bestandteile reduziert,

übernimmt er auch ihre Wirkungskraft. Wenn wir uns nur vom materialistischen Reduktionisten überzeugen ließen, würden wir unseren freien Willen zurückbekommen. Letztlich mag es so etwas wie eine echte emergente Eigenschaft, also eine, die nie aus ihren Komponenten abgelesen werden kann, gar nicht geben. Dann wäre Emergenz eine Qualität, die wir lediglich solchen Phänomenen zuschreiben, die wir noch nicht begreifen. Bis dahin aber ist die Emergenz der Grund dafür, dass wir Chemie, Biologie und Psychologie brauchen und nicht nur die Physik, um das Leben zu verstehen.

23 Turings Maschine

Das Udenkbare berechnen

Der britische Journalist Miles Kington berichtet, er habe einmal eine Predigt seines Schulkaplans gehört, in der dieser sein Publikum aufforderte, sich Folgendes vorzustellen: Während des Zweiten Weltkrieges fügt die deutsche Luftabwehr den Bomberstaffeln der Royal Air Force immer schwerere Verluste zu. Daraufhin verfällt das britische Oberkommando auf die geniale Idee, hinter den echten Flugzeugen in der Luft Flugzeugattrappen herzuziehen. Diese Attrappen bestehen aus Sperrholz, aber am Nachthimmel kann man sie leicht mit Lancaster-Bombern verwechseln, und auf diese Weise helfen sie, das Flakfeuer von den echten Bombern abzulenken. Die Täuschung gelingt, doch mit der Zeit lernen die deutschen Schützen, die Attrappen von den Lancastern an ihrem Umriss zu unterscheiden. Als Reaktion darauf bauen die Engländer noch echter wirkende Attrappen, die äußerlich den echten Bombern wie ein Ei dem anderen gleichen. Wieder funktioniert der Plan so lange, bis die Deutschen eine Methode entwickeln, wie sie die echten Bomber mittels der abgestrahlten Motorenwärme identifizieren können. Also müssen auch die Attrappen mit Motoren ausgestattet werden. Es dauert nicht lange, bis auch das nichts mehr nützt, denn die feindlichen Abhöranlagen können feststellen, dass die Attrappen keine Funksprüche senden oder empfangen. Dadurch ist die britische Luftwaffe gezwungen, ihre Attrappen auch in diesem Punkt zu perfektionieren, und da begreifen die Verantwortlichen plötzlich, dass die Attrappen genauso gut auch selbst Bomben mit sich führen und als Waffe eingesetzt werden

können. Die letzten Attrappen sind so realistisch, dass sie in Wirklichkeit keine Attrappen mehr sind, sondern echte Lancaster-Bomber.

Ein Philosoph würde dazu vielleicht sagen, dass ein Ding, das einem anderen Ding vollkommen gleicht, zu diesem anderen wird. Anders würde es der Mann auf der Straße ausdrücken: Wenn etwas watschelt und quakt wie eine Ente, ist es auch eine Ente. Der dahinter stehende Gedanke lautet, dass die Funktion das Bestimmende ist – ein Gegenstand ist durch das definiert, was er tut oder was er zu tun fähig ist. Solange es sich nur um Enten handelt, würden Philosophen wie Laien diesen Satz sofort unterschreiben, aber sie würden sich scheuen, ihn auf menschliche Wesen anzuwenden. Denn Menschen bestehen nicht allein aus dem, was sie tun, sie haben darüber hinaus auch ein inneres Leben. Menschen gehen umher und sprechen, aber das können – zumindest theoretisch – auch Zombies und Roboter. Was uns von diesen künstlichen, nichtmenschlichen Wesen unterscheidet, ist, dass wir ein Bewusstsein besitzen. Aber vielleicht tun wir ja unseren künstlichen Konkurrenten Unrecht. Was wäre, wenn wir es plötzlich nicht mit den durch und durch ungläubwürdigen Dämonen und plumpen Robotern aus zweitklassigen Science-Fiction-Filmen zu tun bekämen, sondern mit Wesen, die man überhaupt nicht mehr von echten Menschen unterscheiden könnte? Auf diese Frage hat der Mathematiker Alan Turing eine interessante Antwort geliefert.

Turing wurde 1912 in London als Sohn eines Kolonialbeamten in Indien geboren. Er wuchs mit seinem älteren Bruder bei verschiedenen Pflegefamilien in England auf, während seine Eltern im Ausland lebten. Sein Interesse an den Naturwissenschaften wurde offenbar durch ein Buch mit dem Titel *Natural Wonders Every Child Should Know* (»Naturwunder, die jedes Kind kennen sollte«) geweckt. Ansonsten scheint er auf diesem Gebiet kaum gefördert worden zu sein, vor allem nicht von seiner Mutter, die befürchtete, seine Begeisterung für die Natur-

wissenschaft könne auf einer englischen Privatschule für die höheren Stände missbilligt werden. Ihre Sorge bestätigte sich, als ihr der Leiter der Sherborne School mitteilte, ihr Sohn »vergeude dort seine Zeit«. Ungeachtet dessen fand Turing auf dieser Schule in dem ein Jahr älteren Christopher Morcom einen intellektuellen Gefährten. Morcoms früher Tod durch Tuberkulose im Jahr 1930 regte Turing zu philosophischen Überlegungen über den menschlichen Geist und die Frage an, ob der Geist seines Freundes den Tod seines Körpers überdauern könnte. Die Antwort darauf suchte Turing aber eher in der Physik und Mathematik als in philosophischen Spekulationen.

An der Universität Cambridge machte sich Turing daran, das Wesen des Rechnens zu erforschen. Er kam zu der Überzeugung, dass dies ein relativ geistloser gedanklicher Prozess sei, der von einer mit bestimmten Regeln programmierten Maschine genauso gut oder sogar noch besser als von einem Menschen ausgeführt werden könnte. Zum Beispiel könnte man Maschinen konstruieren, die die Faktoren einer gegebenen Zahl oder die Abläufe beim Schachspiel berechnen. Turing erkannte, dass es für diese verschiedenen Aufgaben nicht mehrerer Maschinen bedurfte, sondern eine »universelle« Maschine genüge, bestehend aus einem Kopf, unter dem ein Band mit einer binären Abfolge von Nullen und Einsen vorbeiläuft. Der Kopf könnte diese Ziffern lesen und schreiben und sich entsprechend der Regeln seines Programms zu jedem beliebigen Punkt auf dem Band bewegen. Genügend Zeit und ein ausreichend langes Band vorausgesetzt, könnte diese Maschine theoretisch jedes Problem berechnen, das sich in einem binären Code ausdrücken lässt. Sollte von dieser Maschine ein bestimmtes Problem nicht zu lösen sein, wäre auch keine andere Maschine, die den mechanischen Regeln der Logik folgt, in der Lage, es zu lösen. Die universelle Maschine war der theoretische Vorläufer unserer heutigen Computer.

Turings Forschungen waren für die Alliierten im Zweiten Weltkrieg bei der Entschlüsselung der codierten Funksprüche des deutschen Militärs von großem Nutzen. Diese Funksprüche wurden mittels der sagenumwobenen Enigma-Maschinen codiert. Die Enigmas sahen wie kleine mechanische Schreibmaschinen aus und konnten eine auf ihnen getippte Nachricht mit einem Geheimschlüssel codieren, der als nicht dechiffrierbar galt. Im geheimen Dechiffrierzentrum Bletchley Park konstruierten Turing und seine Kollegen 1943 eine Maschine namens Colossus, die als Einzige die Enigma besiegen konnte. Statt mit Schaltkreisen wie die heutigen Mikroprozessoren war Colossus mit Elektronen- und Vakuumröhren ausgestattet. Die Maschine verarbeitete binäre Ziffern und konnte innerhalb von einer Sekunde 25000 Zeichen einer codierten Botschaft auf Regelmäßigkeiten hin überprüfen sowie einen Decodierschlüssel erstellen. Colossus wurde immer weiter verbessert, bis die Dechiffrierung selbst eines umfangreichen Berichts nur noch eine Frage von Minuten war. Gerade als Großbritannien durch die hohen Verluste an Schiffstonnage Gefahr lief, ausgehungert zu werden, ermöglichte die Entschlüsselung des Enigma-Codes den Alliierten, die Position jedes deutschen U-Boots im Atlantik exakt zu orten.

Es gibt nur wenige Menschen, von denen man behaupten kann, sie hätten einen so wichtigen Beitrag zum Sieg der Alliierten geleistet wie Alan Turing. Doch während manche Nazi-Kriegsverbrecher in Südamerika frei herumliefen, wurde der Schöpfer von Colossus in seiner Heimat polizeilich verfolgt. 1952 verhaftete man ihn wegen seiner homosexuellen Beziehung zu einem jungen Mann aus Manchester. Turing leugnete diese Beziehung nicht, sondern beharrte vielmehr darauf, dass an seinem Tun nichts Falsches sei. Er wurde vor Gericht gestellt und zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Die Strafe wurde ihm jedoch erlassen, als er sich einer Östrogenbehandlung unterzog, die den Sexualtrieb von sexuell »Abnormen« eindämmen sollte.

Da Homosexuelle als Sicherheitsrisiko galten, zwang man Turing, die Dechiffrierarbeit für die Regierung aufzugeben. Er blieb jedoch weiterhin bei seiner Haltung. Zwei Jahre später fand man ihn tot auf – vergiftet mit Zyanid. Seine Mutter glaubte an einen Unfall, weil neben seinem Bett ein halb aufgeessener Apfel lag und sie annahm, dass er vergessen hatte, sich nach einem chemischen Experiment das Gift von den Händen zu waschen. Wahrscheinlich hat Turing gewollt, dass sie das glaubte. Aber der Leichenbeschauer diagnostizierte Selbstmord. Turings Erbe – und das von Bletchley Park – war die weltweite Computerrevolution Ende des 20. Jahrhunderts.

