

Karl Leidlmair

ENTHEIMATUNG

Der Ursprung des Denkens und
das Denken seines Ursprungs



BRILL | FINK

Entheimatung

Karl Leidlmair

Entheimatung

*Der Ursprung des Denkens und das Denken seines
Ursprungs*



BRILL | FINK

Umschlagabbildung: Silhouette einer Person im Tunnel, 2017. Mit freundlicher Genehmigung von Chris Buckwald. <https://unsplash.com/de/fotos/RXWgx93tz8w>



Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783846768419>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2024 beim Autor. Verlegt durch Brill Fink, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich) Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com

Brill Fink behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen.

Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Fink zu richten.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6841-3 (hardback)

ISBN 978-3-8467-6841-9 (e-book)

Inhalt

Einleitung	VII
1. Die Computermetapher des Geistes	1
1.1 The Symbol Grounding Problem	2
1.2 Die Unbestimmtheit der Übersetzung	6
1.3 Der methodologische Solipsismus	10
1.4 Die komputationale Theorie des Geistes	14
1.5 Der semantische Externalismus	19
1.6 Fodors Kausaltheorie der Bedeutung	21
1.7 Dennetts Two-Bitser	23
2. Der verkörperte Geist	29
2.1 Heideggerian AI	32
2.2 Walter Freeman	34
3. Heideggers In-der-Welt-sein	39
3.1 Heideggers Frage nach der Wahrheit	41
3.2 Die Entdeckung der Dinge	45
3.3 Meillassoux' Zugang zu einer absoluten Realität	49
3.4 Die Transzendenz des Daseins und die Entdeckung des Vorhandenen	52
3.5 Heidegger und die Zeit	62
3.6 Heidegger und die Theorie der direkten Referenz	64
3.7 Der referentielle Realismus	67
3.8 Heidegger und die Wissenschaften	70
3.9 Heidegger und die Technik	78
3.10 Können wir den Ursprung des Denkens denken?	81
4. Oralität und Literalität bei den Griechen	87
4.1 Literalität: ein Wegbereiter des kritisch-reflexiven Denkens	89
4.2 Göttliche Urheberschaft (Havelock)	91
4.3 Die bikamerale Psyche (Jaynes)	92
4.4 Partizipation im Denken der frühen Griechen (Heidegger)	93
4.5 Oralität an der Kippe zur Literalität (Havelock)	96
4.6 Platons Schriftkritik I – der Siebte Brief	97
4.7 Platons Schriftkritik II – der Dialog Phaidros	98
4.8 Platons Kritik an seinem oralen Erbe	101

4.9	Sophistes	106
4.10	Parmenides	108
4.11	Symposion	112
5.	Derrida oder der entfesselte Eros	117
5.1	Urschrift	118
5.2	Rousseau	120
5.3	Derrida und Heidegger	129
5.4	Die Rolle des Todes bei Derrida und Heidegger	131
6.	Quo vadis homo?	135
6.1	Der digitale Code	137
6.2	Die Turingmaschine	140
6.3	Der Transhumanismus	145
6.4	Schlussbemerkung	148
	Literaturverzeichnis	153
	Register	159

Einleitung

Die Frage nach dem Ursprung des Denkens ist komplex. So ist zunächst abzuklären, was überhaupt unter „Denken“ zu verstehen ist. Nun sind es wir selbst, die mit dem begrifflichen Inventar des Denkens über das Denken nachdenken. Dergestalt verwickelt in den Prozess des Denkens selber fehlt uns die nötige Distanz, um objektive Behauptungen darüber aufstellen zu können, was denn Denken bedeutet. Eine Reflexion über das Denken erfolgt aus der Binnenperspektive des Denkens selbst. Daraus ergibt sich bereits eine weitere Schwierigkeit. Um Überlegungen über den Ursprung dieses Denkens anstellen zu können, würden wir eine Erklärung über dessen Entstehungsbedingungen benötigen. Wir müssten wissen, was vor dem Denken war und wie aus diesem Zustand vor dem Denken sich letzteres entwickelt haben könnte. Wir müssten von unserem eigenen Denken absehen, um dessen Herkunft erforschen zu können. Und je nachdem, welches implizite Vorverständnis wir bei der Frage nach dem Denken und dessen Ursprung wir voraussetzen, werden uns unsere Nachforschungen auf bestimmte Fragestellungen einengen, deren Beantwortung sich auf den Horizont der Reichweite unserer gestellten Fragen einschränken werden. Gerade die erheblichen Unterschiede der hier dargestellten philosophischen Denkschulen (Unterschiede in dem leider oftmals sperrigen Idiom und in der Methodik) bringen die Schwierigkeit mit sich, die unterschiedlichsten Leser mit jeweils anderem Vorwissen und einstudierten Lösungsstrategien gleichermaßen ansprechen zu können. Umso mehr bin ich darum bemüht, selbst komplexe Themen ohne akademischen Dünkel und mit möglichst einfachen didaktischen Mitteln darzustellen. Dass ein solcher Versuch nur ansatzweise gelingen kann, ist mir bewusst. Eine breit angelegte, philosophiehistorisch vollständige Darstellung der hier behandelten Themen und philosophischen Denkschulen verbietet sich aufgrund der Knappheit der Darstellung von selbst. Ein möglicher Vergleich und zugleich roter Faden durch die verschiedenen hier speziell ausgewählten Denkansätze ergibt sich nur insofern, als – wie sich zeigen wird – sich nicht alle hier angeführten Erklärungsansätze des Denkens als befriedigende Antworten herausstellen werden, sondern wir immer wieder bei unserer Herangehensweise auch auf Treibsand stoßen werden. Das wird uns dazu zwingen, die eine oder andere Baustelle aufgeben zu müssen und es mit einem anderen, erfolgversprechenderen Ansatz zu versuchen in der Hoffnung, hierbei auf einen etwas fruchtbareren Boden zu stoßen.

So viel lässt sich jedoch in einer ersten groben Annäherung feststellen. Selbst in Anbetracht der verschiedenen Zugangsweisen bei der Frage nach

der Bedeutung und der Herkunft des Denkens lässt sich ein gemeinsames, wengleich dann im Detail verschieden ausformuliertes Narrativ ausmachen: Menschliches Denken zeichne sich dadurch aus, sich auf Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt beziehen zu können. Diese Bezugnahme wird terminologisch auch als *Intentionalität* oder – in englischer Sprache – als *aboutness* bezeichnet. Die Fähigkeit des Menschen, die von ihm verwendeten sprachlichen Symbole, Wörter oder Zeichen interpretieren zu können, versetzt ihn dazu in die Lage, sich auf Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt zu beziehen. Kennen wir die Bedeutung eines Wortes, so wissen wir auch, wovon es handelt. Semantizität (das Erkennen von Bedeutungen der sprachlichen Symbole) impliziert auch Referenzialität (Bezugnahme). Für diese Fähigkeiten gibt es verschiedene, in voneinander divergierenden geistigen Traditionen verwurzelte Erklärungsansätze.

Wir setzen zu Beginn einfach dort an, wo diese Frage in den letzten Jahrzehnten diskutiert wurde. Dies ist die *Cognitive Science* und die dort zumeist prävalente Computermetapher des Geistes. Das vorherrschende Bild, das sich diese Metapher vom Denken macht, ist in Anlehnung an einen Computer das Folgende: Über periphere Sinnesorgane empfängt das Gehirn Signale aus seiner Umwelt. Bei diesen handelt es sich zunächst um bedeutungslose Sinnesdaten, die dann erst in einem weiteren Verarbeitungsschritt vom Gehirn in Form von „inneren“ Symbolstrukturen als Repräsentationen der „Außenwelt“ interpretiert werden. Aber gerade diese Metapher führte in seiner Folge zu einem Rätsel und löste auch eine schier endlose Debatte aus, nämlich: Wie kommen diese inneren Symbolstrukturen überhaupt zu einer Bedeutung, wenn als Input nur die bedeutungslosen Signale in Betracht gezogen werden? Ausgehend von diesem Ansatz haben sich dann, grob gesprochen, zwei Lager herausgebildet. So wurde auf der einen Seite behauptet, dass die *gleichen* Sinnesreize je nach der Sprechergemeinschaft eine ganz verschiedene Bedeutung haben können und diese Bedeutung mehr oder weniger nur ein Beiprodukt unserer Sprache ohne realen Gehalt wäre. Dies ist die Position des eliminativen Materialismus. Auf der anderen Seite wird Semantizität – da eben auf der Grundlage bloßer Sinnesdaten nicht interpretierbar – als eine naturalistisch nicht erklärbare Fähigkeit des Menschen angesehen. Die Suche nach den Bedeutungen in dem (vor dem Hintergrund der Computermetapher des Geistes) sinnbefreiten Input der Rohdaten unserer peripheren Sinnesreize ist freilich eine vergebliche Liebesmühe. Indem wir ausgerechnet diesen Ansatz zur Beschreibung menschlichen Denkens als Ausgangspunkt wählen, hat es den Anschein, dass wir an Stelle einer auch nur annähernd fruchtbaren Erklärung nur leere Kilometer zurücklegen werden. Dennoch, so möchte ich zeigen, war auch dieser erste Ansatz nicht ganz wertlos und blieb nicht ohne Folgen. Denn

gerade die Fruchtlosigkeit der Frage, auf welche Weise denn bedeutungslosen Reizen unserer peripheren Sinnesorgane (jenem Input nach der Vorstellung der Computermetapher des Geistes) eine Bedeutung zugeschrieben werden könne, führte dann in den Kognitionswissenschaften zu einem Paradigmenwechsel. Dieser Paradigmenwechsel bezog sich jedoch nicht ausschließlich auf die Interpretation des Denkens, wie es beim Menschen zu beobachten ist, sondern eröffnete eine neue Betrachtungsweise auf die Art und Weise, wie verschiedene Tiere (und natürlich auch der Mensch) ihre Umwelt wahrnehmen. So vertritt beispielsweise die ökologische Psychologie (Gibson) die Auffassung, dass verschiedene biologische Spezies (beispielsweise ein Fuchs) nur selektiv Reize aus ihrer Umgebung verarbeiten – nämlich nur solche Reize, die für den jeweiligen Organismus *von Relevanz* sind. Hat der Fuchs beispielsweise Hunger, so wird er in seiner Wahrnehmung nur Essensreize beachten, beim Paarungsverhalten fokussiert er sich auf mögliche Sexualpartner, in einer Gefahrensituation auf seine Fressfeinde usw. Kurz und gut: das Tier und seine Umwelt sind immer schon in einer Welt von Bedeutungen miteinander verschränkt und miteinander verkoppelt. Dieses neue Forschungsparadigma der Kognitionswissenschaften wurde dann unter dem Begriff der Philosophie der Verkörperung unter verschiedenen Spielarten, von denen ich einige im anschließenden Text auch explizit erwähnen werde, bekannt. Dies ist nun ein ernst zu nehmender Ansatz, der uns dabei behilflich sein kann, die eingangs aufgeworfene Frage nach der Bedeutung des menschlichen Denkens (die Befähigung zur Bezugnahme und zur Semantizität) und die Frage nach dessen Ursprung näher zu beleuchten. Dennoch, so werde ich jedenfalls dann weiter ausführen, greift auch dieser rein biologische Ansatz bei der Beschreibung des *menschlichen* Denkens zu kurz. Denn wenngleich ein Tier nur solche Reize in seiner Sinneswahrnehmung vorselektiert, die für seinen Organismus irgendeine Relevanz haben, so fehlt ihm doch das begriffliche Inventar, um diese Bedeutsamkeit überhaupt *als solche* wahrnehmen zu können. So – jedenfalls aus der Sicht der Phänomenologie Heideggers, auf die ich genauer eingehen werde – sei nur die menschliche Existenz mit der Fähigkeit ausgestattet, für die eigene Existenz als solche eine *Sorge* entfalten und gleichermaßen den von dieser Existenz *besorgten* Dingen eine Bedeutsamkeit zuschreiben zu können. Dem Denken Heideggers ist der zentrale mittlere Teil dieser Untersuchung gewidmet. Von diesem Denken her erhoffe ich mir besser verstehen zu können, was dieser seltsam anmutende Bezug des Menschen zu den Dingen tatsächlich bedeutet. Was die Frage nach dem Ursprung des Denkens allerdings anbelangt, so erwarte ich darauf keine endgültige, alle Fragen restlos klärende Antwort. Ein halbwegs zufriedenstellendes Ergebnis wäre bereits, wenn wir zumindest einen Schritt weiter kommen könnten bei der Klärung,

wie überhaupt mit der Frage nach einem solchen Ursprung grundsätzlich umgegangen werden soll und ob eine solche Fragestellung überhaupt Sinn macht. Die Beschäftigung mit der Frage nach dem Ursprung des Denkens kann in der Folge dann auch einen Anstoß geben, um darüber nachzudenken, wie dessen Zukunft und mögliches Ende denn eigentlich beschaffen sein könnte.