Turing glaubte, die Nachfolger von Colossus würden eines Tages auf die gleiche Weise denken können wie ein Mensch. Wenn eine Maschine ausgeklügelt genug und mit den richtigen Regeln programmiert sei, könne sie mittels bloßer Rechenvorgänge die Prozesse des menschlichen Denkens nachvollziehen. Turings Ansicht nach würde das auch in umgekehrter Richtung funktionieren. »Ein Mensch, ausgestattet mit Papier, Stift und Radiergummi, der streng diszipliniert arbeitet«, sagte er, »ist eigentlich eine universelle Maschine.« Er sah keinen Unterschied zwischen den Denkprozessen und dem Wesen des Denkens selbst. Für Turing war Denken gleichbedeutend mit Rechnen – auf die eine oder andere Weise. Er entwarf einen einfachen Test – den »Turing-Test« –, durch den er seine These beweisen zu können glaubte, wäre erst einmal eine solch ausgeklügelte Maschine konstruiert. Für den Turing-Test wurden viele Varianten vorgeschlagen. Doch sie alle beruhen auf einem Computer, der einen Menschen davon überzeugen kann, dass er ebenfalls ein Mensch sei.

Der Test sieht folgendermaßen aus: Ein Mensch und ein Computer befinden sich in zwei verschiedenen Räumen, und jemand stellt den beiden Fragen, ohne sie zu sehen. Nehmen wir außerdem an, die Unterhaltung finde nicht per Telefon, sondern per E-Mail statt, da andernfalls die synthetische Stimme den

Computer schnell verraten würde. Wenn nun der Frager nicht herausfinden kann, welcher von beiden der Mensch ist, hat der Computer den Turing-Test bestanden und bewiesen, dass er wie ein Mensch denken kann. »Am Ende des Jahrhunderts«, schrieb Turing, »wird sich die Sprache und die allgemeine Bildung so verändert haben, dass man von denkenden Maschinen spricht, ohne Widerspruch befürchten zu müssen.« Inzwischen schreiben wir das 21. Jahrhundert, aber noch keine Maschine hat unter regulären Bedingungen auch nur annähernd den Turing-Test bestanden. Zwar wurden die weitbesten Schachspieler von Computern geschlagen, aber das siegreiche Programm »Deep Blue« ist dennoch nicht in der Lage, mit einem erwachsenen Menschen ein simples Gespräch zu führen. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht irgendwann eine Maschine den Test bestehen könnte.

Fraglich bleibt, ob eine Maschine, die den Turing-Test besteht, auch Bewusstsein besitzt. Turing schrieb:

»Ich halte die Ausgangsfrage, ob Maschinen denken können, für zu bedeutungslos, um darüber zu diskutieren.« An der Universität Cambridge hatte er die Seminare von Ludwig Wittgenstein über die Philosophie der Mathematik besucht. Nach Ansicht des österreichischen Philosophen benötigt das angeblich in sich stattfindende, innere Leben des Geistes äußere Kriterien. Das heißt, dass wir nicht in der Lage sind, sinnvoll über den Geist zu sprechen, wenn seine Eigenschaften nicht öffentlich zum Ausdruck gebracht werden können. In diesem Fall würden die im Turing-Test aufgestellten Kriterien für bewusstes Denken nicht nur ausreichen, sondern sie entsprechen dem, woraus das Bewusstsein tatsächlich besteht: dem intelligenten Sprachverhalten. Würde also eine Maschine den Test bestehen, wäre keine weitere Diskussion mehr notwendig. Im Alltagsleben gehen wir davon aus, dass unsere Mitmenschen ein Bewusstsein besitzen und keine Roboter sind, nur weil sie

ständig den Turing-Test bestehen. Wenn wir aber ihr Handeln und Reden genau beobachten und dann fragen würden:

»Aber haben sie *tatsächlich* ein Bewusstsein?«, hätten wir kein weiteres Kriterium mehr, anhand dessen wir diese Frage beantworten könnten. Es gehört ganz einfach zum Regelwerk unserer Sprache und unseres Verstehens, dass intelligentes Verhalten und Sprachvermögen mit Bewusstsein gleichzusetzen sind.

Dieses Argument verschleiert, dass es beim Sprachgebrauch sehr wohl einen Unterschied zwischen Erscheinung und Wirklichkeit gibt. Das hat der amerikanische Philosoph John Searle (geb. 1932) mit seiner Geschichte vom chinesischen Zimmer deutlich gemacht. Searle stellte sich einen Raum vor, in dem ein Mann sitzt, der kein Wort Chinesisch versteht. Durch einen Briefschlitz werden dem Mann Fragen zugestellt, die in chinesischen Schriftzeichen abgefasst sind. Er behilft sich damit, dass er in einem Verzeichnis die Schriftzeichen nachschlägt und dort auch die entsprechenden Schriftzeichen für seine Antwort herauspickt. Im Wesentlichen ist das genau das, was ein Computer, der angeblich Chinesisch »versteht«, tun würde. Das bedeutet, dass der Computer kein Chinesisch versteht, da auch der Mann in dem Zimmer kein Chinesisch versteht. Beide vollziehen bloß geistlose Tätigkeiten, indem sie mit Schriftzeichen hantieren.

Es könnte sein, dass Searle am falschen Ort nach dem Verstehen sucht. Der Mann in dem Zimmer versteht zwar kein Chinesisch, wohl aber vielleicht der Mann *und* das Verzeichnis, zusammengenommen als ein System. Wenn eine genaue Analogie zu dem Schriftzeichen produzierenden Computer hergestellt werden soll, muss man das Zimmer als Ganzes als Sprachbenutzer ansehen. So wie wir das Verstehen nicht in einer speziellen Gehirnregion eines Chinesisch sprechenden Menschen ansiedeln, können wir auch nicht erwarten, dass beim Computer das Verstehen im Prozessor zu lokalisieren ist. Auch wenn das

ganze System – sei es der Mensch oder die Maschine – Chinesisch versteht, kann es dennoch sein, dass Einzelteile des Systems es nicht verstehen. Searle würde darauf erwidern, man solle sich vorstellen, dass der Mann in dem Zimmer die Verzeichnisse auswendig gelernt habe. Dann wäre das ganze System internalisiert – und der Mann würde noch immer kein Chinesisch verstehen.

Viele Menschen scheinen, wenn sie Fremdsprachen sprechen, genau auf diese Art und Weise vorzugehen. Während ein chinesisches Kind seine Sprache fließend beherrscht, müssen sich Menschen, die das Chinesische als Fremdsprache erlernt haben, oft über ihre Muttersprache die chinesischen Sätze erst im Kopf zurechtlegen, bevor sie sie artikulieren. Trotz dieser Hürde wäre es unfair zu sagen, dass sie die Sprache eigentlich gar nicht verstehen. Und sie besitzen etwas, das dem Mann in dem chinesischen Zimmer fehlt – nämlich ein Wissen um die Dinge in der Welt, auf die sich die chinesischen Schriftzeichen beziehen.

Die Isoliertheit des chinesischen Zimmers entkräftet Searles These keineswegs, sondern bestätigt sie sogar. Sie zeigt, dass Erkenntnis mehr ist als die bloße Handhabung von Symbolen, zu der Turings Maschinen fähig sind. Das bedeutet aber nicht, dass Computer niemals fähig sein werden zu denken, sondern dass sie dabei auf eine Weise vorgehen müssten, dass die Symbole, die sie benutzen, für sie auch eine Bedeutung gewinnen. Dazu würde nicht genügen, den Computer mit den Regeln der Sprache zu programmieren. Der Computer müsste vielmehr auch etwas über die Welt lernen, auf eine ähnliche Weise wie wir. Das führt die Diskussion über die Grenzen des Turing-Tests hinaus, denn eine Maschine könnte ihn bestehen, ohne diese Anforderungen zu erfüllen. Das entwertet nicht den Test an sich, solange wir nicht vergessen, dass das, wozu ein Gegenstand angeblich fähig ist, dadurch bestimmt wird, wieso er dies tun kann. Sollte eine Maschine jemals den Turing-Test bestehen und

auch einer kritischen Prüfung seines »Bildungswegs« standhalten, wäre es kleinlich abzustreiten, dass sie einen Geist besitzt. In dieser Frage unnachgiebig zu bleiben würde vielleicht ein Vorurteil gegen Silizium offenbaren, ähnlich dem, das die Verfechter der Seele einst gegen das Fleisch vertraten.

24 Dawkins' Meme

Wie Ideen über uns denken

Als Kopernikus 1530 die Sonne in den Mittelpunkt unseres Sonnensystems rückte, dämmerte den Menschen, dass das Universum vielleicht nicht nur für sie geschaffen war. Als Charles Darwin 1859 sein Werk *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* veröffentlichte, mussten wir akzeptieren, dass dem Menschen vielleicht nicht per Geburtsrecht die Vorherrschaft über die Natur zusteht. Aus der Entdeckung der DNA durch Francis Crick und James Watson im Jahr 1953 konnte man den Schluss ziehen, dass selbst die Konstruktion unseres Körpers nicht nach unseren Interessen erfolgt ist, sondern nach dem unserer Gene. In seinem Buch *The Selfish Gene* (1976; dt.: *Das egoistische Gen*) fügte uns dann Richard Dawkins, der Evolutionsbiologe, der sich unermüdlich der Verbreitung dieser Schlussfolgerung gewidmet hat, die vorläufig letzte Beleidigung zu: Nicht einmal der Inhalt unseres Bewusstseins dient unserem eigenen Wohl. Anstatt nur danach zu suchen, wie und warum wir Gedanken entwickeln und kommunizieren, stellte Dawkins die These auf, Ideen könnten sich aus eigenem Antrieb nach Darwin'schen Prinzipien verbreiten. Dawkins hat gegenwärtig einen Lehrstuhl für »allgemein verständliche Wissenschaft« an der Universität von Oxford inne. Er wurde 1941 in Kenia geboren, wo sein Vater während des Zweiten Weltkrieges stationiert war. Als Dawkins neun Jahre alt war, kehrte die Familie nach England zurück. 1959 ging er nach Oxford, um Zoologie zu studieren. Im selben Jahrzehnt hatten Crick und Watson die Doppelhelix-Struktur der DNA entdeckt, und die Mikrobiologie übernahm nun statt Zoologie und Botanik die Beschreibung der Natur. Dawkins selbst wurde vom Zoolo-

gen zum Evolutionsbiologen, doch er arbeitete weiter mit dem Instrumentarium des Zoologen zur Untersuchung von Gruppen- und Konkurrenzverhalten und wandte es auf sein mikrobiologisches Forschungsobjekt an: die Gene. In einer Reihe gut verständlicher Schriften, deren erste *Das egoistische Gen* war, skizzierte Dawkins die Naturgeschichte des »Flusses, der in Eden entsprang«, wie er es nannte – jenes Informationsflusses, der durch die Zeiten im Genom lebender Wesen weitergegeben wird.

Dawkins setzte sich für die Ideen der Amerikaner George Williams und Robert Trivers und der Briten William Hamilton und John Maynard Smith ein. Diese Wissenschaftler waren zu der Ansicht gekommen, dass die natürliche Selektion – also die Tatsache, dass die Merkmale, die am besten der Umwelt angepasst sind, im Ökosystem erhalten bleiben und sich ausbreiten – nicht auf der Ebene der Spezies oder von Individuen innerhalb einer Spezies stattfindet, sondern auf der Ebene des Gens.

Ihre Argumentation lautete folgendermaßen: Angenommen, eine Spezies müsse sich so verhalten, dass es den Interessen jedes ihrer Mitglieder dient, zum Beispiel, indem sie ein gemeinsames Futterlager anlegt, damit alle über den Winter kommen. Das Interesse des einzelnen Individuums dieser Spezies aber wäre es, gegen das Abkommen zu verstoßen, so viel wie möglich von diesen Vorräten zu verschlingen und allen anderen das Sammeln zu überlassen. Menschen haben vielleicht spezifische Vorstellungen von Kooperation und gemeinsamem Wohl, sodass sie nicht in dieser Weise handeln, auch wenn ihr Altruismus häufig nichts weiter ist als Eigeninteresse oder die Angst vor Strafe. Doch solche Überlegungen stellen einfachere Wesen nicht an, deren Eigeninteresse nicht derart verfeinerte Ausprägungen annimmt. Eine Spezies als Einheit ist unfähig, en masse im allgemeinen Interesse zu handeln, denn dieses Ziel verträgt sich nicht mit dem gegensätzlichen Interesse ihrer einzelnen, egoistischen Mitglieder. Das heißt nicht, dass einzelne

Mikroben, Würmer oder Ameisen nicht in der Lage sind, selbstlos zu handeln, sondern nur, dass die Mitglieder einer Spezies, die dies tun, bald aussterben, während die Egoisten ihr Glück genießen werden.

Auf der Ebene des Individuums führt die Analyse zum selben Ergebnis. Es gibt unzählige Augenblicke, in denen natürliche Wesen gegen ihren eigenen Selbsterhaltungstrieb handeln, zum Beispiel, wenn Feldlerchen ihre eigene Sicherheit für die ihrer Jungen aufs Spiel setzen. In wessen Interesse geschieht dies? Es kann nicht das der jungen Lerchen sein – denn soweit wir wissen, zwingen sie ihre Mutter nicht dazu, ihr Nest zu verlassen, um Raubvögel anzulocken. Und zweifellos ist es auch nicht das Interesse der Mutter, die dafür nichts von ihren Jungen bekommt und manchmal dabei in den Fängen eines hungrigen Greifs endet.

Dawkins behauptet nun, dass sie im Interesse ihrer Gene handelt, die auch im Körper ihrer Jungen vorhanden sind. Deren Chancen, zu überleben und sich in zukünftigen Lerchengenerationen zu reproduzieren, steigen, wenn sie sich opfert. Wichtig dabei ist, dass sich dieser Prozess ohne jegliches Bewusstsein vollzieht. Die Gene drängen die Lerche nicht, und sie »wollen« auch nicht, dass sie so handelt – sie wissen ja nicht einmal, dass die Lerche existiert. Vielmehr haben die Gene, die das Verhalten ihrer »Wirte« beeinflussen können, lediglich bessere Chancen, zu überleben und sich in der Welt fortzupflanzen, als die, die die Lerchen zu selbstsüchtigen Vögeln machen, die davonfliegen und zulassen, dass ihre Brut von Raubvögeln verschlungen wird.

Wenn es noch kleinere Einheiten der Fortpflanzung gäbe, aus denen die Gene selbst zusammengesetzt wären, dann hätte das Eigeninteresse dieser Einheiten zweifellos Vorrang vor dem der Gene. Da jedoch die Gene die kleinste Einheit der Fortpflanzung sind, liegt der schwarze Peter bei ihnen. Genauer gesagt, können Gene nicht in ihrem eigenen Interesse oder dem anderer Gene operieren, sie funktionieren einfach so, wie sie funktionieren,

und die, die dabei insofern egoistisch sind, weil sie wann immer möglich ihre Fortpflanzung befördern, sind die, die sich ausbreiten.

Doch der Mensch ist nicht vollkommen den Genen unterworfen. Wie Dawkins feststellt, handeln wir den Interessen unserer Gene jedes Mal zuwider, wenn wir Verhütungsmittel anwenden. Der menschliche Geist mit seinem Willen und Wollen kann in großem Maße tun und lassen, was ihm gefällt. Wir stehen sogar kurz davor – trotz unserer Angst vor »Designerbabys« und dem Gespenst der Eugenik –, die Struktur unserer DNA durch die Gen-Technik zu verändern. Dawkins dachte noch weiter. Vielleicht gelte für alles, was sich fortpflanzen kann, was auch für die Gene gilt. Auch Ideen haben diese Fähigkeit. So kann es zum Beispiel geschehen, dass man eine Melodie vor sich hin summt und sich dann erinnert, dass man sie vor fünf Minuten im Radio gehört hat. Und wiederum später, wenn man mit dem Summen aufgehört hat, stellt man fest, dass nun der Arbeitskollege die besagte Melodie summt. Wenn es sich um eine besonders eingängige Melodie handelt, summen Sie sie vielleicht immer wieder und geben dabei jedes Mal an andere Leute weiter, was Dawkins ein »Mem« nennt.

Alle Ideen, Moden, Schlagwörter und Fähigkeiten sind ansteckend. Das in diesem Buch dargestellte philosophische Instrumentarium – die Meme eingeschlossen – kann man sich so als Meme vorstellen. Menschen besitzen offenbar die Neigung, andere zu kopieren. Mit der Übernahme von Gedanken und Worten anderer erreichen wir unsere erste Bildung. Auch halten wir es für klug, die Ideen und Verhaltensweisen der Erfolgreichen zu kopieren, ob es sich dabei um die von Prinzessin Diana getragene Mode oder um im Geschäftsleben besonders bewährte Verhaltensweisen handelt. Mimikry ist möglicherweise so wichtig zum Überleben, dass wir nicht anders können, als sie hinzunehmen.

Dawkins behauptet sogar, dass Meme ein ebenso wichtiger Bestandteil unserer evolutionären Ausstattung sind wie die Gene selbst. Bis jetzt haben wir nach seiner Vorstellung als die Stärksten nicht nur deshalb überlebt, weil wir aufgrund unserer Gene mit einem robusten Körper und mit Daumen zum Greifen ausgestattet sind, sondern auch, weil unsere Meme uns in die Lage versetzen, unsere Umgebung mit Werkzeugen und bestimmten erworbenen Fähigkeiten zu verändern. So wie Bienen Bienenstöcke und Vögel Nester bauen, konstruieren Menschen Geräte, um ihre Überlebenschancen zu verbessern. Worin wir uns von den Bienen und Vögeln unterscheiden, ist, dass der Bauplan für unsere Geräte nicht bereits in unserem genetischen Material enthalten ist. Vögel müssen offensichtlich nicht erst lernen, ein Nest zu bauen, während den Menschen die Fähigkeit, Autos zu konstruieren, nicht angeboren ist.

Das menschliche Genom hat sich über Äonen hin entwickelt, Meme hingegen folgen ihrer eigenen Evolution, indem sie weitergegeben werden und sich über Generationen hinweg anpassen. Ähnlich wie manche Organismen verbreiten sich einige Meme in erstaunlichem Maße, haben aber nicht lange Bestand, während andere lange Zeit brauchen, um sich zu entwickeln, uns aber dann Jahrtausende erhalten bleiben. Ein Beispiel für die erste Art wäre eine Mode, die eine bestimmte Farbe vorschreibt, sich aber mit der neuen Jahreszeit wieder ändert. Beispiele der zweiten Art sind umstrittener, etwa religiöse Bewegungen.