Es sind vor allem drei Aspekte, die ich aus den Schriften Heideggers ausgraben möchte: die Deutung von Sein als Relevanz, die Transzendenz der menschlichen Existenz und schließlich die Dialektik von Bedeutsamkeit und Unbedeutsamkeit. Alle drei Aspekte stehen thematisch in einem Sinnzusammenhang. Den ersten Aspekt habe ich bereits erwähnt. So sei der Mensch durch seine *Sorge* um sich selbst und gleichermaßen um die Welt, die er gemeinsam mit seinen Mitmenschen und mit den Dingen seines alltäglichen Umgangs bewohnt, ausgezeichnet. Heidegger verwendet hier auch den Ausdruck Vertrautheit, die dem Menschen eine Bekanntschaft (und sei sie auch noch so vage) verschafft mit allem, was ist. Diese Sorge um die Ganzheit ist zugleich immer schon von der Sorge begleitet, dass die dem Menschen vertraute Welt auch nicht sein könnte. Mit diesen angeführten Aspekten der philosophischen Arbeit Heideggers geht es mir nicht – wie ich ausdrücklich betonen möchte – um eine diachrone, möglichst alle historischen Entwicklungslinien abdeckende philosophische Interpretation Heideggers. Es geht vielmehr einzig und allein darum, zwei Fragen zu klären, nämlich zum einen, was es eigentlich bedeute, dass sich der Mensch in seinem Denken auf Dinge in der Welt beziehen kann, und zum anderen stellt sich die Frage nach der Herkunft und dem Ursprung dieses Denkens – jedenfalls wie sich letzteres aus der Perspektive Heideggers darstellt.

Doch wenden wir uns dem zweiten Aspekt bei der Frage nach dem Ursprung des Denkens zu: die Transzendenz der menschlichen Existenz. Hier müssen wir uns in Erinnerung rufen, was sich bereits in Zusammenhang mit der Sorge um das Ganze abgezeichnet hat: der Mensch steht bei seinem alltäglichen Umgang mit den Dingen zugleich auch immer vor der Möglichkeit, dass die von ihm bewohnte und vertraute Welt auch nicht sein könnte. Es ist gerade diese Möglichkeit, die, wie ich es jedenfalls sehe, noch niemand vor Heidegger in dieser Deutlichkeit gesehen hat. Heidegger spricht hier auch davon, dass die menschliche Existenz sich immer schon *vorweg* sei. Dieses Sich-vorweg-Sein meint eine Dimension, die alles Bekannte, Vertraute und dem Menschen Präsente transzendiert. Erfahrbar wird diese Dimension in einer speziellen Stimmung, nämlich der Stimmung der *Angst*, in der die Vertrautheit und Bedeutsamkeit von allem, was ist, in sich zusammenbricht. Es ist von erheblicher Relevanz, diese Transzendenz richtig zu verstehen, führt sie doch zu einem radikal anderen Menschenbild. Heideggers Transzendenz gibt

fürs erste betrachtet Anlass zu einer irritierenden Frage: Wie soll überhaupt der Mensch des ihm nicht Präsenten gewahr werden können, ohne es im Zuge einer solchen Bekanntschaft nicht gerade zu etwas Präsentem zu machen? Die Antwort darauf liest sich im ersten Moment etwas seltsam: Das ist deshalb möglich, weil dem Menschen selbst die Abwesenheit alles Menschlichen gewissermaßen innewohnt. Wir können die Beantwortung dieser eminent wichtigen Frage auch noch an einem anderen Ansatz Heideggers festmachen: Heidegger attestiert der menschlichen Existenz ein *Sein zum Tode*, wobei er hier jedoch nicht das biologische Ableben im Blick hat. Auch hier stellt sich die Frage: Wird durch ein solches Sein zum Tode nicht gerade der Tod zu einem Ereignis des Lebens selber, wodurch selbiger seinen Charakter der Endgültigkeit und dadurch gerade seinen Schrecken verliert? Der Mensch ist jedoch kein Meister des Todes. Jene Transzendenz, die der Mensch angesichts der Angst als Zusammenbruch der Bedeutsamkeit von allem, was ist, erlebt, ist keine besondere Fähigkeit des Menschen, die ihn dazu ermächtigt, des ihm nicht Präsenten Herr zu werden. Die menschliche Existenz ist nicht einfach nur sich selbst präsent, sie ist zugleich auch Platzhalter und Verwalter ihrer eigenen Abwesenheit. So ist der Mensch dazu in der Lage, über seine eigene Existenz hinaus auch das Nichtmenschliche und niemals dem Menschen Begegnende erahnen zu können. Diese Fähigkeit verdankt der Mensch jedoch nicht einer besonderen Macht, sondern ganz im Gegenteil einer Ohnmacht, die ihn dann überkommt, wenn angesichts der Angst und des ständig drohenden Todes gerade jene Vertrautheit kollabiert, die ihm einen Zugang eröffnet zu allem, was ist.

Das bringt uns zum dritten Aspekt bei jener Frage nach dem Ursprung des Denkens, nämlich zur Dialektik von Bedeutsamkeit und Unbedeutsamkeit. So wird sich herausstellen, dass jener Bezug zu allem, was ist – eben jener Vertrautheit, vor deren Hintergrund alle Dinge auf ihre Relevanz für den Menschen befragt werden – überhaupt nur in jenem Augenblick begegnen kann, in dem diese Vertrautheit kollabiert. Diese Vertrautheit bedarf eben eines Weckrufs, den Heidegger an einem Prozess der Entheimatung diagnostiziert (der sich vor allem in der Angst und in der Langeweile manifestiert). Letztere ist in ihrem Vollzug – und nicht als vollendeter Prozess – zu verstehen. Nur im Augenblick des Verlusts der Bedeutsamkeit des Seienden in seiner Ganzheit, so jedenfalls Heidegger, entwickelt der Mensch ein Konzept von Bedeutsamkeit, von Ganzheit. Dies ist genau der Punkt, an dem die Frage nach dem Ursprung des Denkens einer genaueren Betrachtung bedarf. Dazu folgende Überlegung (die wir anstellen, um zu demonstrieren, wie der Ursprung des Denkens eben *nicht* gedacht werden kann): Stellen wir uns diesen Kollaps der Vertrautheit als einen Prozess vor, der einen historischen, in einer sequentiellen Zeitfolge

erfolgenden Verlauf hat. Dann müsste sich vor dem Eintreten von Brüchen in der Vertrautheit ein noch unschuldiger Zustand der Menschheit ausmachen lassen, eine archaische Periode eines glücklichen Zeitalters, in dem der Mensch noch in inniger Verklammerung und Einheit mit der Natur die Erde bewohnt. Nun ist es aber so, dass bereits die Beschreibung eines solchen paradiesischen Zustands einer Urvertrautheit, wie ich jedenfalls argumentieren werde, immer nur im Rückblick und nach dem Verlust dieser Urvertrautheit erfolgen kann. Vertrautheit und deren Verlust sind, worauf ich hinauswill, beide zusammen betrachtet zwei für das menschliche Denken unverzichtbare und in einem unauflösbaren Geflecht zueinanderstehende Beziehungsgrößen. Wenn wir nun argumentieren, dass der Mensch erst dadurch „wach“ werde, dass sein vertrauter Umgang mit den Dingen erschüttert wird (und er dadurch zuallererst auf die primordiale Vertrautheit aufmerksam wird), so darf diese Umschreibung nicht dazu verleiten, womöglich einen hypothetischen Zustand der Menschheit vor seiner Erweckung als den Ursprung des Denkens zu bezeichnen. Es fehlen uns schlicht und einfach die begrifflichen Ausdrucksmöglichkeiten, um überhaupt einen Zustand des Menschen beschreiben zu können, bevor er selbst mit dem Denken angefangen hat (da dieses Denken immer in die Dialektik von Vertrautheit und Unvertrautheit eingespannt ist). Verortet man das menschliche Denken in dem unauflösbaren Spannungsfeld von Vertrautheit und Brüchen in dieser Vertrautheit, so wäre der Mensch nicht dazu in der Lage, einen Ursprung des Denkens vor dem Weckruf durch eine solche Entheimung überhaupt begreifen zu können.

Diese über Heidegger herausgearbeiteten zentralen Merkmale des menschlichen Denkens führen dann zu einer weiteren, über sein Denken hinausgehenden Überlegung, nämlich: Sind wir tatsächlich bei der Beschreibung jener zentralen Merkmale fündig geworden, so müssten diese sich längst, lange vor Heidegger, in der Geschichte der Philosophie bemerkbar gemacht haben. Diese Bemerkbarkeit müsste eigentlich weit zurückreichen – bis an die ersten Aufzeichnungen philosophischer Texte. Dies wird uns dann zu einer näheren Betrachtung der platonischen Philosophie führen. Während Textbelege vor Platon nur in fragmentarischer Form vorliegen, begegnen wir bei Platon erstmalig einem ganzen Kompendium schriftlicher Texte, die zumeist in Dialogform zu lesen sind. Was nun unsere Frage anbelangt, inwiefern bereits in diesen Texten sich jene Dialektik von Vertrautheit und Unvertrautheit bemerkbar macht, so sind es vor allem zwei Aspekte, an denen wir diese Dialektik festmachen wollen: auf der einen Seite an Platons kritischer Auseinandersetzung mit der Schrift und auf der anderen Seite an seiner philosophischen Aufarbeitung von Parmenides. Platons Auseinandersetzung mit der Schrift ist, wie ich zeigen werde, in sich zwiespältig. Wie von mir nur cursorisch beschrieben, zeigt sich

diese Zwiespältigkeit auch an zwei gänzlich verschiedenen, einander scheinbar widersprechenden Interpretationen. Auf der einen Seite wird Platon nicht nur als Kritiker der Schrift, sondern gleichermaßen als Kritiker an der mit der Schrift einhergehenden rein an der Ratio orientierten Kulturstufe gedeutet, wie sie uns vor allem in der Sophistik begegnet. Platon hätte daher seine eigenen Gedanken nur zögerlich und in Andeutungen seinen schriftlichen Werken anvertraut, während er seine entscheidende Lehre nur einem engen Zirkel in mündlicher Form vorgetragen habe. Dieses Misstrauen gegenüber schriftlichen Werken ließe nun vermuten, als würde Platon verlässliche Wahrheiten nur in einer Sprache ausdrücken wollen, wie sie noch in der archaischen Periode der Griechen vor ihrer Literalisierung (bevor die Griechen schreiben lernten) gang und gäbe war. Neben dieser Interpretation gibt es allerdings noch eine ganz andere, dieser komplett entgegengesetzte und sie auf den Kopf stellende Auffassung. So interpretiert der Altphilologe Havelock Platons Kritik an der Dichtkunst (wie sie in der *Politeia* vorliegt) als eine Kritik an der *oralen* Poesie. Platons eigenes Denken sei dahingegen gerade durch die Literalisierung der Griechen in aufklärerischer Manier um eine kritische Distanz zu jenem vom sinnlichen Fluss der Erscheinungen befangenen Zeitalter der Oralität bemüht. Plato wäre, so meint jedenfalls Havelock, ein aufgeklärter Rationalist. Nun zeigt aber gerade die *Politeia*, dass Platon einen ganz eigenständigen Weg verfolgt, der ihn zu einer Äquidistanz gegenüber einem allein auf sinnlicher Wahrnehmung basierenden Empfinden auf der einen Seite und begrifflichem, ausschließlich an der Ratio orientierten Denken auf der anderen Seite veranlasst. Um Platon zu verstehen, muss man erkennen, dass sein eigenes Denken gerade an der Kippe jener Zeitenwende steht, an der sich die von der Schrift dominierte Kultur von ihrem oralen Erbe befreit. Platons höchste Vernunft ist weder rational noch sensualistisch zu begreifen. Wie ich ausführen werde, zeigt sich dieser Mittelweg deutlich in seiner Auseinandersetzung mit Parmenides und hier wiederum vorzüglich in den Dialogen *Sophistes* und *Parmenides*. So betont Platon im *Sophistes*, dass Parmenides seine Lehre vom Ureinen (in dem sich die Spaltung von Denken und Sein noch nicht vollzogen hat) argumentativ nur verteidigen kann, indem er ein Stück weit die Position seiner Gegner (diese sieht Platon vor allem in den Sophisten, bei deren Denken sich bereits die Differenz zum Einen manifestiert hat) vertritt. Man könnte das auch so ausdrücken: Platon kann den noch bei Parmenides prävalenten Bund von Denken und Sein zuallererst in jenem Augenblick artikulieren, in dem die Schrift ihre operative Tätigkeit – die Dissoziation von Wissendem und Gewusstem – in der Welt der frühen Griechen entfalten konnte. Betrachtet man die Sophistik (der es darum ging, auch das Trügerische und Unwahre artikulieren zu können) als ein Beiprodukt der Literalisierung der Griechen, so wäre

deren Auftreten ein heilsamer Prozess, der es erst ermöglichte, eine Reflexion über einen archaisch verstandenen Zustand der Menschheit, in dem diese – noch behütet und umfasst vom Parmenideischen Ureinen – immer die Wahrheit spricht, zuallererst in Gang zu bringen. Dazu ergänzend wird sich dann im Dialog Parmenides (auf dem ich im Anschluss an den Sophistes eingehen werde) noch herausstellen, dass Platons Ansatz weder auf einer Rückkehr zu Parmenides noch auf einer allein der Sophistik verpflichteten Rationalität beruht: Es ist der Übergang, jener Zwischenschritt zwischen Einheit und deren Aufspaltung in das Viele, also jener Augenblick, in dem der Streit von Einheit und Vielheit im Gange ist, dem Platon seine ganze Aufmerksamkeit widmet. Der Philosoph, so heißt es schließlich im Symposion, auf das ich dann noch kurz eingehen werde, ist nicht im Besitz einer letzten, unverrückbaren Wahrheit. Ohne in einer solchen jemals beheimatet zu sein, ist er ständig unterwegs, in einer Position zwischen Sterblichen und Unsterblichen verharrend. So zeigt sich bereits bei Platon jene Dialektik von Vertrautheit und Unvertrautheit.