Was bei weiterem Nachdenken etwas bedrückend erscheint, ist die Tatsache, dass wir uns zwar viele Gedanken über unsere Ideen machen, doch die Ideen selbst nur einen Zweck verfolgen: sich zu reproduzieren. Sie sind genauso egoistisch wie das egoistische Gen. Deshalb bedient sich Dawkins einer drastischen Sprache, um ihr Funktionieren zu beschreiben. Meme »infizieren« unseren Geist »wie Viren«. Wenn ich höre, wie jemand eine eingängige Melodie pfeift, nistet sich diese Melodie »als

Schmarotzer« in meinem Gehirn ein wie ein Virus in den Zellen eines Organismus, um sich dort zu vermehren. Und ähnlich wie die Gene, die Krebs verursachen, sind Meme, die sich erfolgreich verbreiten, nicht immer gut für ihren Wirt. Tausende Menschen waren im Mittelalter von dem Gedanken infiziert, dass Gott sie nicht mit der Pest bestrafen würde, wenn sie sich regelmäßig geißelten und fasteten. Dies minderte nur ihre Widerstandskräfte gegen die Krankheit, die so viele dahinraffte. Ebenso sinnlos war die antisemitische Tradition in Europa, die nicht nur zum Mord an etwa sechs Millionen Juden führte, sondern auch zum Tod seiner wichtigsten Verfechter am Ende des Zweiten Weltkrieges. Manche Meme sind möglicherweise sogar so schlecht für uns, dass sie ihre eigenen Mittel zur Verbreitung vernichten. Aus verständlichen Gründen wird sich die Idee, dass es gut ist, von Klippen herunterzuspringen, im Pool der Meme niemals durchsetzen.

Auf der anderen Seite sind Meme wie beispielsweise die Fähigkeit, ein Auto zu fahren oder bis zehn zu zählen, genauso sinnvoll wie Gene, die scharfes Augenlicht oder starke Beine zum schnellen Laufen ermöglichen. Da wir nur begrenzte Zeit zur Verfügung haben, um über Ideen nachzudenken, und einige Denkweisen sich gegenseitig ausschließen, stehen alle Meme im Wettstreit um unsere Aufmerksamkeit. Eine mögliche Art ist dabei die, nützlich für uns zu sein, zu unserem Überleben und zu unserem Glück unter bestimmten Gegebenheiten beizutragen. Nach diesem Kriterium wundert es nicht, dass Erfindungen wie der Gebrauch von Feuer, warme Kleidung und Heilmittel gegen Pocken eine solch glückliche Verbindung mit dem menschlichen Geist eingegangen sind. Doch was die Meme betrifft, ist der Vorteil, den sie für ihre Besitzer mit sich bringen, reiner Zufall. Wenn der Vorteil darin besteht, dass mehr Menschen für diese Meme empfänglich werden, so ist das schön und gut, doch ihre erste Priorität ist, so viele Köpfe zu infizieren wie möglich, ganz gleich, welche Folgen dies hat.

Um das zu erreichen, müssen die Meme die Menschen davon überzeugen, sie zu verbreiten. Überlebensvorteile zu liefern ist dabei nur eine Möglichkeit. Eine andere ist die, dass sie sich nur schwer verändern lassen, wenn sie sich einmal eingenistet haben. Ein solches Mem, so Dawkins, ist der religiöse Glaube. Bestärkt durch die Schmähungen, denen der ungläubige Thomas ausgesetzt war, mindert das Glaubensmem die Kritikfähigkeit, durch die der Glaube sonst infrage gestellt und aufgegeben würde. Andere Beispiele sind Meme für Verschwörungstheorien, die zu ihrer Rechtfertigung stets darauf verweisen, dass die Verschwörer umso mächtiger und schlauer sind, je weniger Beweise es für eine Verschwörung gibt. Auch der Glaube an Ufos kann einem Mem zugeschrieben werden, das in den Vierzigerjahren in den Vereinigten Staaten entstanden ist und sich seitdem verbreitet hat.

Einige Meme nisten sich so fest ein, dass sie sogar unser Denken umstrukturieren, sodass es für andere ähnliche Meme empfänglicher wird. Bloße Vorstellungen werden so zu Überzeugungen. Ein Beispiel hierfür sind paranoide Denkweisen. Sobald einmal die Vorstellung von uns Besitz ergriffen hat, dass der Partner fremdgeht, können wir jede seiner Handlungen als Heimlichtuerei interpretieren. Dann fragen wir uns, warum er eine Affäre hat, und beginnen, auch uns selbst infrage zu stellen. Dawkins bezeichnet diese Meme als Mentalviren, die das Denken ihres Wirts okkupieren wie ein Computervirus das Betriebssystem eines PCs. Ein Religionsmem, behauptet er, dringt in das Denken in dem Augenblick ein, da es nicht genügend Abwehrkräfte besitzt – wenn wir noch kleine, leichtgläubige Kinder sind.

Aufgrund dieser Ansicht ist Dawkins als Atheist ebenso berühmt geworden wie als Biologe. Und es verwundert nicht, wenn religiöse Menschen nicht besonders freundlich auf die These reagieren, dass sie unter einer Art Geisteskrankheit leiden. Sie wenden zum Beispiel ein, dass der religiöse Glaube

durchaus nützlich sein könne. Er mache uns glücklicher oder ver helfe uns zu mehr Optimismus, und zweifellos seien ohne ihn ein Großteil bedeutender Kunstwerke und der Zivilisationsprozess nicht denkbar. Doch, so könnte man dagegenhalten, heißt das nicht, dass dieser religiöse Glaube auch wahr ist. Er zeigt nur, dass sich die Meme verbreiten, die nicht in erster Linie für unser biologisches Überleben nützlich sind – denn die Bindung an die Kirche bedeutet auch weniger Geld, das uns für Nahrung und Schutz zur Verfügung steht –, sondern für die Dinge, die wir für wichtig halten, was immer diese sein mögen.

Aber nicht nur religiöse Meme funktionieren auf diese Art. Ob es sich um Freizeitbeschäftigungen wie Klettern handelt oder um revolutionäre politische Ideen, wir folgen unseren Gefühlen und Gedanken mit derselben Leidenschaft wie unserem Überlebenstrieb. Im letzten Jahrhundert haben uns ideologische Meme dazu gebracht, ein Arsenal von Atomwaffen anzulegen, mit dem wir mehrmals die ganze Welt zerstören könnten. Wie Gene sind auch Meme ihrer Umgebung gut oder schlecht angepasst. Und wenn diese Umgebung verrückt ist, dann gibt es immer zahllose Meme, die dort wunderbar hineinpassen. Das heißt, ob eine Umgebung »gesund« ist oder nicht, hängt wahrscheinlich weitgehend davon ab, welche Meme den kulturellen Hintergrund bilden.

Bis jetzt wurde in dieser Darstellung eine künstliche Unterscheidung zwischen »ihnen« und »uns« getroffen. Doch wenn wir fragen, wer die Verantwortung trägt, wir oder unsere Meme, müssen wir bedenken, dass es möglicherweise sinnvoll ist, bestimmte Meme als Bestandteile unseres Ichs zu sehen, statt sie als äußere Einflüsse zu betrachten. Die Elemente des rationalen Denkens, die uns in die Lage versetzen, zwischen guten und schlechten Memen zu unterscheiden, sind selbst Meme, und doch würden wir sie nicht als Außerirdische betrachten, denen es gelungen ist, unser Denken zu infizieren. Diese Meme haben sich vielleicht so fest behaupten können, dass sie in einem

ähnlichen Verhältnis zu uns stehen wie die Energie produzierenden Mitochondrien, die vor Milliarden Jahren in die Zellen unserer Vorfahren eindrangen und ohne die wir sterben würden. Bestimmte Meme, etwa die Vorstellungen von dem, was richtig oder falsch oder was wahr und was unwahr ist, sind nicht einfach ein Zusatz zu unserem Geistesleben, sondern Teil dessen, was uns zu Menschen macht.

Trotz ihrer anfänglichen Erkenntnisse hat sich die Memetik nicht als sonderlich fruchtbares Gebiet erwiesen. Die meisten Bücher (und noch mehr die Websites), die sich mit Memen befassen, enthalten kaum mehr als heiße Luft. Der Großteil der Literatur zum Thema, ob in digitaler oder gedruckter Form, stammt von selbst ernannten Philosophen und Experten, die nur ihren eigenen postmodernen Sermon verbreiten wollen. Doch die Schwächen der Memetik als Wissenschaft sind nicht nur auf die Unfähigkeiten vieler ihrer Vertreter zurückzuführen. Der Vergleich zwischen Memen und Genen ist im Großen und Ganzen nur eine nicht sehr tragfähige Analogie. Meme können sich miteinander vermischen, wohingegen Gene getrennte Einheiten sind und dies nicht können. Auch können sich Meme innerhalb eines Menschenlebens an ihre Umgebung anpassen und dann mit dieser Modifikation an die Nachkommen weitergegeben werden. Gene aber verändern sich nicht durch die Art und Weise, wie ihr Träger handelt oder sich verhält, sondern überleben bis zur nächsten Generation oder nicht. Vor allem aber konnten vor der Gen-Technik neue Gene nur durch Mutation auftreten. Obwohl auch manche Meme auf diese Weise entstehen, etwa durch einen »Inspirationsschub«, sind viele andere bewusst konstruiert worden und beruhen auf der harten Arbeit zielgerichteten Denkens und Argumentierens.

Lange vor dem Aufkommen der Gen-Technik waren wir in der Lage, überkommene Gedanken und Intuitionen zu verändern. Die Mem-Technik – oder das rationale Denken, wie sie gemeinhin heißt – verleiht uns Macht über die Meme. Anders als auf

der physischen Ebene konnten wir im geistigen Bereich die Einheiten der Fortpflanzung manipulieren, bevor wir wussten, warum wir sie haben. Doch wie uns die Opfer von Kriegen und Verfolgung aus ideologischen Gründen leider sagen müssen, bleibt diese Manipulation genauso wie die Gen-Technik unberechenbar.