Von diesem Befund bei Platon ausgehend, wäre es verlockend, in einer großen Geste ausholend nun die ganze Geschichte der Philosophie daraufhin abzusuchen, inwiefern und wo genau sich die aufgezeigte Dialektik auf jeweils unterschiedliche Weise manifestiert. Eine solche philosophische Aufarbeitung ist jedoch nicht Ziel der vorliegenden Untersuchung. Stattdessen geht es mir darum, einen Punkt anzusprechen, an dem diese sich in verschiedenen Variationen manifestierende Dialektik von Vertrautheit und Unvertrautheit auf eine drastische, kaum überbietbare Weise zuspitzt. Eine solche Zuspitzung sehe ich in einer radikalen Umdeutung jenes Umschlagplatzes von Vertrautheit in Unvertrautheit. Diese Zuspitzung ist dann erreicht, wenn dieser Umschlag nicht mehr als eine zeitlich datierbare Abfolge in einem Prozess begriffen wird, bei dem die Bezugsgrößen Vertrautheit und Unvertrautheit noch klar voneinander abgegrenzt werden können und bei dem sich der Umschlag selbst nur als eine Hilfsgröße und Durchgangspunkt darstellt, um von dem einen zum anderen zu gelangen, sondern der Umschlag selbst zu einem Ereignis wird, in dessen Spiegel zuallererst so etwas wie Vertrautheit und Unvertrautheit begegnen können. Einen solchen Endpunkt sehe ich in der *différance* von Derrida, die damit zugleich auch einen Endpunkt jener Geschichte des Denkens markiert, wie wir es (zumindest in ausführlicher schriftlicher Form) zuerst bei Platon vorfinden. Dies wird, wie ich zeigen möchte, besonders deutlich in Derridas Auseinandersetzung mit Rousseau in seiner Grammatologie. Rousseau, der noch von einem edlen Wilden vor seiner Literalisierung träumt, der – noch vor dem Beginn der Reflexion – immer die Wahrheit spricht, könne (so jedenfalls Derrida) einen solchen Zustand der Menschheit auch nur artikulieren, da bei ihm selbst über die Kulturstufe der Schriftlichkeit jener Bruch

mit seiner herbeigesehnten Urvertrautheit bereits begonnen hat. Versteht man wie Derrida unter Schrift jenes tragende Moment, das den Bruch mit der innerlichen Verklammerung des Menschen und der Natur immer schon eingeleitet hat, dann hat es eine derartige Urvertrautheit des Menschen nie gegeben. Bereits am Beginn des menschlichen Denkens steht der Bruch, die Distanz zu den Dingen und jeder Versuch, diese Differenz im Nachhinein wieder einzuholen und glätten zu können, kommt immer schon zu spät. Wie sich dann in letzter Konsequenz herausstellen wird, kann auch Derridas *différance* keinen neuen Ursprung des Denkens begründen. Auch diese ist kein Garant für eine neue, ultimative Wahrheit. Sie kann und muss auch immer wieder aufs Neue artikuliert werden, um sich dabei auch immer wieder selbst zu widersprechen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang Derridas Interpretation des Todes. Der Mensch könne niemals, so jedenfalls Derrida, einen Zugang zum eigenen Tod (zu seiner eigenen Abwesenheit) haben, sondern nur Zugang zum Tod der Anderen. Um überhaupt die eigene Abwesenheit denken zu können, müsse sie dem Denken zuallererst präsent sein. Dann wäre sie aber keine Abwesenheit mehr. Auch das Verschwinden der Bedeutsamkeit in den Augenblicken der Angst lässt sich nicht mehr als sinnvolle Aussage artikulieren. Was zur Konsequenz hat, dass der Mensch nicht mehr dazu in der Lage ist, seine eigenen Grenzen mitbedenken zu können. Wenn das Verschwinden der Bedeutsamkeit ebenfalls verschwindet, wie die Bedeutsamkeit selbst und die Grenze des Denkens von diesem selbst nicht mehr bedacht werden können, sind wir an einem Punkt angelangt, an dem die Identität des menschlichen Denkens (nämlich eingespannt zu sein in die Wechselbeziehung von Vertrautheit und Unvertrautheit) zur Disposition steht. Wir nähern uns, wenn wir Derridas Denkweg konsequent zu Ende denken, einem Punkt, der das Ende des Menschen, so wie wir ihn jedenfalls kennen, einläutet.

In einem abschließenden Teil möchte ich noch darauf eingehen, inwiefern und ob sich ein solches Ende des menschlichen Denkens womöglich im Zeitalter der digitalen Revolution abzeichnet. Es ist in diesem Zusammenhang vor allem der sogenannte Posthumanismus, der sich als geeigneter Hintergrund für eine solche Überlegung anbietet. Posthumanistische Ansätze bilden ein Sammelsurium verschiedener Ideen, deren Endziel auf eine Darwins Evolutionstheorie weit hinter sich lassende und diese überholende technologische Entwicklung ausgerichtet ist, die sich vor allem durch den Einsatz digitaler Technologien erreichen lässt. Ausgehend vom Grundgedanken des Funktionalismus wird menschliches Denken als Software eines Computers interpretiert, das, einmal aus den Aktivitäten des Gehirns herausgelesen (etwa durch moderne bildgebende Verfahren), auch auf einen beliebigen anderen materiellen Datenträger übertragen werden könne. Damit ließen sich alle

organisch bedingten Limitationen des Menschen letzten Ende beseitigen. Ein erster Schritt in diese Richtung ist der *Cyborg*, bei dem der menschliche Körper durch den Einsatz von Computerchips neue Fähigkeiten erlangt, die ihn aufgrund seiner bisherigen Beschränktheit bislang verwehrt blieben. Aber das letzte Endziel ist die Überwindung des Todes. Dies wäre dann der Fall, wenn das menschliche Bewusstsein endgültig die „Wetware“ seines biologischen Gehirns verlassen hat und in einem anderen Hardwareträger weiter existieren kann. Eine solche Utopie würde jede Krankheit, jeden Mangel bis hin zum Tod außer Kraft setzen. Mit der Beseitigung *jedes* Mangels wären aber zugleich auch all jene Brüche in der Vertrautheit beseitigt, die das menschliche Denken in dem Spannungsfeld von Vertrautheit und Unvertrautheit festgehalten haben. Eine solche Entgrenzung des Menschen in einem angstbefreiten Leben würde zugleich aber auch das Ende des menschlichen Denkens, jedenfalls wie wir es gewohnt sind, markieren, und führe zum Verlust seiner Identität. Sollte dies tatsächlich eines fernen Tages möglich sein, wie dies von manchen Posthumanisten angenommen wird, so wird der Mensch nicht mehr dazu in der Lage sein, diesen Zustand überhaupt beschreiben zu können. Es hat den Anschein, als könne das menschliche Denken weder seinen absoluten Anfang (einen Anfang, der dem Spannungsfeld von Vertrautheit und Brüchen in dieser Vertrautheit noch vorausgeht) noch sein absolutes Ende (ein Ende ohne Bezug zu seinem eigenen Verschwinden) bedenken.

Anzumerken ist noch, dass alles, was hier gesagt wird, aus der Feder eines an dem unentwirrbaren Vexierspiel von Vertrautheit und Brüchen in dieser Vertrautheit bereits beteiligten Mitspielers stammt und daher auch nicht den Anspruch auf Objektivität erheben kann, wie dies bei einem an diesem Geschehen unbeteiligten Beobachter der Fall wäre.

Die Computermetapher des Geistes

Nach dem Ursprung des Denkens zu fragen, ist eine nahezu unlösbare Aufgabe, so lange nicht bereits im Vorfeld geklärt wird, was denn hier überhaupt unter Denken zu verstehen ist. So werden mit Denken verschiedenste kognitive Tätigkeiten assoziiert, die Palette reicht vom Lösen eines Schachproblems, einer mathematischen Aufgabe, dem Erstellen einer Krankheitsdiagnose durch einen praktischen Arzt bis zum Komponieren eines Musikstückes. Denken ist somit in erster Linie eine Tätigkeit, die dem Menschen (und nur mit gewissen Abstrichen den Tieren) zugeschrieben wird. Fragen wir nach dem Ursprung des Denkens, so kommt unweigerlich die Frage ins Spiel: was ist der Mensch? Nun hat der Mensch die Tendenz, sich selbst und seine eigenen Fähigkeiten im Spiegel jener Artefakte zu interpretieren, die er selbst produziert hat. Im 20. Jahrhundert war dies vor allem der Computer. Wir können, wenngleich in einem (bislang) eingeschränkten Sinne, mit einem Computer kommunizieren, indem wir beispielsweise eine Datenabfrage machen, im World Wide Web anhand von Stichworten bestimmte Informationen suchen. Mittlerweile sind wir sogar dazu in der Lage, uns mit gesprochener Sprache mit einem Computer zu unterhalten, Fragen zu stellen, Restaurantbestellungen aufzugeben etc. Bei näherer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass die Tätigkeit eines Computers sich im Wesentlichen darauf beschränkt, eine über eine Eingabeschnittstelle übertragene Buchstaben- oder Lautfolge in einem Speicher abzulegen, um sie dort als bedeutungslose Zeichenketten zu verarbeiten, die nach der Verarbeitung als gleichermaßen bedeutungslose Buchstaben- oder Lautfolgen ausgegeben werden. Es sind nur wir als die Benutzer eines Computerprogrammes, die dem Input und dem Output des Computers eine Bedeutung zuschreiben. Nun sind aber derartige Verarbeitungsprozesse keineswegs das, was wir unter Denken verstehen. Denken hat unter anderem wesentlich damit zu tun, auch die Bedeutungen von Wörtern, Zeichen oder Symbolen verstehen zu können. Gedanken, so sagt man, haben einen Inhalt. Indem wir diesen Inhalt kennen, wissen wir auch, worauf sich unsere Gedanken beziehen. So steht die Frage im Raum, was eine solche Bezugnahme zuallererst ermöglicht. Es war Brentano, der ein wesentliches Merkmal psychischer Akte darin gesehen hat, sich auf etwas beziehen zu können, was er auch als „intentionale Inexistenz“ bezeichnet hat (Brentano, 1874, S. 115). Intentionalität, so jedenfalls Brentano, sei eine Eigenschaft des Mentalen und entziehe sich einer reduktionistisch-naturwissenschaftlichen Beschreibung. Indem wir etwas

glauben, befürchten, hoffen etc. sind wir bei einem solchen Akt (intentional) immer auf Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt gerichtet. In der englischen Sprache findet sich hier auch das Wort „aboutness“. Es ist diese „aboutness“, deren Erklärung uns die größten Rätsel aufgibt. So hat beispielsweise Douglas Hofstadter einmal geschrieben, es sei das größte Rätsel, wie ein Stück Materie kann „be *about* anything else“ (Hofstadter, 1987, S. 659). Die Schwierigkeiten, die bei der Aufklärung dieses Rätsels auftreten können, sind mir bereits als junger Student bei einem Vortrag eines Informatikers aufgefallen.