25 Derrida und die Dekonstruktion

Die Ideen zerlegen

Im Jahr 1938 schuf der amerikanische Illustrator Bob Kane die berühmte Comicfigur Batman, die in den Straßen von Gotham City gegen das Verbrechen kämpft. Im Unterschied zu dem ebenso populären Superman mit seinen zahlreichen übernatürlichen Kräften bezwingt Batman seine Feinde nur mit den Fäusten und seinem Wundergürtel. Der deutlichste Unterschied zwischen den beiden Figuren liegt jedoch in ihren Motiven. Während für Superman der Schutz der Wahrheit, Gerechtigkeit und des amerikanischen Lebensstils im Vordergrund steht, begann Batman mit der Verbrechensbekämpfung, nachdem seine Eltern von einem Straßenräuber ermordet worden waren. Er wollte Rache üben. Dies stellte 1986 Frank Miller in dem Comicbook *Die Rückkehr des dunklen Ritters* heraus, in dem er Batman als brutalen Vertreter der Selbstjustiz und als psychisch ebenso gestört darstellt wie die Schurken, die er bekämpft. Um es in der Terminologie des französischen Philosophen Jacques Derrida zu sagen: Batman »dekonstruiert« den Begriff des Helden.

Diese Geschichte zeigt, wie ein Begriff, den wir für eindeutig festgelegt halten, in Wirklichkeit eng mit seiner Antithese verwoben ist. Ein Unglück oder ein Verbrechen ist nicht nur die Voraussetzung für die Entstehung von Heldentum, sondern diese negativen Aspekte sind im Heldentum selbst angelegt – zum Beispiel, wenn Batman selbst Gewalt anwendet, um seinen ewigen Gegenspieler Joker zu bezwingen. Allgemein gesagt ist Dekonstruktion das Mittel, mit dem wir die in unseren vertrauten Ansichten und Begriffen verborgenen Gegensätze ans

Tageslicht befördern. Ohne Joker wäre Batman kein Superheld, sondern nur ein Kerl in einem lächerlichen Kostüm.

Jacques Derrida wurde 1930 in Algier als Sohn einer jüdischen Familie der Mittelschicht geboren. Nach der Niederlage Frankreichs 1940 wurden auch in Französisch-Algerien die Juden verfolgt, obwohl das Land nicht von den Deutschen besetzt war. Von da an mussten jüdische Kinder eigene Schulen besuchen, jüdische Lehrer verloren ihre Arbeit, ohne dass ihre Kollegen dagegen protestierten. Auch nach der Befreiung durch die Alliierten hielt die angeblich »freie« französische Regierung noch sechs Monate an den Rassengesetzen fest.

Ein ganzes Jahr lang sah Derrida keinen Grund, zur Schule zu gehen. Er träumte davon, Fußballspieler zu werden, musste aber feststellen, dass dafür sein Talent nicht reichte, und ging mit 19 Jahren nach Frankreich, um dort zu studieren. 1952 wurde er in die *École normale supérieure* in Paris aufgenommen. Er trat verschiedenen politischen Gruppierungen der extremen Linken bei und schrieb sich im Fach Philosophie ein, nachdem er eine Radiosendung über seinen berühmten Landsmann, den Schriftsteller Albert Camus (1913 - 1960), gehört hatte. Als junger Mann erlebte Derrida, was Prüfungen betraf, etliche Fehlschläge: 1947 fiel er durchs Abitur, zweimal scheiterte er an der Aufnahmeprüfung für die *École normale supérieure*, und die Prüfung zum Lehramt bestand er erst beim zweiten Versuch. Seither jedoch lehrt er an der Sorbonne in Paris und an der Yale-Universität in den Vereinigten Staaten. Derrida hat sich für politische Anliegen eingesetzt, etwa für die Beendigung der Apartheid in Südafrika und für die Meinungsfreiheit in der Tschechoslowakei vor 1989, als Vaclav Havel noch nicht Staatspräsident war: 1982 war er in das Land gereist, um dort an einem »inoffiziellen«, von Dissidenten organisierten Seminar teilzunehmen und Kafkas Grab zu besuchen; das genügte den Behörden, um ihn unter der völlig frei erfundenen Beschuldigung, er besitze Drogen, verhaften zu lassen.

Mehr als seine politischen Überzeugungen erregten jedoch Derridas philosophische Thesen Aufsehen. 1992 berichtete fast die gesamte britische Presse darüber, dass sich mehrere Würdenträger der Universität Cambridge geweigert hatten, ihm den Ehrendokortitel zu verleihen. Die Abstimmung darüber wurde mit 336 zu 204 Stimmen zugunsten Derridas entschieden – aber es war das erste Mal seit 29 Jahren, dass überhaupt eine Abstimmung nötig wurde. Die Debatte um Derrida zeigte, dass sich die angloamerikanische und die kontinentaleuropäische philosophische Tradition immer noch argwöhnisch gegenüberstanden. Die wiederholten Vorwürfe, Derrida betreibe Scharlatanerie und Obskurantismus, nimmt dieser aber gelassen hin und weigert sich, sie allzu ernst zu nehmen.

In einem Interview mit dem *Nouvel Observateur* erklärte er 1983, er suche die Schwierigkeiten nicht um ihrer selbst willen. Im Gegenteil sei es so, dass diejenigen, die sein Werk für unverständlich erklärten, es oft sehr gut verstehen würden: »Niemand ärgert sich über einen Mathematiker oder einen Arzt, wenn er ihn nicht im Mindesten versteht«, klagte er, »oder über jemanden, der eine fremde Sprache spricht ... Weshalb verlangt man von einem Philosophen, dass er ›leicht verständlich‹ ist, und nicht von anderen Gelehrten, die sich dem gleichen Leser noch viel weniger erschließen?« Es sind jedoch nicht nur Laien, die von Derrida gerne mehr den Sinn seiner Arbeiten erklärt bekommen würden – oft argwöhnen auch Philosophenkollegen, die sich jahrelang mit seinem Werk beschäftigt haben, dass sein undurchdringlicher Prosastil einen Mangel an gedanklicher Schärfe und Tiefe verbergen soll. Der britische Mediziner und Philosoph Raymond Tallis bemerkte einmal: »Wenn sich der Kaiser neue Kleider kauft, so tut er das gewöhnlich in Paris.«

Derridas Werk ist gewiss dunkel, und er verweigert sich jeder kanonischen Formulierung seiner Ansichten, weil seiner Meinung nach Bedeutungen nicht »auf einen Schlag« mittels eines handlichen Begriffs erfasst werden können. In diesem Fall

kann keine Definition von Dekonstruktion der Sache gerecht werden. In einem Brief an den japanischen Professor Izutsu vom 10. Juli 1983 schreibt Derrida:

»Dekonstruktion ist keine Methode und kann auch nicht in eine solche verwandelt werden ... Es trifft zu, dass in bestimmten Kreisen (akademischer oder kultureller Art, insbesondere in den Vereinigten Staaten) die technische und methodische ›Metapher‹, die scheinbar notwendigerweise dem Begriff ›Dekonstruktion‹ innewohnt, zu etwas Falschem oder in die Irre geführt hat ... Es genügt nicht zu sagen, dass die Dekonstruktion nicht auf eine methodologische Instrumentalität oder auf ein Regelwerk und übertragbare Verfahren reduziert werden kann. Ebenso wenig genügt es zu behaupten, jedes dekonstruktive ›Ereignis‹ bleibe singulär oder ähnele weitgehend einem Idiom oder einer Signatur. Es muss ebenfalls klargestellt werden, dass die Dekonstruktion nicht einmal eine *Handlung* oder eine *Operation* ist.«

Nachdem Derrida diese Möglichkeiten ausgeschlossen hat, erklärt er, dass das »Wort ›Dekonstruktion‹ wie alle anderen Wörter seinen Wert nur erhält durch seine Einbeschreibung in einer Kette möglicher Ersatzwörter, in das, was man [zu] unbekümmert als ›Kontext‹ bezeichnet«. Man müsse vielmehr den Vorgang in seinem Ablauf sehen, um ihn verstehen zu können.

In seinem Werk *Dissemination* (1972) legt Derrida die Dekonstruktion anhand eines Beispiels aus der Philosophiegeschichte dar. Im *Phaidros* erzählt Platon den Mythos von Theuth – dem Gott, der das Schreiben erfand und seine Schöpfung dem ägyptischen König Thamus anbietet. Thamus weist das Geschenk zurück, weil er der Ansicht ist, dass die Gefahren des Schreibens für die Menschen schwerer wiegen als seine Vorzüge. Auf der einen Seite nämlich bietet das Schreiben eine neue Form der kulturellen Erinnerung, die wesentlich mehr Information aufbewahren kann als das, was durch mündliche

Tradition von Generation zu Generation weitergegeben wird. Wenn sich jedoch die Menschen nicht mehr der schwierigen Aufgabe unterziehen müssen, etwas auswendig zu lernen, da sie es nun nach Belieben in Büchern aufbewahren können, werde die Kraft ihrer Erinnerung auf der anderen Seite zwangsläufig schwinden. Bücher machen auch die anleitende Hand eines Lehrers überflüssig, und ohne einen solchen Führer beim Lernen könnte der Schüler missdeuten, was er liest. Thamus befürchtet darüber hinaus, dass sich die Verbindung zwischen väterlicher Autorität und kindlichem Gehorsam auflösen könnte. Diese Bande stellen sicher, dass es wahres Wissen ist, das vom Lehrer auf den Schüler weitergegeben wird – denn der reife und weise Lehrer hat größere Autorität als Papier und Tinte. Während ein Lehrer in Menschengestalt das Wissen in den Köpfen seiner Schüler zum Leben erwecken kann, vermittelt das Schreiben bloß eine Art Auswendiglernen, ein mechanisches Werkzeug zur Herstellung eines Scheinwissens.

Selbst heute noch spöttelt man in der westlichen Hemisphäre oft über jemanden, der sein gesamtes Wissen aus Büchern bezieht, als würde das irgendwie sein Wissen abwerten oder bedeuten, dass er es nicht wirklich versteht. Laut Derrida ist die Bevorzugung der Rede vor dem Schreiben ein in der westlichen Tradition der Philosophie und Religion verankertes Vorurteil.

Derrida stellt fest, dass Platon immer dann, wenn er im *Phaidros* vom »guten« Gebrauch der Sprache und Erinnerung spricht, auf Metaphern zurückgreift, die aus der Praxis des Schreibens stammen. Die positiv besetzten Dinge – zum Beispiel die Rede, die lebendige Erinnerung und die Anwesenheit eines Lehrers – werden im Kontrast zu dem definiert, was sie infrage stellt. Die Rede zum Beispiel wird nicht als etwas gänzlich anderes als das Schreiben dargestellt, sondern als eine »gute« Art des Schreibens – als das, was »mit Einsicht geschrieben wird in des Lernenden Seele«. Auf ähnliche Weise wird das in der Erinnerung der Menschen aufbewahrte Wissen mit den

Metaphern des Eingravierens und Schreibens beschrieben. Diese Verwendung von Vergleichen könnte man als untergeordneten Aspekt des Textes ansehen oder als überflüssig in Bezug auf seinen Sinngehalt. Platon hätte andere Metaphern verwenden können oder überhaupt keine, aber Derrida behauptet, dass sie für ein angemessenes Verständnis des Textes einbezogen werden müssen.

Entsprechend der Definition des Schreibens, wie sie von Platon bis hin zu dem Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure (1857 - 1913) aufgestellt wurde, ist das Schreiben immer zwei Schritte von der Wahrheit entfernt. Beim Sprechen produzieren wir Zeichen für das, was wir meinen. Das Schreiben wiederum bringt weitere Zeichen in Form von phonetisch transkribierten Wörtern für diese Zeichen hervor. Derrida argumentiert nun, dass aller Ausdruck denselben Mangel aufweist wie das Schreiben, weil der Ausdruck im Prozess der Kommunikation immer zu spät kommt, um noch ein verlässlicher Träger von Sinn zu sein.

Nach traditioneller Auffassung ist die Metapher eine Abweichung von dem normalen Verfahren, bei dem die Wörter wörtlich das bedeuten, was sie bedeuten sollen. Aber wie, fragt Derrida, konnten Wörter diese phantastische Fähigkeit erwerben, sich an das zu hängen, was sie ausdrücken? Derrida ist nicht der einzige Denker, der abstreitet, dass die Bedeutung eines gesprochenen Wortes in einer idealen Übereinstimmung zwischen seinem Klang und dem Sinn, den es angeblich ausdrückt, besteht. Diese Beziehung ist eine zufällige, die sich im Laufe der Zeit auch verändern kann. Eine dekonstruktive Herangehensweise nimmt einen Text sehr genau unter die Lupe, um auf diese Weise herauszufinden, ob angeblich wörtliche Bedeutungen nicht versteckte Metaphern sind.

Die Dekonstruktion versucht zu zeigen, dass Wörter und Begriffe nicht das leisten, was sie versprechen. In der Abhandlung über Spiele im Abschnitt 66 der *Philosophischen*

Untersuchungen zeigt bereits Ludwig Wittgenstein, wie sich stets Lücken auftun, wenn wir versuchen, einen Begriff zu erklären:

»Schau zum Beispiel die Brettspiele an, mit ihren mannigfachen Verwandtschaften. Nun geh zu den Kartenspielen über: Hier findest du viele Entsprechungen mit jener ersten Klasse, aber viele gemeinsame Züge verschwinden, andere treten auf. Wenn wir nun zu den Ballspielen übergehen, so bleibt manches Gemeinsame erhalten, aber vieles geht verloren. – Sind sie alle ›*unterhaltend*‹? Vergleiche Schach mit dem Mühlfahren. Oder gibt es überall ein Gewinnen und Verlieren oder eine Konkurrenz der Spielenden? Denk an die Patienen. In den Ballspielen gibt es Gewinnen und Verlieren; aber wenn ein Kind den Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, so ist dieser Zug verschwunden. Schau, welche Rolle Geschick und Glück spielen. Und wie verschieden ist Geschick im Schach und Geschick im Tennisspiel. Denk nun an die Reigenspiele: Hier ist das Element der Unterhaltung, aber wie viele der anderen Charakterzüge sind verschwunden! Und so können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen, Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen.«

Die Möglichkeiten, einen Begriff zu erklären, sind potenziell unendlich, und jede Möglichkeit, die wir wählen, schließt andere aus. Ziel der Dekonstruktion ist nicht, zu zeigen, wie man solche Lücken füllen kann, um unsere Erklärung vollständiger und genauer zu machen, sondern dass diese Lücken unvermeidlich sind. Die Dekonstruktion bewirkt dies nicht, indem sie sich auf ein Kriterium bezieht, das außerhalb unserer Texte oder unseres Sprechens liegt, sondern indem sie alle ihre Implikationen untersucht. Nehmen wir an, ich finde, dass meine Verlobte »die vollkommene Frau« ist. Wenn ich in sie vernarrt bin, muss ich sie als vollkommen sehen, doch meine Vorstellung von Vollkommenheit kann nicht vollkommen sein. Diese unvollkommene Vorstellung ist aber die einzige, die ich habe, also wird es

zugleich immer auch eine Bedeutung geben, nach der meine Verlobte *nicht* »die vollkommene Frau« ist.

Laut Derrida finden wir niemals eine endgültige Definition unserer Begriffe. Dies trifft nicht nur auf die Philosophie zu. Selbst wenn wir ein prosaisches Ereignis eingehend analysieren, scheint es sich aufzulösen, und es bleiben nur sein Anfang und sein Ende zurück. Wenn beispielsweise ein Feuer ausbricht, sprechen wir von seinen Ursachen und Wirkungen und stellen uns vor, das »Feuer« habe irgendwo dazwischen stattgefunden. Aber nachdem wir das Vorher und Nachher spezifiziert haben, stellen wir fest, dass sich diese Phasen in der Mitte treffen und für das »Ereignis« keine Zeit übrig gelassen haben. Dieses Ereignis konnte nicht das Entzünden eines Streichholzes sein, denn auch das umschließt eine Folge von Ereignissen, die in ein Vorher und Nachher aufgeteilt werden können. Ähnlich verhält es sich bei einem beliebigen Wort, das uns einigermaßen vertraut ist: Es kann bedeutungsschwanger erscheinen, aber wenn wir es in einem Wörterbuch nachschlagen, wird es zu einer leeren Hülse, und seine Bedeutung löst sich in diejenigen seiner Synonyme auf.

All dies scheint aber unsere Fähigkeit, miteinander zu kommunizieren, nicht zu beeinträchtigen. Wenn ich bei der Feuerwehr anrufe und sage, dass mein Haus brennt, wissen sie sofort, was sie beim Eintreffen zu erwarten haben, und auch meine Versicherung versteht, was ich meine, wenn ich ihr mitteile, dass der Brand etwa um sechs Uhr in meiner Küche ausgebrochen ist. Die Verständigung funktioniert, weil die Alltagssprache nicht die Präzision benötigt, die von der Dekonstruktion gefordert wird. Wenn ich sage, dass der Apfel rot ist, wird man mir nicht widersprechen, auch wenn ein paar grüne Sprenkel auf seiner Schale zu sehen sind.

Auch wenn meine Beschreibung »unvollständig« sein mag, dürfen wir fragen, woher Derridas Faszination für Vollständigkeit stammt. Denn die Hinzufügung von immer mehr Details

verhindert oft Klarheit, so wie die Hintergrundgeräusche in einem Aufnahmestudio die Arbeit des Toningenieurs verderben. Ein großer Teil der Kommunikation beruht gerade darauf, dass das, was wir sagen, unvollständig ist. Aber selbst dann ist es nur unter dem Gesichtspunkt einer Beschreibung von *allem* unvollständig. Wenn ich nach einem Muster suche, will ich nur eine vollständige Beschreibung des Musters – und nicht notwendigerweise eine des Musters *plus* seiner Umgebung.

Es ergibt sich allerdings ein Problem, wenn etwas nicht aus seiner Umgebung herausgelöst werden kann – und das ist es, was Derrida behauptet. Er schließt sich der Ansicht an, dass die Bedeutung ein Produkt des Kontextes ist – dass ein Zeichen etwas kraft seiner Stellung innerhalb eines ganzen Zeichensystems bedeutet. Außerdem, sagt Derrida, verändert sich dieser Kontext ständig. Die Sprache ist ein Strom, der zu schnell fließt, als dass wir Bedeutungen in isolierte Begriffe fassen könnten, um sie zu deuten. Sprache besitzt »Iterabilität« – das heißt, jedes Element der Sprache kann in unterschiedliche Kontexte gestellt werden, ohne dass es bedeutungslos wird. Nach Derridas Auffassung ist es genau diese Fähigkeit des »Umherreisens«, die verhindert, dass Aussagen eine festgelegte Bedeutung haben, die ein Hörer oder Leser sicher zu erfassen glaubt. Doch während die Iterabilität unserer Begriffe einerseits bewirkt, dass sie unvollständig bleiben, würde ohne sie niemand verstehen, was ein anderer sagt, außer der Sprecher selbst.

Der Wert von Derridas Werk liegt darin, dass es uns die Spuren dessen zeigt, was in unseren Begriffen und Beschreibungen ausgelassen wurde, denn diese Lücken sind Teil dessen, was diese Begriffe möglich macht. Der Begriff der Brüderschaft zum Beispiel impliziert, dass es Menschen gibt, die nicht meine Brüder sind und denen ich nicht verbunden bin. (Ein Club, in dem *jedermann* Mitglied werden kann, ist kein Club.) Um meine Brüder unter diesem Begriff zu vereinigen, muss es andere geben, die ausgeschlossen werden. Wenn wir das begreifen,

erhalten wir die Möglichkeit, eine moralische Entscheidung zu treffen: ob wir an unserem Begriff festhalten oder ihn austauschen. »Wir müssen«, so Derrida, »die Modelle und die Geschichte der Modelle studieren und dann versuchen, sie nicht um der Zerstörung willen zu zerstören, sondern um die Modelle zu verändern und neue Arten des Schreibens zu erfinden – nicht als eine formale Herausforderung, sondern aus ethischen, politischen Gründen.«

Die Dekonstruktion hält uns dazu an, die Grundlage unseres Handelns, unserer Begriffe und Werte zu überdenken. Dann können wir fortfahren wie bisher oder aber auch nach neuen Werten und Identitäten suchen. Aber wenn wir betrachten, was ausgelassen wurde (und überlegen, wie wir es einschließen können), werden wir uns erneut vor Augen führen müssen, dass die neue Identität notwendigerweise selbst wiederum bestimmte Gruppen von Menschen ausschließt und dass neue begriffliche Systeme notwendigerweise bestimmte Ideen ausschließen. Wie immer wir uns entscheiden, unsere Ansichten werden weniger dogmatisch und aufrichtiger sein, wenn sie erst einmal dekonstruiert worden sind.