Dieser wollte Intentionalität so erklären: ein Roboter ist über eine Videokamera mit der Außenwelt verbunden. Die Bilder der Kamera werden in den zentralen Speicher des Roboters übertragen. Indem der Roboter diese (digital übermittelten Bilder) empfängt, könne er seine äußere Umgebung „wahrnehmen“. Das Problem dabei ist nun aber: die digital übermittelten Bilder sind *für* den Roboter gar keine Bilder der Außenwelt. Um zwischen diesen Bildern im Speicher des Roboters und der äußeren Umgebung überhaupt einen Bezug herstellen zu können, müsste der Roboter diese Bilder in seinem Speicher zunächst erst einmal *als* Bilder der Außenwelt interpretieren – für den Roboter selbst handelt es sich nur um eine bedeutungslose Folge von Bits und Bytes. So stellt sich die Frage, was geschehen muss, damit der Roboter dazu in der Lage ist, die in ihm gespeicherten Bilder selbst als Bilder der Außenwelt interpretieren zu können, ohne dabei die Hilfe eines menschlichen Interpreten in Anspruch nehmen zu müssen. Erst wenn diese Frage beantwortet ist, könnten wir mit Fug und Recht davon sprechen, dass sich unser Roboter auf Gegenstände und Sachverhalte in der Welt bezieht. Und nachdem ein Roboter ein Artefakt ist, das von uns selbst hergestellt wurde, hätten wir damit zugleich einen Schlüssel in der Hand, um verstehen zu können, was „Intentionalität“ bedeutet. Hier stellt sich jedoch ein grundsätzliches Problem: solange wir bei der Erklärung von Intentionalität Beispiele heranziehen (der Roboter, der das Bild empfängt), die nur plausibel erscheinen, sofern es wir selbst sind, die den in den Beispielen angeführten Artefakten Intentionalität zuschreiben, haben wir für Intentionalität keine Erklärung gefunden. Damit die vom Roboter verarbeiteten Zeichenketten tatsächlich für ihn selbst eine Bedeutung haben können, muss die Bedeutung tatsächlich auch vom Roboter genuin selbst erlernt werden.

1.1 The Symbol Grounding Problem

Dieses Problem wurde unter dem Titel „The Symbol Grounding Problem“ von Steven Harnad in einem 1990 erschienenen Artikel beschrieben (vgl. Harnad,

1990). Harnad geht in diesem Artikel der Frage nach: wenn die von einem Roboter aus seiner äußeren Umgebung empfangenen Daten nichts anderes sind als uninterpretierte Zeichenketten, wie kann der Roboter dazu gebracht werden, die Bedeutung dieser Zeichenketten verstehen zu können, ohne dass dieses Verständnis von den Programmierern oder von den Benutzern des Roboters nur von außen hineingedeutet wurde? Versuchen wir dem Roboter Zeichenketten zu erklären, indem wir ihn mit anderen Zeichenketten füttern (die dann zur Definition der ersteren dienen sollen), so wird er auch die zur Erklärung benutzten Zeichenketten nicht verstehen. Man kann sich das Problem anhand des nachstehenden Beispiels verdeutlichen: versucht man jemandem eine fremde Sprache beizubringen, indem man ihm ein einsprachiges Wörterbuch zur Verfügung stellt, in dem in einer linken Spalte die zu erlernenden Wörter und in der rechten Spalte die Erklärungen dieser Wörter in der gleichen fremden Sprache stehen, so wird er Schwierigkeiten haben, die Wörter dieser Sprache zu erlernen. Dazu bräuchte es wesentlich mehr. Das Problem bei einem solchen einsprachigen Wörterbuch besteht darin, dass die bei der Erklärung der unbekanntesten Wörter verwendeten Wörter nur jemand verstehen kann, der bereits rudimentär diese fremde Sprache versteht. Ein Roboter, der noch gar keine Sprache versteht, kann auf diese Weise nicht Wörter einer fremden Sprache erlernen. Um eine Sprache erlernen zu können, müsste er mit einem Input versorgt werden, der nicht bereits ein Sprachverständnis durch eine Sprechergemeinschaft voraussetzt.

Solange Computerprogramme Zeichenketten lediglich aufgrund ihrer äußeren Gestalt (also nach ausschließlich formalen Kriterien) verarbeiten, wird die Interpretation dieser Zeichenketten stets parasitär bleiben gegenüber jenen Bedeutungen, die der Programmierer in die Zeichenketten des Programms hineinliest. In einem solchen Falle gründet die Bedeutung der Zeichenketten im Kopf eines externen Interpreten. Sie ist nur eine abgeleitete Bedeutung, keine im Programm selber inhärent verankerte Bedeutung. Man kann die Situation mit einem Buch vergleichen, das irgendwo am Meeresgrund vergraben ist. Die Wörter und Sätze in diesem Buch haben für das Buch selbst keinerlei Bedeutung. Sie erhalten erst eine Bedeutung, wenn das Buch von einem Leser in die Hand genommen wird, der dazu in der Lage ist, den Text des Buches interpretieren zu können.

Von dieser Überlegung ausgehend, greift Harnad die Frage auf, worin denn die Symbole eines nach ausschließlich formalen Prinzipien arbeitenden Systems denn nun gegründet werden müssen, damit ihre Bedeutung auch vom System selber unmittelbar verstanden werden könne. Darauf gibt es für Harnad nur eine einzig mögliche Antwort: damit ein Roboter die Bedeutung der von ihm verarbeiteten Zeichenketten erlernen kann, müssen diese Zeichenketten

irgendwie mit der Außenwelt verknüpft werden. Fraglich ist allerdings, auf welche Weise dies zu erfolgen hat. Man kann sich die dabei auftretenden Probleme anhand der folgenden beiden Beispiele überlegen.

Erstes Beispiel: Vor vielen Jahren versuchte ich meinem Hund das Apportieren beizubringen. In einem Moment der Unaufmerksamkeit entging ihm, in welche Richtung ich einen Stock gerade geworfen hatte. Um ihm das Auffinden des Stockes zu ermöglichen, zeigte ich mit meiner Hand in die Richtung, in der er zu suchen hatte. Zu meiner Überraschung schaute der Hund aber statt in die angegebene Richtung von meinem Zeigefinger in Richtung meiner Schulter. Der Hund konnte offensichtlich mit der Gestik des Zeigens überhaupt nichts anfangen.

Dieses Beispiel wirft nun aber ein zweifelhaftes Licht auf alle Versuche, die Bedeutung von Symbolen über die *hinweisende Definition* einzuführen. Wollen wir beispielweise jemand die Bedeutung des deutschen Wortes „Apfel“ erklären, indem wir auf einen Apfel zeigen, so setzt auch eine solche Erklärung ein Grundverständnis von *Referenz* voraus. Die hinweisende Definition ist ihrerseits ein Zeichen, das zuallererst verstanden werden muss. Ein solches Vorverständnis können wir aber nur bei jemandem voraussetzen, der bereits eine Sprache beherrscht.

Dieser Gedankengang führt mich zum zweiten Beispiel: Nehmen wir an, wir hätten ein Bildwörterbuch, das in einer auf einer linksstehenden Spalte zu erklärende Wörter und in der rechten Spalte bildliche Darstellungen von Dingen enthielte, auf die sich die Wörter beziehen sollen. In der Mitte der beiden Spalten befände sich ein Pfeilzeichen.

Mit einem solchen Wörterbuch kann allerdings nur derjenige etwas anfangen, der zumindest die Bedeutung des Pfeilzeichens versteht. Wie kann nun aber jemandem die Bedeutung dieses Pfeilzeichens erklärt werden? Man versuche es einmal damit, das Pfeilzeichen in unserem Bildwörterbuch zu erklären, also etwa wie folgt:

Wort	Pfeilzeichen	Abgebildeter Gegenstand
„→“	→	Abbildung eines Pfeiles

Dass ein derartiger Versuch wenig zielführend ist, ist offensichtlich. Hinter diesem Beispiel steht aber ein viel weiter reichendes Problem, nämlich: Wie kann grundsätzlich die Interpretation von Zeichenketten auf einem Wege erfolgen, der nicht bereits ein Verstehen von Zeichenketten voraussetzt? Wie kann der Zirkel in der Erklärung vermieden werden? Es entsteht der Eindruck, als müsse man, um eine Sprache überhaupt erlernen zu können, bereits eine Sprache verstehen (vgl. Wittgenstein, 2003, §30 und §32).

Nachdem die Symbole in einem Computersystem aus den dargelegten Argumenten nicht in ihrerseits interpretationsbedürftigen Symbolen gegründet werden können, schlägt Harnad vor, die elementaren Symbole eines Computersystems in nichtsymbolischen Repräsentationen zu gründen. Es handelt sich hier um Projektionen proximal sensorischer Reize, wobei Harnad hier zwei Arten von nichtsymbolischen Repräsentationen unterscheidet, nämlich *ikonische* Repräsentationen (beispielsweise die sich auf der Retina abzeichnende Kontur eines Pferdes) und *kategoriale* Repräsentationen. Erstere sollen dazu dienen, Reize voneinander *unterscheiden* zu können, letztere haben die Aufgabe Klassen von Stimuli *identifizieren* zu können. Der springende Punkt dabei ist, dass beide Arten von nichtsymbolischen Repräsentationen *nichts symbolisieren*, also keine Symbole sind, die Dinge in der Außenwelt repräsentieren. Projektionen auf der Retina sind reine Beobachtungsdaten noch vor jeder möglichen Interpretation. „Iconic representations no more ‚mean‘ the objects of which they are the projections“ (Harnad, 1990, S. 343). Statt einer *semantischen* Verbindung zur Außenwelt haben wir es in diesem Falle nur mit einer rein *kausalen* Verbindung zu tun. Eine solche kausale Verbindung ist aber auf eine Weise beschreibbar, die zur Erklärung der Bedeutung von Zeichenketten mit der Terminologie der Naturwissenschaften ihr Auslangen findet, ohne dabei auf verborgene geistige Fähigkeiten Bezug nehmen zu müssen. Damit hätten wir im Ansatz eine Möglichkeit gefunden, das Verstehen von Bedeutungen und damit auch unsere Bezugnahme zu Dingen und Sachverhalten in der Welt naturwissenschaftlich beschreiben zu können. Solange wir jedoch zur Beschreibung von Bezugnahme uns auf verborgene geistige Fähigkeiten beziehen, gehen wir von einem *Substanzdualismus* aus, der an eine eigenständige Existenz des Mentalen glaubt, unabhängig von seiner materiellen Realisierung.¹

Im Falle einer kausalen Verbindung ist von Zeichenketten, die bereits eine Bedeutung haben, gar nicht die Rede. Daher – so meint jedenfalls Harnad – können die Zeichenketten, die von einem Computer verarbeitet werden, in solchen interpretationsunbedürftigen subsymbolischen Repräsentationen gegründet werden.

Würde es sich bei den ikonischen Repräsentationen um Symbole handeln, die Gegenstände oder Sachverhalte in der Welt bedeuten, so stünden wir wiederum vor dem gleichen Zirkel der Erklärung wie bereits zuvor: einem Roboter, der die Bedeutung der von ihm verarbeiteten Zeichenketten nicht kennt,

1 Ein derartiger Substanzdualismus findet sich bereits bei Descartes, der eine *res cogitans* von einer *res extensa* unterscheidet. Schwer zu beantworten ist für den Substanzdualismus jedoch die Frage, wie zwei ontologisch verschiedene Entitäten – der Geist und die Materie – überhaupt miteinander interagieren können.

kann diese Bedeutung auch nicht durch andere Zeichenketten erklärt werden, deren Bedeutung ihrerseits dem Roboter erst erklärt werden müssten. Als Vorbild für derartige subsymbolische Repräsentationen bedient sich Harnad der neuronalen Netzwerkforschung. In künstlichen neuronalen Netzen werden eine beliebige Anzahl von Eingabeeinheiten (das sind die künstlichen Neuronen) mit Ausgabeeinheiten so miteinander verknüpft, dass sie (beispielsweise) komplexe Muster erlernen können. Ganz in Analogie zum menschlichen Gehirn, in dem kein einzelnes Neuron einen Gegenstand oder Sachverhalt in der Welt repräsentiert, sind die Ein- und Ausgabeeinheiten eines neuronalen Netzes nicht isoliert für sich betrachtet semantisch interpretierbar.

Ein Computersystem, das neben den (gegründeten) Symbolen auch (gründende) nichtsymbolische Repräsentationen enthält, bezeichnet Harnad als ein *hybrides* System, eine Mischform von Elementen aus der neuronalen Netzwerkforschung und dem klassischen Ansatz der Künstlichen-Intelligenz-Forschung, der Denken durch das Verarbeiten mentaler Repräsentationen (Symbolen in unserem Kopf) mittels expliziter Regeln erklären möchte.

Harnads Vorschlag, so bestechend er sich auf den ersten Blick liest, ist weniger einfach in der Durchführung. Wenn beispielsweise das Symbol für Zebra über die elementaren Symbole ‚Pferd‘ und ‚Streifen‘ eingeführt wird, wobei letztere in ikonischen und kategorialen Repräsentationen gegründet werden sollen, so ist dies im besten Falle ein Vorschlag, der aber erst erklärt werden müsste.

Erst wenn eine solche Übersetzung semantischer Termini in die Sprache der Beobachtungsdaten auch tatsächlich gelänge, könnte man mit Fug und Recht von einer naturwissenschaftlichen Erklärung unserer intuitiven Semantik sprechen.