Weiterführende Literatur

(Hinweis: Die folgende Auswahl stellt keine erschöpfende Bibliografie dar, sondern soll dem Leser lediglich nützliche Quellen an die Hand geben.)

Allgemeine Einführung

Den besten historischen Überblick über die Philosophie bietet Bertrand Russell in *Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung* (München: Europa Verlag ⁷1997), ein Meisterwerk, das erstmals 1946 in englischer Sprache erschien. Doch Russell neigt dazu, sich auf die Mängel seiner Vorgänger zu konzentrieren. Aus demselben Holz geschnitzt, jedoch nicht so umfassend ist Will Durants ausgesprochen unterhaltsames Werk *Die großen Denker. Geschichte der Philosophie von Plato bis Nietzsche* (Bergisch Gladbach: Lübbe ²1997). Konstruktiver ist Anthony Gottliebs hervorragende Studie *The Dream of Reason* (London: Allen Lane 2000), bei der der Einfluss der alten Philosophen auf ihre modernen Gegenspieler im Mittelpunkt steht. Ein Meister der philosophischen Abhandlung als Handbuch ist der amerikanische Philosoph Roy Sorensen – siehe zum Beispiel *Pseudo-Problems* (London: Routledge 1993). Allen, die noch nicht mit den formalen und technischen Aspekten der Logik und der Argumentation vertraut sind, sei die besonders klare Darstellung *Critical Thinking* von W. Hughes (Peterborough, Ont.: Broadview Press 2000) empfohlen.

1 *Der Brunnen des Thaies*

Von Thaies ist nichts Schriftliches – falls überhaupt etwas existiert hat – überliefert, aber Aristoteles hat in seinen Schriften *Metaphysik* (Hamburg: Felix Meiner 1998) und *Politik* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag ⁷1996) über den Philosophen und seine Gedanken geschrieben. Andere, allerdings weniger zuverlässige Berichte liefern uns *Leben und Lehre der Philosophen* von Diogenes Laertius (Stuttgart: Reclam 1998), das im 6. Jahrhundert v. Chr. entstand, und *Das Geschichtswerk des Herodot von Halikarnassos* (Frankfurt/Main: Insel 2001). Es gibt nur wenige ausgesprochen philosophische Texte über das reduktionistische Denken, und den besten Eindruck gewinnt man durch die Lektüre populärwissenschaftlicher Werke, angefangen von *Eine kurze Geschichte der Zeit* von Stephen W. Hawking (München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2001) bis zu Steven Pinkers Buch *Wie das Denken im Kopf entsteht* (München: Kindler 1998). Über die Erforschung der chemischen Grundlagen der Liebe durch die Cornell University wurde in der Londoner *Sunday Times* vom 1. August 1999 berichtet.

2 *Protagoras und die Schweine*

Wie Sokrates Protagoras widerlegt, ist nachzulesen in Platons *Theaitet* (Frankfurt/Main: Insel 1979). Eine ausführliche Debatte des Relativismus findet sich in *Ethik und die Grenzen der Philosophie* von Bernard Williams (Hamburg: Rotbuch Verlag 1999). Alasdair MacIntyre stellt in seinem hervorragenden Werk *Der Verlust der Tugend* (Frankfurt/Main: Suhrkamp ²1997) den Relativismus aus historischer Sicht dar. Ein Klassiker und eine umfassende Darstellung des Subjektivismus sowohl für wissenschaftlich interessierte als auch für sonstige Leser ist *Der Blick*

von *nirgendwo* von Thomas Nagel (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992). Über die Fehlschläge von Stings Bemühungen wird berichtet in Robert Whelan, *Wild in the Woods: The Myth of the Noble Eco-Savage*, S. 48 ff. (IEA Studies on the Environment, Nr. 14, IEA Environment Unit, 1999).

3 *Zenon und die Schildkröte*

Zenons Paradoxa der Bewegung werden untersucht in Aristoteles' *Physik: Vorlesung über Natur* (Halbband 2, Bücher V - V.8. Neben anderen Themen werden sie auch in *The Infinite* von A. W. Moore (London: Routledge 1990) behandelt. Das Buch richtet sich zwar vorwiegend an Fachleute, aber die Einführung und die Schlusskapitel eignen sich für jeden Leser. *Paradoxien* von R. M. Sainsbury (Stuttgart: Reclam 2001) liefert ein umfassendes Inventar klassischer philosophischer Paradoxa.

4 *Die sokratische Befragung*

Die Worte des Sokrates sind zu finden in den Dialogen von Platon (*Die großen Dialoge*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1991) und in den Werken von Xenophon (*Das Gastmahl*, Stuttgart: Reclam 1986; *Erinnerungen an Sokrates*, Stuttgart: Reclam 1992; *Die sokratischen Schriften*, Stuttgart: Kröner 1956). Siehe dazu Gerasimos Xenophon Santas *Sokrates* (London: Routledge & Kegan Paul 1979), in dem er die Ansichten des Philosophen aus denen seines Schülers herauszuarbeiten versucht. Aus athenischer Sicht dargestellt wird die Hinrichtung des Sokrates in *Der Prozeß gegen Sokrates* (Wien: Zsolnay 1990) von I. F. Stone.

5 *Platons Höhle*

Das platonische Projekt und sein Einfluss auf die Nachwelt werden ausführlich untersucht in *Metaphysics as a Guide to Morals* von Iris Murdoch (London: Penguin ⁶1993). Hilary Putnams Vergleich des Bewusstseins mit einer Software ist zu finden in *Philosophical Papers*, Bd. 2: *Mind, Language and Reality* (Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 1975). Die Uhrmacher-Analogie ist nachzulesen in *Natürliche Theologie* (Stuttgart, Tübingen: Cotta 1837), dem Werk des Archidiakons von Carlisle, William Paley.

6 *Die Ziele des Aristoteles*

Die beiden Werke des Aristoteles über Moral sind *Die Nikomachische Ethik* (Düsseldorf: Artemis & Winkler 2001) und *Eudemische Ethik* (Berlin: Akademie-Verlag ³1979), während die Teleologie in allgemeinerer Form eher in *Physik* (Hamburg: Felix Meiner 1998) abgehandelt wird. Zur weiteren Lektüre empfiehlt sich *Ethics with Aristotle* von Sarah Broadie (New York [u. a.]: Oxford University Press 1991). Hervorragende Beispiele für darwinistisches Denken finden sich in *Der blinde Uhrmacher* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag ²1996) und *Das egoistische Gen* (Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1998) von Richard Dawkins.

7 *Der Speer des Lukrez*

Lukrez' Werk *Von der Natur*, übersetzt von H. Diels, ist erschienen im Deutschen Taschenbuch Verlag (München 1991). Fälle von gespaltenem Bewusstsein untersucht David Wiggins in *Sameness and Substance* (Oxford: Blackwell 1980). Das Schiff des Theseus und andere Beispiele untersucht Harold Noonan in *Personal Identity* (London: Routledge 1989), während Derek Parfit in seinem Buch *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press 1984) ein komplexes und bewegendes Bild fehlender Identität zeichnet. Eine erschöpfende und zugleich unterhaltende Studie ist Roy Sorensens *Thought Experiments* (New York [u. a.]: Oxford University Press 1992).

8 *Ockhams Rasiermesser*

Wilhelm von Ockhams wesentliche Schriften sind *Texte zur Theologie und Ethik* (Stuttgart: Reclam 2000), *Summe der Logik* (Hamburg: Felix Meiner 1999) sowie *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft* (Stuttgart: Reclam 1996). *The Cambridge Companion to Ockham*, herausgegeben von Paul Vincent Spade (Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 1999), enthält eine gute Auswahl kritischer Artikel. Eine Fülle von komprimiert dargestelltem Hintergrundmaterial zu Ockhams Denken und zu seiner Zeit liefert F. C. Coplestons *Geschichte der Philosophie im Mittelalter* (München: C. H. Beck 1976).

9 *Machiavellis Fürst*

Die beiden Hauptwerke Machiavellis sind *Der Fürst* (Frankfurt/Main: Insel 2001) und *Discorsi* (Stuttgart: Kröner 1978). Die Operation »Restore Hope« wird von dem Kriegskorrespondenten Scott Petersen in dem aufschlussreichen Werk *Me Against My Brother* (New York: Routledge 2000) nachgezeichnet. George Stephanopoulos schildert Bill Clintons drastische Sprache in *All Too Human* (London: Hutchinson 1999). In seinem Buch *The New Machiavelli: The Art of Politics in Business* (Chichester: John Wiley 1998) wendet Alistair McAlpine Machiavellis Gedanken auf die Beziehungen zwischen Managern und ihren Angestellten und Aktienbesitzern an. Margaret Thatcher schätzte dieses Werk sehr.

10 *Bacons Hühner*

Francis Bacons *Neues Organon* ist erschienen bei Felix Meiner (Hamburg 1990). *Die Essays* sind allerdings für den allgemeinen Leser leichter zugänglich (Frankfurt am Main: Insel 1998). Bertrand Russells Beispiel von dem Huhn findet sich in seinem Werk *Probleme der Philosophie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999). Argumente für die Rationalität des induktiven Denkens liefert Peter Strawson in *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen 1952).

11 *Descartes' Dämon*

Descartes' *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* sind erschienen bei Phaidon (Essen 1996). Eine nicht ganz leichte, jedoch viel gerühmte Abhandlung über den cartesianischen Zweifel ist *Descartes. Das Vorhaben der reinen philoso-*

phischen Untersuchung (Weinheim: Beltz 1996) von Bernard Williams. Eine leichtere Lektüre und doch eine konzise Darstellung von Descartes' Denksystem ist Jonathan Rées *Descartes* (London: Allen Lane 1974). Ludwig Wittgenstein umreißt die logischen Grenzen unserer Fähigkeit zum Zweifel in *Über Gewißheit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp ⁹1997). Gehirne in Fässern als Gedankenexperiment ersetzen die Dämonen und Träume in der Studie über Skeptizismus und Zweifel – Thema des Schwindel erregenden ersten Kapitels aus *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995) von Hilary Putnam.

12 *Humes Gabel*

Humes Schriften sind von einer solchen Luzidität, dass alle seine Werke auch für Anfänger zu empfehlen sind. Die wichtigsten Texte sind *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (Hamburg: Felix Meiner ¹²1993) und *Ein Traktat über die menschliche Natur* (Hamburg: Felix Meiner 1973).

13 *Reids gesunder Menschenverstand*

Thomas Reids *Untersuchungen über den menschlichen Geist, nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes* ist erschienen bei Thoemmes Press (Bristol 2000; Nachdruck v. 1782). Wieder aufgenommen wurden seine Ideen von G. E. Moore in *Eine Verteidigung des common sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903 - 1941* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969).

14 *Rousseaus Vertrag*

Der Gesellschaftsvertrag ist erschienen bei Phaidon (Essen 1997). Wer zwei völlig entgegengesetzte Darstellungen über das Leben des Philosophen kennen lernen möchte, lese zunächst Rousseaus *Bekenntnisse* (Frankfurt/Main: Insel 1993) und dann die faszinierende, wenn auch ausgesprochen einseitige Demontage von Werk und Charakter Rousseaus in *Intellectuals* von Paul Johnson (London: Weidenfeld & Nicolson 1988).

15 *Kants Brille*

Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist erschienen bei Felix Meiner (Hamburg 1998). Der beste Kurzführer durch die Gedankenwelt Kants ist Roger Scrutons Werk *Kant* (Freiburg i. Br.: Herder 1999). Aber auch Stephan Körners Buch *Kant* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1980) ist empfehlenswert.

16 *Benthams Kalkül*

Die beiden klassischen Darstellungen des Utilitarismus sind Benthams eigenes Werk *Principien der Gesetzgebung* (Frankfurt/Main: Sauer und Auvermann 1966; Nachdruck v. 1833) und John Stuart Mills *Der Utilitarismus* (Stuttgart: Reclam 1994). Viele aus dem Leben gegriffene Beispiele für moralisches Kalkül sind zu finden in *Utilitarianism: For and Against* von J. J. C. Smart und Bernard Williams (Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 1973).

17 Hegels Dialektik

Hegels Werk ist nahezu unlesbar für alle außer für Experten (und nicht einmal für alle von ihnen), wie man an der *Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973) sehen kann. Charles Taylors *Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993) ist eine ausgesprochen stringente Darstellung, die Anfängern jedoch nicht zu empfehlen ist. Als Einführung eignet sich eher *Hegel on History* von Joseph McCarney (London: Routledge 2000). Eine klare und verständliche Studie ist Robert Sterns *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic* (London: Routledge 1993).

Ein Klassiker eigener Art ist Herbert Marcuses *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Frankfurt/Main: Luchterhand ⁸1990), eine Analyse der Herkunft Hegels und seiner Rezeption bis hin zum Zweiten Weltkrieg.

18 Nietzsches Hammer

Nahezu sämtliche Schriften Nietzsches sind eine erfrischende Lektüre. Seine wichtigsten Texte *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* findet man in *Werke in 3 Bänden* (München: Hanser 1966, beide in Bd. 3). In poetischer Form hat Nietzsche seine Gedanken in *Also sprach Zarathustra* (Leipzig: Reclam 2000) formuliert. *Nietzsche als Philosoph* von Arthur C. Danto (München: Fink 1998) ist eine hilfreiche Lektüre zum Verständnis Nietzsches. Ausgesprochen anregend ist *Nietzsche. Leben als Literatur* von Alexander Nehamas (Göttingen: Steidl ²1996).

19 *Der Spiegel des jungen Wittgenstein*

Die wichtigste Quelle für die frühe Philosophie Wittgensteins ist sein Werk *Tractatus logico-philosophicus* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999). Ray Monks originelle Biografie *Wittgenstein. Das Handwerk des Genies* (Stuttgart: Klett-Cotta 2000) ist nicht nur eine fesselnde Studie über das Leben des Philosophen, sondern auch eine gute Einführung in sein Denken. In ihrem Werk *Wittgensteins Wien* (München: Piper ²1989) bieten Allan Janik und Stephen Toulmin eine lebendige Darstellung seines Geburtsorts und dessen Bedeutung für sein Denken. Der Brief an von Ficker ist zu finden in *Briefe an Ludwig von Ficker* (Salzburg: Otto Müller 1969).

20 *Die Spiele des älteren Wittgenstein*

Die wichtigste Quelle für Wittgensteins späteres Denken ist *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001). Eine brillante Kritik an Wittgensteins Werk und dessen Einfluss bietet Ernest Gellner in *Words and Things* (London: Victor Gollancz 1959). Für alle, die dem Wechsel der Logik bei angloamerikanischen Philosophen misstrauen, ist dieses Buch ein Heilmittel. Ein klareres Verständnis Wittgensteins und seines Werks bietet aber wohl Marie McGinn in *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge 1997).

21 *Poppers Puppen*

Poppers Hauptwerke sind *Logik der Forschung* (Tübingen: Mohr Siebeck 1994) und *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (Tübingen: Mohr Siebeck 1992). Bryan Magees *Philosophy and the Real World: An Introduction to Karl Popper* (London:

Fontana 1973) ist möglicherweise schwer zugänglich, aber auch sein Werk *Bekenntnisse eines Philosophen* (München: Econ 2000) über Popper ist faszinierend zu lesen.

22 Ryles Universität

Seine Gedanken hat Ryle niedergelegt in *Der Begriff des Geistes* (Stuttgart: Reclam 1992). Eine kurze Autobiografie des Philosophen sowie eine Sammlung von Aufsätzen über sein Werk von Autoren wie A. J. Ayer und J. L. Austin enthält der Band *Ryle*, herausgegeben von Oscar P. Wood und George Pitcher (London: Macmillan 1971).

Eine originelle Sicht auf die »Emergenz« bietet Douglas R. Hofstadter in *Gödel, Escher, Bach. Ein endloses geflochtenes Band* (Stuttgart: Klett-Cotta 1999).

23 Turings Maschine

Sein Experiment mit dem chinesischen Zimmer stellte Searle erstmals in »Minds, Brains, and Programs« (in: *Behavioral and Brain Sciences 3*, Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 1980) vor. Kenntnisreiche Einwände gegen Searles Argumente findet man in Daniel C. Dennetts *Philosophie des menschlichen Bewusstseins* (Hamburg: Hoffmann und Campe 1994). Die Anthologie *Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*, herausgegeben von Douglas R. Hofstadter und Daniel C. Dennett (München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1992), enthält mehrere hervorragende Aufsätze über Bewusstsein und künstliche Intelligenz.

24 Dawkins' Meme

Dos *egoistische Gen* erschien auf Deutsch bei Rowohlt (Reinbek b. Hamburg 1998). Die beste Darstellung der Theorie von den Memen ist bis heute Susan Blackmores *Die Macht der Meme oder Die Evolution von Kultur und Geist* (Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag 2000). Ein hervorragendes Kapitel über Dawkins enthält auch Daniel C. Dennetts *Darwins gefährliches Erbe* (Hamburg: Hoffmann und Campe 1997).

25 Derrida und die Dekonstruktion

Keiner der Texte von Derrida ist für den Anfänger empfehlenswert. Bei seinem Werk *Die Schrift und die Differenz* (Frankfurt/Main: Suhrkamp ⁶1994) handelt es sich angeblich um eine Einführung in sein Denken, es ist aber selbst für Leser mit guten Grundkenntnissen der Philosophie unverständlich. Ein wenig leichter zu verstehen ist *Limited Inc.* (Wien: Passagen-Verlag 2001), wo Derrida auf John Searles Kritik antwortet und deshalb gezwungen ist, etwas Sinnvolles zu schreiben. *Dissemination* (Wien: Passagen-Verlag 1995) ist eine detaillierte Abhandlung über Platons *Phaidros*. Der Brief an Izutsu und das Interview mit *Le Nouvel Observateur* sind zu finden in *Derrida & Differance*, herausgegeben von David Wood und Robert Bernasconi (Coventry: Parousia Press 1985). Sehr hilfreich zum Verständnis der Texte Derridas sind die Schriften von Christopher Norris, so *Derrida* (London: Fontana 1987) und *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity* (London: Athlone Press 2000).

Danksagung

Mein Dank gebührt vor allem Herbert und Sheila Oakes, die mir über viele Jahre ihre Hilfe und ihren Zuspruch zuteil werden ließen. Ohne sie wäre dieses Buch nicht entstanden.

Ich danke auch meinen Verlegern Toby Mundy und Alice Hunt sowie Julian Baggini, Jason Cowley, Tim Crane, Charlotte Foley, Daniel Ghossain, Tariq Goddard, Rebecca Ivatts und meinem Lehrer Alan Thomas, dessen Art zu lehren mich zum Schreiben dieses Buchs anregte.