1.2 Die Unbestimmtheit der Übersetzung

Es war Quine, der Jahrzehnte vor Harnad anhand eines Gedankenexperiments die Problematik einer Übersetzung semantischer Termini ausschließlich auf der Basis von Beobachtungsdaten thematisiert hat. Beim Entwurf seines Gedankenexperiments war es Quine von vornherein klar, dass eine naturalistische Erklärung unserer intuitiven Semantik nur unter der Voraussetzung gelingen kann, dass wir beim Erlernen einer fremden Sprache uns einzig und allein auf Beobachtungsdaten stützen dürfen. Was wir aus den nackten Beobachtungsdaten herauslesen können: Die Retina (beispielsweise) wandelt Lichteindrücke in elektrische Impulse um (Transduktion) und leitet sie ins Gehirn weiter. Dieser ganze Prozess basiert auf Grundlagen, die physikalisch

beschreibbar sind. Quines Gedankenexperiment lässt sich im Wesentlichen so beschreiben: Ein Sprachforscher wird zu einem Eingeborenenvolk geschickt, um ausschließlich auf der Grundlage von Beobachtungsdaten dessen Sprache zu erlernen. Wesentlich an diesem Gedankenexperiment ist das Fehlen eines Dolmetschers als Übersetzungshilfe. Denn nur dadurch wird sichergestellt, dass das Erlernen der Eingeborensprache tatsächlich ausschließlich unter Nutzung beobachtbarer Sinnesreize erfolgt. Würde man einen Dolmetscher zu Rate ziehen, so würden wir uns bei der Übersetzung fremdsprachiger Termini auf eine andere Person stützen, die die fremde Sprache bereits versteht. In Quines Gedankenexperiment sind dahingegen nur nonverbale Stimuli die einzigen Übersetzungshilfen, was von ihm auch als „radikale Übersetzung“ (Quine, 1980, S. 63) bezeichnet wird. Interessanterweise spricht Quine in diesem Zusammenhang von Mustern der „Bestrahlung des Auges“ (a.a.O., S. 67). Dahinter steht ein ähnlicher Gedankengang, wie ihn dann später Harnad über seine ikonischen Repräsentationen aufgegriffen hat, nämlich die Bedeutung von Symbolen herausfinden zu wollen, indem man sich ausschließlich auf Beobachtungsdaten stützt.

Huscht beispielsweise ein Kaninchen vorbei und ein Eingeborener sagt „Gavagai“ (a.a.O., S. 63), so notiert sich der Sprachforscher als erste Übersetzungshypothese den Satz „Sieh da, ein Kaninchen“ (ebda). Dabei stellt sich nun aber das folgende Problem: Allein unter Zuhilfenahme derartiger Stimuli ist es dem Sprachforscher unmöglich, herauszufinden, ob mit „Gavagai“ zeitliche Kaninchenstadien, Kaninchenteile oder ganze Kaninchen gemeint sind (a.a.O., S. 101f.). Aber damit nicht genug: Selbst dass es sich überhaupt um Kaninchen handelt, lässt sich auf der Ebene nonverbaler Stimuli nicht eindeutig entscheiden. Nehmen wir an, es gäbe am Ort der Eingeborenen eine dem Sprachforscher unbekannt Kaninchenfliege, die bereits von weitem an ihren langen Flügeln und ihren ruckartigen Bewegungen zu erkennen sei und die den Eingeborenen das Erkennen eines nur schwach wahrgenommenen Kaninchens erleichtere (a.a.O., S. 77). Sagt ein Eingeborener in einem derartigen Falle „Gavagai“, so würde der Sprachforscher den wahrgenommenen Reiz (schwaches Bestrahlungsmuster eines Kaninchens verbunden mit starkem Bestrahlungsmuster von Kaninchenfliege) nicht seiner Übersetzungshypothese „Sieh da, ein Kaninchen“ zurechnen.

Die Quintessenz dieser Überlegungen ist: unsere intuitive Semantik ist, was ihre Unterfütterung durch Sinnesdaten anbelangt, prinzipiell unbestimmt. Dies ist die These von der *Unbestimmtheit der Übersetzung*.

Daraus lässt sich das Folgende schließen: Unter *unveränderten* Reizbedingungen sind verschiedene Übersetzungen eines sprachlichen Ausdrucks und in der Folge davon auch unterschiedliche Bedeutungszuweisungen möglich.

Dies bedeutet ferner, dass die Bedeutungen sprachlicher Ausdrücke nur relativ zu bestimmten linguistischen Grundannahmen einer Sprechergemeinschaft – sogenannten „analytischen Hypothesen“ (a.a.O., S. 129–136) – fixiert werden können. Es sind verschiedene Übersetzungsmanuale denkbar, die von der *gleichen* sinnlichen Evidenz als ‚objektiver Basis‘ ausgehen und dennoch wechselseitig unverträglich sind.

Damit ist aber Harnads Versuch, die Bedeutung elementarer Symbole über nichtsymbolische Repräsentationen erklären zu können, vor dem Hintergrund von Quines These von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die Bedeutung von Symbolen lässt sich nicht zurückführen auf die Ebene des beobachtbaren Verhaltens. Semantik ist und bleibt hinsichtlich ihrer sensorischen Reizgrundlage unterbestimmt.

Diese These, so unbestreitbar richtig sie für sich allein betrachtet auch immer sein mag, stellt nun für Quine aber nicht das Endresultat seiner Überlegungen dar, sondern markiert den Ausgangspunkt für zwei gänzlich verschiedene und miteinander unverträgliche Schlussfolgerungen. Sie kann nämlich auf zwei verschiedene Arten interpretiert werden.

Nach der ersten Deutung enthalten semantische Termini eine eigenständige, nicht in die Sprache der Naturwissenschaften überführbare Beschreibungsebene. Weiter oben konnten wir bereits feststellen: Kennen wir die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks, so wissen wir auch, was mit ihm gemeint ist, worauf er sich bezieht. Semantizität impliziert Intentionalität (aboutness). Intentionalität wiederum ist nach der Auffassung des Substanzdualismus ein intrinsisches, irreduzibles Charakteristikum des menschlichen Geistes. Demzufolge wäre die Unbestimmtheit der Übersetzung ein Argument zugunsten einer naturalistisch nicht erklärbaren Semantik, was freilich nur *eine* mögliche Schlussfolgerung aus Quines These ist. Eine andere, zur ersten diametral entgegengesetzte Schlussfolgerung erklärt sich die sensorische Unterbestimmtheit unserer intuitiven Semantik aus der Zweideutigkeit unserer Alltagssprache, die aus einer streng normierten Wissenschaftssprache eliminiert werden müsste.

Quine bezeichnet die erste Deutung der Unbestimmtheit der Übersetzung auch als Brentanos These und beschreibt die beiden alternativen Schlussfolgerungen folgendermaßen:

„Man kann Brentanos These akzeptieren und entweder so verstehen, dass sie die Unabdingbarkeit der intentionalen Ausdrucksformen und die Bedeutung einer eigenständigen Wissenschaft von den Intentionen zeigt, oder aber so, dass sie die Grundlosigkeit der intentionalen Ausdrucksformen und die Gehaltlosigkeit einer Wissenschaft von den Intentionen zeigt. Im Gegensatz zu Brentano bin ich der letzteren Auffassung“ (a.a.O., S. 381).

Quine selber verwendet die These von der Übersetzungsunbestimmtheit also als indirekten Beweis *gegen* den Substanzdualismus. Die Nichtreduzierbarkeit intentionaler Ausdrucksformen in die Sprache des Naturalisten wird als Argument verwendet, um deren ontologische Grundlosigkeit zu demonstrieren. Diese Überlegung folgt gewissermaßen dem Motto, ist die Semantik unbestimmt, so sei dies umso schlimmer für die Semantik. „Semantik ist so lange von einem schädlichen Mentalismus verderbt, wie wir die Semantik eines Menschen als irgendwie in seinem Geiste über das hinaus festgelegt ansehen, was in seinen Dispositionen zu beobachtbarem Verhalten enthalten sein könnte“ (Quine, 1975, S. 42 f.).

Was die ultimative Struktur der Realität betrifft, sind intentionale Ausdrucksformen daher ein überflüssiges Beiwerk (vgl. Quine, 1980, S. 382) Quine bekennt sich zum *eliminativen Materialismus*: „Wollen wir die wahre und letzte Struktur der Realität darstellen, ist das schmucklose Schema das für uns kanonische, also dasjenige, das keine Zitierung kennt außer der direkten Rede und keine propositionalen Einstellungen außer der physischen Konstitution und dem physischen Verhalten der Organismen“ (ebda).

Quine räumt intentionalen Ausdrucksformen lediglich den Status einer dramaturgischen Geste ein (a.a.O., S. 378), die uns dabei behilflich ist, sich in die Überzeugungen und Wünsche unseres Gegenübers hineinzusetzen, und mit deren Hilfe wir die verschiedenen miteinander unverträglichen Übersetzungsmanuale normieren können. Die Unbestimmtheit der Übersetzung entsteht zuallererst durch die Vagheit unserer Alltagssprache. Gelöst werden kann das Problem durch eine Eliminierung intentionaler Ausdrucksformen. Nicht umsonst trägt ein Kapitel in seinem bekannten Buch „Wort und Gegenstand“ den Titel „Fort mit den intensionalen Gegenständen“. Wie ich bereits erwähnte: die Unbestimmtheit der Bedeutung wird als Argument für die Grundlosigkeit intentionaler Ausdrucksformen verwendet.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts konnte sich dann allerdings eine sehr einflussreiche Theorie des Geistes etablieren, die sich scheinbar als eine echte Alternative sowohl zum Substanzdualismus auf der einen Seite als auch zum eliminativem Materialismus auf der anderen Seite andienen konnte. Ich beziehe mich auf die komputationale Theorie des Geistes, die Denken in Analogie zu Verarbeitungsprozessen in einem Computer erklären wollte. Es handelt sich hierbei um ein äußerst komplexes Konstrukt, das nur in einem etwas ausführlicheren Exkurs erklärt werden kann. Ich möchte allerdings bereits an dieser Stelle nicht verschweigen, dass es auch dieser Theorie letzten Endes nicht gelungen ist, den Spagat zwischen eliminativem Materialismus und Substanzdualismus auflösen zu können. Die beiden von Quine dargelegten Alternativen sind die Folgen eines ganz bestimmten eingeschränkten

Blickwinkels, unter dem wir die menschliche Wahrnehmung betrachten: wir nehmen über Schnittstellen zur „Außenwelt“ (beispielsweise die Retina des Auges) bedeutungslose Sinnesreize wahr, denen wir erst im Nachhinein eine Bedeutung zuschreiben.

Trotz dieser Vorbehalte ist eine Auseinandersetzung mit der komputationalen Theorie des Geistes keineswegs wertlos, sie ist die Antifolie, vor deren Hintergrund sich ein ganz neues Bild der Bezugnahme etablieren konnte. Ich meine hier die Philosophie des verkörperten Geistes. Darauf komme ich nach der Besprechung der komputationalen Theorie des Geistes zurück, auf die ich zunächst gleich anschließend eingehe.

1.3 Der methodologische Solipsismus

Zentrale Absicht der komputationalen Theorie des Geistes ist eine Rehabilitierung der Sprache des Geistes und der mit ihr zusammenhängenden intentionalen Ausdrucksformen, ohne dabei aber in die von Quine beschriebene Falle eines schädlichen Mentalismus zu geraten. Es war Jerry Fodor, der diese Theorie detailliert in diversen Schriften herausgearbeitet hat. Fodor betont: Geisteszustände haben einen Inhalt, der mit ihnen intrinsisch verbunden ist („mental states have their contents essentially“; vgl. Fodor, 1988, S. 45). Dieser Inhalt ist (jedenfalls teilweise; auf die damit verbundene Problematik komme ich später zurück) im Kopf eines Kognizierenden angesiedelt. Und was sich im Kopf eines Kognizierenden abspielt, wird letzten Endes durch die Gehirnzustände festgelegt, in denen die Geisteszustände realisiert sind (ganz in Analogie zu einer Software, die in der Hardware eines Rechners implementiert ist). Mit dieser Argumentation bietet sich nun scheinbar ein Ausweg aus dem von Quine beschriebenen Dilemma an, das uns dazu nötigt, zwischen einem schädlichen Mentalismus einerseits und einem eliminativen Materialismus andererseits eine Entscheidung treffen zu müssen. Solange nämlich der Inhalt von Geisteszuständen in entsprechenden Gehirnzuständen angesiedelt bleibt, wird ein Substanzdualismus vermieden. Zugleich aber können wir uns unbesorgt einer Sprache intentionaler Ausdrucksformen bedienen, ohne uns dadurch dem Vorwurf eines schädlichen Mentalismus auszusetzen. Eine zentrale Rolle spielen bei dieser Überlegung die sogenannten „causal powers“ (Kausalkräfte) von Geisteszuständen. Diese „Kausalkräfte“ sind das ausschlaggebende Kriterium, um Geisteszustände identifizieren zu können. Es sei ein generelles Merkmal jeder Wissenschaft, Dinge aufgrund ihrer Kausalkräfte zu typologisieren: „What you need in order to do science is a taxonomic apparatus that distinguishes between things insofar as they have *different* causal

properties, and that groups things together insofar as they have the *same* causal properties“ (a.a.O., S. 34). „Every ... branch of science ... is in the business of causal explanation“ (a.a.O., S. 33).

Warum eine Klassifikation von Geisteszuständen über ihre „Kausalkräfte“ es ermöglicht, Geisteszustände und deren Inhalte im Kopf eines Kognizierenden lokalisieren zu können, darauf gibt Fodor in dem Artikel *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology* (1981) die folgende Antwort: In unserer im Alltag verwendeten Psychologie schreiben wir jemandem einen Geisteszustand zu, um sein Verhalten voraussagen zu können. Weil Herr X sich beispielsweise vor etwas fürchtet respektive etwas erhofft, herbeiwünscht usw., wird er sich *so* oder *so* verhalten. Die Prognose seines Verhaltens ist jedoch unabhängig vom Wahrheitsgehalt des Geisteszustands, in dem sich Herr X gerade befindet. Wir können und müssen sogar bei der Beschreibung seines Geisteszustands die Umgebung ausklammern, in die der Geisteszustand eingebettet ist. Nehmen wir mal an, Herr X sei paranoid und vermutet, dass ein ihm entgegenkommender Spaziergänger ein gefährlicher Mörder sei. Für die Prognose seines Verhaltens ist es nun aber völlig unerheblich, ob die Vermutung des Herrn X wahr oder falsch ist. Was wirklich zählt, ist nicht der Wahrheitswert seiner Vermutung, sondern der Wahrheitswert der Beschreibung seiner Vermutung. Um das Verhalten des Herrn X voraussagen zu können, müssen wir schließlich nur wissen, ob unsere Zuschreibung ‚Herr X vermutet, dass ...‘ wahr ist, nicht aber ob die Vermutung des Herrn X zurecht besteht oder nicht. Denn das Handeln von Herrn X hängt ja nur davon ab, was er subjektiv für wahr hält, nicht aber davon, was objektiv auch wahr ist.

Satzkonstruktionen, in denen Geisteszustände beschrieben werden, bezeichnet man auch als opake Satzkonstruktionen. Der Wahrheitswert opaker Satzkonstruktionen hängt nur davon ab, was das Subjekt unter jenen Ausdrücken versteht, die in diese Satzkonstruktion eingebettet sind. Betrachten wir hierzu das folgende (gängige) Beispiel. Es ist das Drama von Ödipus, an dem sich klassisch die Differenz zwischen objektiver Wahrheit und subjektiver Meinung demonstrieren lässt. Sagen wir beispielsweise, Ödipus glaubt, dass Jokaste die für ihn geeignete Ehefrau sei, so schreiben wir Ödipus einen bestimmten Geisteszustand zu. Der Wahrheitswert dieser Zuschreibung ist unabhängig davon, ob Jokaste tatsächlich die für ihn geeignete Ehefrau ist, ja selbst davon, ob Jokaste überhaupt existiert.

Fodor vermerkt hierzu: „Opaque ascriptions are true in virtue of the way that the agent represents the objects of his wants (intentions, beliefs, etc.) to himself“ (Fodor, 1981, S. 235). Was in opaken Satzkonstruktionen mit „Jokaste“ (oder anderen in die Dass-Konstruktion eingebetteten Ausdrücken) gemeint ist, ist die *Intension* des Ausdrucks – und eben nicht die *Extension*. Die

Intension meint die Weise, wie Ödipus das Objekt seiner Begierde repräsentiert, die Extension dahingegen das tatsächliche Referenzobjekt des Ausdrucks „Jokaste“.

Eine solche intensionale Logik ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, dass Geisteszuständen überhaupt Kausalkräfte zugeschrieben werden können. Ohne das begriffliche Instrumentarium opaker Satzkonstruktionen wäre das Drama von Ödipus sprachlich gar nicht ausdrückbar. Würden nämlich Ausdrücke, die in Nebensatzkonstruktionen eingebettet sind, nur zur Bezeichnung von Referenzobjekten dienen, dann hätten wir nicht die Möglichkeit, die Intensionsverschiedenheit der in den Dass-Konstruktionen eingebetteten Ausdrücke zum Ausdruck zu bringen. Dieser – nur in opaken Kontexten ausdrückbare – Bedeutungsunterschied ist indes relevant zur Erklärung des Verhaltens jener Person, der wir einen Geisteszustand zuschreiben. (Wenn wir wissen, dass Ödipus die Absicht hat, Jokaste zu heiraten, so lassen sich daraus bestimmte Handlungen ableiten. Zugleich wissen wir aber, dass er nicht die Absicht hat, seine Mutter zu heiraten und daher im letzteren Falle auch keine Heiratsvorbereitungen treffen würde.)

Opake Satzkonstruktionen haben aber noch eine weitere Eigenschaft: Ausdrücke, die in opaken Kontexten eingebettet sind, lassen keine Rückschlüsse zu auf die Existenz ihrer Referenzobjekte. Der Existenzquantor der Prädikatenlogik ist nicht auf opake Satzkonstruktionen anwendbar. Ist der Satz ‚Ödipus glaubt, dass Jokaste die für ihn geeignete Ehefrau ist‘ wahr, so folgt daraus keineswegs, dass der Satz $\exists X$ (Ödipus glaubt, dass X die für ihn geeignete Ehefrau ist) auch wahr ist. Schließlich ist die Intension des Ausdrucks „Jokaste“ unbetroffen davon, ob Jokaste überhaupt noch am Leben ist. „Jokaste“ drückt in diesem opaken Kontext nur das aus, was Ödipus über Jokaste weiß. Und sollte Jokaste eventuell mittlerweile verstorben sein, so muss Ödipus dieses Faktum ja nicht zwangsläufig bekannt sein.

Nachdem nun Beschreibungen von Geisteszuständen opake Satzkonstruktionen sind, schließt Fodor daraus, dass in solchen Beschreibungen nur die *formalen* Eigenschaften von Geisteszuständen Berücksichtigung finden. Ob eine Person tatsächlich etwas wahrnimmt (vermutet, glaubt usw.) oder lediglich halluziniert, spielt, sofern wir allein an einer Beschreibung ihres Geisteszustands interessiert sind, keine Rolle. Dies liegt eben daran, dass Ausdrücke, die in opaken Kontexten verpackt sind, nicht in einem referierenden Sinne verwendet werden. Diese formale Betrachtung mentaler Prozesse führt dann auch zu einer komputationalen Theorie des Geistes. Dabei werden Geisteszustände (mental states) als Relationen zu mentalen Repräsentationen und Denkprozesse als Operationen über diesen mentalen Repräsentationen interpretiert (Fodor, 1981, S. 225). Mentale Prozesse werden gleichgesetzt

mit formalen Operationen von Symbolen eines Computers.² Fodor führt als Beispiel ein Programm von Terry Winograd an, das einen Roboter simuliert. Der simulierte Roboter bewegt sich in einer Welt virtueller Bauklötzchen, die sich in Bezug auf ihre Anordnung, Form, Größe und Farbe voneinander unterscheiden. In einem quasi natürlichsprachigen Dialog via Tastatur und Bildschirm kann das Programm Anweisungen des Benutzers befolgen, Fragen beantworten, Strategien entwickeln, um die Blöcke neu anzuordnen, und neue Wörter lernen. Dies geschieht auf eine Art und Weise, die verblüffend natürlich wirkt. Sagen Sie beispielsweise dem Programm: stelle den zweiten kleineren Block auf den ersten größeren Block, so führt das Programm diese Anweisung aus. Nach einer weiteren Anweisung, aufgrund derer ein noch kleinerer dritter Block auf den zweiten Block gestellt wird, teilen Sie dem Programm mit, dass die drei aufeinander gestellten Blöcke ein Turm sind. Das Programm ist nun dazu in der Lage, sich diesen neuen Begriff zu merken und in der Folge dann auch die Anweisung ‚Baue einen Turm‘ auszuführen.

Die eigentliche Pointe dieses Beispiels, jedenfalls wie sich dies aus der Perspektive Fodors darstellt, ist nun aber die, dass weder der Roboter noch die Bauklötzchen real existieren. Fodor meint dazu, Winograds Programm verhalte sich wie ein Computer, der nur träumt, ein Roboter zu sein.³ Alle Vorstellungen, die der Computer über Bauklötzchen hat, sind daher nur fiktiv. Schließlich fehlt die Einbettung in eine reale Umgebung. Aus diesem Grunde habe der Computer auch nur Zugang zu den formalen Eigenschaften der symbolischen Repräsentationen, die er verarbeitet (vgl. Fodor, 1981, S. 232).

Eine ganz ähnliche formale Betrachtungsweise läge nun dann vor, wenn wir Geisteszustände beschreiben. Denn der Wahrheitswert der Beschreibung von Geisteszuständen sei schließlich unabhängig von dem, worauf sich diese Geisteszustände real beziehen. Wenn sich jemand vor seinem Nachbarn fürchtet, weil er diesen für einen Mörder hält, so ist es für eine Beschreibung seines Geisteszustands unerheblich, ob er sich dies nur einbildet oder ob seine Vermutung zu Recht besteht.

2 Fodor formuliert hier eine Sprache des Geistes: „Mental processes are causal sequences of tokenings of mental representations ... which express the propositions that are the objects of the thoughts“ (Fodor, 1988, S. 17). So kann beispielsweise die mentale Repräsentation von „es wird bald regnen“ die mentale Repräsentation „ich suche eine Behausung auf“ auslösen.

3 Gegen diesen Vergleich eines Computerprogramms mit einem Menschen, der etwas halluziniert, lässt sich allerdings das Folgende einwenden: Ein Mensch, der etwas halluziniert, hat nur deshalb eine Halluzination, weil er fälschlicherweise das Halluzinierte für real hält. Ein Programm, das dagegen eine Bauklötzchenwelt simuliert, hat nicht – wie Fodor glaubt – eine falsche Vorstellung von Bauklötzchen. Es interpretiert die von ihm verarbeiteten Symbole gar nicht als Bauklötzchen. Das Programm hat nicht eine falsche semantische Bewertung, sondern gar keine.

Wir können Fodors Argumentation wie folgt zusammenfassen: Werden Geisteszustände und deren Inhalt ausschließlich über deren Kausalkräfte (über die Ursachen des Verhaltens eines Kognizierenden) individuiert, so können wir den Bezug dieser Geisteszustände zu ihrer äußeren Umgebung ausklammern. Bei ihrer semantischen Bewertung haben wir uns ausschließlich daran zu halten, was im Kopf eines Kognizierenden angesiedelt ist. Dagegen ließe sich jedoch kritisch einwenden: In den Naturwissenschaften gehen wir von einem physikalisch kausal geschlossenen Weltbild aus. Das bedeutet, dass physische Zustände keine nicht-physischen Ursachen haben können. Wie können wir dann aber Geisteszuständen unterstellen, Ursachen unseres Verhaltens sein zu können? Alleine die Behauptung, diese Geisteszustände seien in unserem Kopf lokalisiert, reicht nicht als Erklärung aus. Fodors Argument wird nur dann schlagend, wenn diese Geisteszustände tatsächlich auch in den sie fundierenden Gehirnzuständen realisierbar sind. Wie das zu verstehen ist, darauf gibt uns die komputationale Theorie des Geistes eine Antwort.

1.4 Die komputationale Theorie des Geistes

Wie ist es möglich, psychische Phänomene zur Erklärung des beobachtbaren Verhaltens zu verwenden, ohne dabei das naturwissenschaftliche Weltbild zu verletzen? Eine Antwort auf eine solche Frage kam von der komputationalen Theorie des Geistes (computational theory of mind), u.zw. von einem so genannten Mehrebenenmodell der Intelligenz. Psychische Zustände stehen nach diesem Modell zu physikalischen Zuständen in einem ähnlichen Verhältnis wie die Software eines Computers zu seiner Hardware.

Worum es bei diesem Mehrebenenmodell geht, vermag ein kurzer Blick auf die Architektur eines modernen Allzweckrechners zu verdeutlichen. Eine fundamentale Eigenschaft eines solchen Rechners ist: Wir können im Befehlssatz einer Maschine eine andere, eine virtuelle Maschine programmieren (vgl. von Eckardt, 1993, S. 121).

Dieses Prinzip erklärt, wie es möglich ist, in einer Maschinensprache eine höhere Programmiersprache zu erzeugen, deren Programmierung einfacher und übersichtlicher ist als jene Maschinensprache, in der sie ihrerseits programmiert wurde. So entstehen verschiedene Schichten der Programmierung (Assemblersprachen, Maschinensprachen usw.), wobei die jeweils „höhere“ Schicht in der „tieferen Schicht“ implementiert wurde.

Wichtig dabei ist, dass höhere Schichten der Programmierung in tiefere Schichten *übersetzbar* sind. Höhere Schichten der Programmierung sind nichts anderes als abstraktere Beschreibungsebenen der tieferen Schichten.

Dieses Schichtenmodell wird vom Computermodell des Geistes auf kognitive Prozesse angewandt. Diesem Modell zufolge lassen sich drei Schichten unterscheiden:

- die semantische Beschreibungsebene (die Ebene des Verstehens der Bedeutung von Zeichenketten),
- die Ebene der formalen Beschreibungen (die syntaktische Ebene) und schließlich
- die physikalische Ebene.

Um nun zu verstehen, welche Alternative sich durch die komputationale Theorie des Geistes gegenüber dem Substanzdualismus auf der einen Seite und dem eliminativen Materialismus auf der anderen Seite aufgetan hat, muss das Verhältnis, das die Schichten zueinander haben, geklärt werden. Dieses Verhältnis lässt sich nach zwei Hinsichten bestimmen:

- 1) Das Prinzip der Supervenienz: es handelt sich hierbei um die Übersetzbarkeit der höheren Beschreibungsebenen in tiefere Beschreibungsebenen.
- 2) Das Prinzip der multiplen Instanziierung: erst dadurch, dass sich höhere Schichten unabhängig von ihrer konkreten Realisierung in tieferen Schichten beschreiben lassen, werden kognitive Zustände als relativ eigenständiger Forschungsbereich thematisierbar. Dies ist zumindestens eine zentrale These des Funktionalismus. Erst durch diese These werden die theoretischen Rahmenbedingungen für die künstliche Intelligenz und die Kognitionswissenschaft abgesteckt.

Beginnen wir mit dem Problem der Übersetzbarkeit. Nur in einem schwachen Sinne können wir von einem Realismus mentaler Prozesse und deren Inhalten ausgehen. Sie haben keine ontologische Eigenständigkeit, wie dies noch vom Substanzdualismus angenommen wird, sondern sind nur eine abstrakte Beschreibungsebene der zugrunde liegenden physikalischen Prozesse. Alles, was wir auf der Ebene des Verstehens der Bedeutung von Zeichenketten (Semantizität und Referentialität) beschreiben können, lässt sich genauso gut, d.h. ohne Informationsverlust auch auf der physikalischen Ebene ausdrücken. Denn alle Abläufe auf einer höheren Beschreibungsebene sind letzten Endes durch Abläufe auf der physikalischen Ebene determiniert.

Besondere Bedeutung kommt in diesem Mehrebenenmodell der syntaktischen Ebene zu. Die Syntax hat eine Art Scharnierfunktion. Ohne die Zwischenschicht der Syntax kann die semantische Beschreibungsebene nämlich nicht auf die physikalischen Trägerprozesse übertragen werden. Die Semantik wird zuerst formalisiert und die formalisierte Semantik dann physikalisch realisiert.

Um zu verstehen, wie die Übersetzbarkeit von semantischem Wissen in die syntaktische Verarbeitung von Symbolen im Prinzip funktionieren könnte, dazu hat die komputationale Theorie des Geistes ein Vorbild – die Logische

Beweistheorie, wie sie von Bertrand Russell und Alfred Whitehead in den *Principia Mathematica* beschrieben wurde. In der logischen Beweistheorie geht es darum, mathematische Wahrheiten durch die exakte Angabe von Axiomen und Schlussregeln formalisieren zu können.

Ohne hier auf einzelne Details einzugehen zu wollen, gilt im Wesentlichen für ein solches formales System: Es enthält eine bestimmte Anzahl von Zeichenketten als Ausgangsbasis (das sind die Axiome) und Regeln, mit deren Hilfe wir aus diesen Zeichenketten (den Axiomen) weitere Zeichenketten generieren können.

Zeichenketten, die Axiome sind oder aus den Axiomen generiert werden können, sind syntaktisch gültige Sätze in dem System. Diesen gültigen Sätzen sollen nun wahre Aussagen in der Mathematik entsprechen. Eine solche Entsprechung wird auch als *Formalistenmotto* bezeichnet: *Syntax mirrors semantics*.

Semantische Eigenschaften mentaler Zustände und Prozesse sind nach dieser Auffassung vollständig durch jene syntaktischen Strukturen determiniert, in denen sie ausgedrückt werden. Das bedeutet: Semantische Eigenschaften *supervenieren* über den ihnen entsprechenden syntaktischen Strukturen. Mit diesem Prinzip der sogenannten *Supervenienz* wird das Verhältnis zweier Schichten untereinander beschrieben, u.zw. das Verhältnis zweier Schichten von *unten nach oben* betrachtet. Aufgrund der Übersetzbarkeit von Semantik in Syntax ergibt sich nämlich: Ein und derselbe Prozess auf der syntaktischen Beschreibungsebene zieht auch ein und denselben Prozess auf der semantischen Ebene nach sich. Das Verhältnis zweier Schichten von unten nach oben betrachtet darf also nicht zweideutig sein, wenn man jedenfalls von einer Supervenienz einer höheren Schicht über einer tieferen Schicht sprechen will.

Man betrachte hierzu die folgende knappe Definition von Supervenienz nach Fodor: „States of type X supervene on states of type Y iff there is no difference among X states without a corresponding difference among Y states“ (Fodor, 1988, S. 30).

Bezogen auf die logische Beweistheorie bedeutet das: „... certain of the semantic relations among symbols can be, as it were, ‚mimicked‘ by their syntactic relations; that, when seen from a very great distance, is what proof-theory is about“ (Fodor, a.a.O., S. 19).

Das Formalistenmotto erinnert entfernt an Geulincx Uhrengleichnis, in dem von Anbeginn aller Zeiten an das Psychische und das Physikalische wie zwei Uhren, einmal durch einen Gott eingestellt, parallel laufen. Der Unterschied zu Geulincx ist freilich der, dass aufgrund der Übersetzbarkeit von Semantik in Syntax die semantische Ebene keine ontologische Eigenständigkeit hat und daher auch keine Theologie als Hilfskonstruktion für die Erklärung herangezogen werden muss.

Wir können das Formalistenmotto in abgewandelter Form auch so ausdrücken: Wenn man auf die typographischen Erzeugungsregeln achtet (die aus gültigen Zeichenketten weitere gültige Zeichenketten produzieren), so wird die Wahrheit der generierten Sätze schon selbst auf sich achten. Wir müssten uns also selbst bei den komplexesten Aufgaben in der Mathematik nicht mehr den Kopf darüber zerbrechen, ob eine Aussage wahr oder falsch ist, wir könnten stattdessen unser formales System befragen: Entspricht unserer mathematischen Aussage ein gültiger Satz im System, so können wir mit Sicherheit davon ausgehen, dass die betreffende Aussage auch wahr ist. Wir hätten sozusagen ein mächtiges Werkzeug in den Händen, mit dessen Hilfe wir die Wahrheit mathematischer Aussagen überprüfen könnten. Denn aufgrund des Doppellebens von semantischer Wahrheit und syntaktischer Gültigkeit gilt: wenn wir einen *interpretierten* Satz vor uns haben und wissen wollen, ob er wahr ist, müssen wir nur wissen, ob es sich um einen syntaktisch gültigen Satz handelt, denn die Wahrheit *folgt* der formalen Gültigkeit.

Diese Idee hätte weitreichende, auch praktisch verwertbare Folgen, wenn es in einem weiteren Schritt gelänge, die einmal formalisierte Mathematik auch auf einem Computer implementieren zu können.

Was nun die multiple Instanziierung anbelangt (zweites Prinzip des Schichtenmodells), so stellt sich die Frage: Warum sind höhere Schichten relativ unabhängig von den niedrigeren Schichten? Wir haben doch soeben unter dem Punkt „Übersetzbarkeit“ festgestellt, dass letzten Endes alle höheren Schichten durch die zugrundeliegende physikalische Schicht determiniert sind. Das heißt doch, dass letzten Endes alles auf die materielle Ebene reduziert werden kann. Was soll dann aber noch die relative Eigenständigkeit höherer Schichten bedeuten?

Die Antwort darauf lautet: Betrachten wir das Verhältnis der Schichten von unten nach oben, so sind Ereignisse auf einer höheren Beschreibungsebene durch Ereignisse auf einer niedrigeren Ebene zwar genau festgelegt (ein Ereignis auf einer niedrigeren Ebene ist *genau einem* Ereignis auf einer höheren Ebene zuordenbar), das Umgekehrte ist jedoch nicht der Fall: Ein Ereignis auf einer höheren Ebene kann durch verschiedene Ereignisse auf einer tieferen Ebene realisiert werden. Dies ist das Prinzip der multiplen Instanziierung.

Bei der Beschreibung eines Ereignisses auf einer höheren Ebene spielt es im Grunde genommen keine Rolle, wie dieses Ereignis auf einer tieferen Ebene realisiert ist. Ob also mentale Ereignisse in einer der unseren äquivalenten „Brainware“ realisiert sind oder etwa gar in gasförmigen Lebensformen eines fernen Planeten, muss bei der Beschreibung der mentalen Ereignisse nicht berücksichtigt werden. Dies ist ein Grundgedanke des Funktionalismus. Letzterer muss daher auch überhaupt keine Annahmen machen über

die ontologische Natur der physikalischen Prozesse, in denen die kognitiven Abläufe realisiert sind.

Fassen wir zusammen: im Mehrebenen-Modell wird der Versuch unternommen, unseren alltagspsychologischen Vorstellungen entgegenzukommen, ohne dabei aber das naturwissenschaftliche Weltbild zu verletzen. Dies geschieht durch die Nutzung zweier Aspekte des Schichtenmodells, nämlich des Prinzips der multiplen Instanziierung und jenes der Übersetzbarkeit.

Aufgrund des Prinzips der multiplen Instanziierung kann ein und derselbe Vorgang auf der Softwareebene in verschiedenen Vorgängen auf der Hardwareebene realisiert werden. Die physikalische Realisierung ist lediglich eine Frage der Performance, nicht aber eine Frage des Prinzips. Das Prinzip der multiplen Instanziierung rechtfertigt zuallererst eine eigenständige Wissenschaft von der Kognition unabhängig von ihrer empirischen oder technischen Realisierung.

Dem Prinzip der Übersetzbarkeit zufolge sind kognitive Prozesse aber nur eine andere Beschreibungsebene der zugrunde liegenden physikalischen Trägerprozesse und in letztere auch übersetzbar. Kognitive Prozesse sind somit auch naturalistisch beschreibbar, womit einer dualistischen Sichtweise eine klare Absage erteilt werden kann.

Damit scheint aber die komputationale Theorie des Geistes uns in die Lage zu versetzen, sinnvolle Aussagen über den Inhalt unserer Geisteszustände treffen zu können, ohne dabei aber in einen „schädlichen Mentalismus“ (in einen Substanzdualismus) zu geraten, wodurch das naturwissenschaftliche Weltbild verletzt wäre: Geisteszustände haben nicht nur (siehe Fodor) einen Inhalt „essentially“, sie sind gemäß des Mehrebenenmodells der Intelligenz auch nur eine abstraktere Beschreibungsebene, die in den Gehirnzuständen realisiert ist. Befinden sich zwei verschiedene Personen im gleichen Gehirnzustand, so sind auch ihre Geisteszustände und die ihnen intrinsisch zugehörigen Inhalte die gleichen. Was hier allerdings unter dem Inhalt von Geisteszuständen genauer gemeint ist, folgt aus dem bereits weiter oben beschriebenen methodologischen Solipsismus. Der anscheinend gleiche „Inhalt“ von Geisteszuständen wird nämlich unter Ausklammerung der äußeren Umgebung definiert, auf den die Geisteszustände bezogen sind. Fodor spricht daher auch konsequenterweise in diesem Zusammenhang vom *engen Inhalt* von Geisteszuständen.

Nun ist sich Fodor aber durchaus bewusst, dass wir, wenn wir uns eine Geschichte erzählen lassen (Fodor erwähnt hier als Beispiel eine Kriminalgeschichte von Sherlock Holmes) nicht einfach nur an den (subjektiven) Geisteszuständen des Protagonisten einer Erzählung (etwa eines Detektivs) interessiert sind, unser Interesse gilt vielmehr den Dingen und Sachverhalten in der Welt, worauf sich diese Geisteszustände beziehen. Folgen wir dem Common Sense, so kann eine semantische Bewertung von Geisteszuständen

nur unter Einbeziehung der äußeren Umgebung erfolgen, worauf die Geisteszustände sich beziehen. Eine solche Bewertung bezeichnet Fodor als den *weiten Inhalt* von Geisteszuständen. Er folgt hier im Grunde genommen seinem Lehrer Hilary Putnam, der in seiner Bedeutungslehre einen solchen semantischen Externalismus vertreten hat.

1.5 Der semantische Externalismus

Putnam hat in *Bedeutung von Bedeutung* argumentiert, dass zur Festlegung der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks (sein beliebtes Beispiel ist das Wort „Wasser“, das eine natürliche Art bezeichnet) auch die Umwelt gehört, worauf sich der Ausdruck bezieht. Es gilt der Slogan: Bedeutung ist nicht (jedenfalls nicht ausschließlich) im Kopf. Die Bedeutung des Wortes „Wasser“ wird festgelegt, indem man etwa auf paradigmatische Vorkommnisse von Wasser zeigt und dabei sagt: Unter „Wasser“ verstehen wir all das, was mit *diesen* paradigmatischen Fällen identisch ist. Als Identifikationskriterium von Wasser genügen daher auch nicht einfach nur bestimmte Testverfahren, die wir zu einer bestimmten Zeit der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung haben. Derartige Testverfahren könnten bestimmte Oberflächeneigenschaften von Wasser sein (Geschmack, Geruch etc.). Es könnten aber auch Labortechniken sein, die im Laufe der wissenschaftlichen Entwicklung zum Einsatz kommen. Was wir mit „Wasser“ meinen, enthalte jedoch darüber hinaus eine „verborgene Struktur“, die sich nicht auf unser Fühlen, Schmecken, Riechen usw. reduzieren lässt. Worauf wir bei unserer Bezugnahme auf jene paradigmatischen Vorkommnisse von Wasser zeigen, reicht weiter als unsere in einer jeweils aktuellen Zeit verfügbaren Verifikationsmethoden uns enthüllen können. Eines der Motive für eine solche Theorie der direkten Bezugnahme ist die prinzipielle Falsifizierbarkeit wissenschaftlicher Theorien.⁴ Worauf Putnam letztlich hinauswill, ist ein „Theorien übergeordneter Wahrheits- und Referenzbegriff“ (Putnam, 2004, S. 49).

Eine solche Art der Bedeutungsfestlegung wird auch als starre Referenz bezeichnet. Die Bedeutung von „Wasser“ ist eben unmittelbar (sozusagen „starr“) an jene paradigmatischen Fälle gebunden, mit denen sie auf unserer Erde festgelegt wurde. Diese Starrheit sprachlicher Ausdrücke impliziert nun

4 Follesdal (1997, S. 361) erwähnt drei Motive: „(i) when we are interested in further features of the object beyond those that were mentioned in the description that was used to draw our attention to the object (ii) when we want to follow the object through changes (iii) when we are aware of our fallibility“.

aber auch, dass das, was wir (beispielsweise) unter „Wasser“ verstehen, nicht relativ zu einer jeweiligen Welt ist, in der wir gerade in einem ganz bestimmten geschichtlich kontingenten kulturellen Kontext leben (und dort auch gewisse – subjektive – Erfahrungen mit dieser Flüssigkeit machen), sondern die gleiche Bedeutung hat in allen möglichen Welten. So schreibt etwa Putnam: „Wasser, das anderswo, anderswann oder gar in einer anderen möglichen Welt existiert, muss, *um Wasser zu sein*, mit *unserem* Wasser flüssidentisch sein“ (a.a.O., S. 46).

Würden wir in einer Parallelwelt, in der eine Flüssigkeit vorhanden wäre, die die gleichen Oberflächeneigenschaften wie das Wasser auf unserer Erde hätte (aber eine andere unseren wissenschaftlichen Testverfahren verborgene Struktur), diese Flüssigkeit als „Wasser“ bezeichnen (in der gleichen Bedeutung, in der wir das Wort in unserer eigenen Welt verwenden), so hätten wir einen Fehler gemacht. Was wir mit „Wasser“ meinen, transzendiert unsere verfügbaren Überprüfungsmethoden von Wasser.

Um jetzt auf Fodor zurückzukommen: es ist dieser soeben beschriebene Bedeutungsbegriff, der mit seinem weiten Inhalt gemeint ist. Damit hat Fodor nun aber ein Problem: wie soll und kann ein solcher weiter Inhalt naturalistisch erklärt werden? Wenn die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke über alle Testverfahren hinaus festgelegt ist, dann ist die Bedeutung nicht im Kopf. Da der weite Inhalt mentaler Repräsentationen unser subjektives Wissen über Wasser übersteigt, lässt sich dieser Inhalt nicht im Kopf eines Kognizierenden festmachen. Selbst eine noch so genaue Analyse der Gehirnvorgänge gibt uns keinen Aufschluss über die von dem Kognizierenden verwendeten Bedeutungen. Damit gilt aber Fodors *mind/brain supervenience*, wie er sie für seinen engen Inhalt proklamiert hat, nicht für den weiten Inhalt. Wie wollen wir aber das naturalistisch erklären? Sind wir nicht wieder bei gerade jenem schädlichen Mentalismus angelangt, den Quine unbedingt vermeiden wollte? Wenn das, was wir mit unseren sprachlichen Ausdrücken meinen, nicht ausschließlich über unsere Gehirnzustände determiniert ist, welche Erklärung können wir für ein derartiges „meinen“ finden, die im erklärenden Teil sich nicht wiederum auf semantische Termini stützt? Fodor gibt darauf zunächst die knappe Antwort: „If aboutness is real, it must be really something else“ (Fodor, 1988, S. 97). Die Lösung für eine naturalistische Erklärung des weiten Inhalts sieht nun Fodor – wenig überraschend – in einer Kausaltheorie der Bedeutung. *Eine naturalistische Erklärung des weiten Inhalts kann daher nur unter Mitberücksichtigung der äußeren Umgebung erfolgen, in die ein Organismus eingebettet ist.*

1.6 Fodors Kausaltheorie der Bedeutung

Fodors detailreiche Kausaltheorie ist äußerst knifflig und kann hier nur ansatzweise dargestellt werden. Ein zentrales Problem ist die Frage, wie durch diese Theorie überhaupt Fehlrepräsentationen erklärt werden können. Es ist dieser Aspekt, den ich im Anschluss etwas genauer beschreiben möchte. Kurz gesagt soll gemäß dieser Theorie die Aussage „die mentale Repräsentation x bedeutet y “ durch die Aussage „ x wird durch y verursacht“ ohne Informationsverlust ersetzt werden können. Nun kommt es jedoch gelegentlich dazu, dass (beispielsweise) eine undeutlich wahrgenommene Kuh die mentale Repräsentation „Pferd“ auslöst. Wie können wir aber einen solchen Auslöser als *Fehlauslöser* interpretieren, wenn wir das Wort „bedeutet“ durch das Wort „wird verursacht“ ersetzt haben? Sollten wir argumentieren, dass das Auslösen von „Pferd“ durch eine Kuh ein Fehlauslöser sei, da die mentale Repräsentation eines Pferdes eben nur Pferde (und nicht Kühe) *bedeutet*, dann wäre unsere Kausaltheorie gescheitert.

Wie können wir also echte Auslöser von Fehlauslösern so unterscheiden, dass wir zur Beschreibung dieses Unterschieds keine semantischen Termini benötigen? Fodor präsentiert die Lösung zu diesem schwierigen Problem in zwei Schritten. Im ersten Schritt beschreibt er den Unterschied zwischen Fehlauslösern und echten Auslösern noch unter Zuhilfenahme semantischer Termini. Dieser Schritt dient nur dazu, um das anstehende Problem deutlich zu machen. Erst in einem zweiten Schritt versucht Fodor dann, diese semantische Beschreibung in einem rein naturalistischen Vokabular zu reformulieren.

Den ersten Schritt kann man sich in etwa so vorstellen. Nehmen wir als Beispiel die mentale Repräsentation für einen 100-Euro-Schein.⁵ Stellen wir uns dazu vor, vor uns lägen zwei Scheine. Der eine Schein sei ein echter 100-Euro-Schein, während es sich bei dem zweiten Schein um eine Fälschung handle. Nun lösen beide Scheine die mentale Repräsentation für 100 Euro aus. Worin besteht der Unterschied zwischen beiden Auslösern? Vergleicht man die beiden kausalen Verbindungen, die jeweils die mentale Repräsentation auslösen, so unterscheiden sie sich dadurch, dass zwischen einem echten 100-Euro-Schein und der betreffenden mentalen Repräsentation *zusätzlich* zur kausalen Verbindung noch eine *semantische* Verbindung besteht (denn die mentale Repräsentation bedeutet eben echte Scheine, aber nicht falsche Scheine).

Fodor behauptet nun, dass die kausale Verbindung, die zwischen der mentalen Repräsentation und falschen Scheinen besteht, *parasitär* sei gegenüber

⁵ Ich beziehe mich hier auf ein von Kemmerling (1991) verwendetes Beispiel.

der Verbindung von echten Scheinen und ihrer Repräsentation: „It’s an old observation – as old as Plato, I suppose – that falsehoods are *ontologically dependent* on truths in a way that truths are not ontologically dependent on falsehoods“ (Fodor, 1988, S. 107). Man versteht dies sofort, wenn man sich die folgende Situation vergegenwärtigt. Denken wir zurück an die Zeit vor Einführung des Euro als gängiger Währung. In dieser Zeit hätten wir niemals fälschlicherweise einen unechten 100-Euro-Schein akzeptiert. Um überhaupt falsche Scheine für echte Scheine zu halten, müssen also erst echte Scheine im Umlauf sein. Das Umgekehrte ist allerdings nicht der Fall. In einer Welt, in der überhaupt kein Falschgeld vorkommt, können dennoch echte 100-Euro-Scheine im Umlauf sein.

Als nächstes stellt sich Fodor dann die Aufgabe, diesen Unterschied in der kausalen Verbindung von echten und falschen Scheinen zu ihrer mentalen Repräsentation in einem nicht semantischen Vokabular zu reformulieren. Demnach sei die zweite Verbindung (Falschgeld) *asymmetrisch abhängig* von der ersten Verbindung (echtes Geld). Das bedeutet: Die kausale Verbindung eines falschen 100-Euro-Scheins zur mentalen Repräsentation ‚100-Euro-Schein‘ setzt das Bestehen einer kausalen Verbindung von echten Scheinen zu ‚100-Euro-Schein‘ voraus – das Umgekehrte ist aber nicht der Fall. Diese asymmetrische Abhängigkeit lässt sich nach der Auffassung Fodors in einem rein naturalistischen Vokabular formulieren, da hier nurmehr von kausalen Verbindungen und eben nicht von semantischen Verbindungen die Rede ist.

Hier müssen wir aber genauer hinsehen. Unter rein naturalistischen Bedingungen handelt es sich bei angeblich ‚echten‘ und ‚fälschlichen‘ Auslösern um die gleichen Beobachtungsdaten, die im Hinblick auf das Auslösen einer mentalen Repräsentation sich nicht voneinander unterscheiden. Kemmerling formuliert das so: die Menge aller Dinge, die eine bestimmte mentale Repräsentation hervorrufen, haben die gleiche „Kausalextension“ (Kemmerling, 1991, S. 55). Und diese Menge sei im Hinblick auf die Hervorbringung einer solchen Repräsentation völlig homogen. Auf der Beschreibungsebene von Beobachtungsdaten nehmen wir keinen 100-Euro-Schein wahr, sondern ein Stück Papier, das sich so und so anfühlt, so und so aussieht usw. Zu einem Fehl-auslöser kommt es erst dann, wenn wir den 100-Euro-Schein zu interpretieren beginnen. Alleine auf der Beschreibungsebene derartiger Beobachtungsdaten kann es daher auch nicht zu einer Unterscheidung von Fehl-auslösern und echten Auslösern kommen. Um überhaupt von einer asymmetrischen Dependenz sprechen zu können, müssen wir unserer visuellen und taktilen Wahrnehmung eine ganz bestimmte Bedeutung zuschreiben, müssen also das zunächst wahrgenommene knisternde Stück Papier hochstufen zu einem 100-Euro-Schein. Für eine naturalistische Kausaltheorie ergibt sich daraus jedoch eine

fatale Folge. Denken wir zurück an den weiter oben beschriebenen semantischen Externalismus. Allein aufgrund von Beobachtungsdaten lässt sich die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke nicht festlegen. Beobachtungsdaten sind, wir wissen es bereits, referentiell unbestimmt. Sind wir damit aber nicht wieder bei jenem schädlichen Mentalismus angelangt, den Quine unbedingt vermeiden wollte? Wie können wir – wie das Fodor (in Anlehnung an seinen Lehrer Putnam) tut – auf der einen Seite einen solchen semantischen Externalismus vertreten und dies zugleich aber naturalistisch begründen wollen? Dass Fodor diesen Spagat nicht auflösen kann, hat Dennett am Beispiel eines kleinen Gedankenexperiments demonstriert: dem sogenannten Two-Bitser.

1.7 Dennetts Two-Bitser

Dennett bringt hierzu ein kleines Gedankenexperiment, das er – in Anlehnung an Putnam – auch als „the poor man’s Twin Earth“ (Dennett, 1993, S. 292) bezeichnet. Es handelt sich hierbei um das Gedankenexperiment von dem sogenannten „Two-Bitser“. Dies sei ein Münzapparat, hergestellt in den USA, mit dem Zweck sogenannte „Two Bits“ – das sind 25-Cent-Stücke in US-Währung – ‚erkennen‘ zu können. ‚Erkennen‘ heißt hier nur so viel, nach der *korrekten Eingabe* eines 25-Cent-Stückes etwas (Zigaretten, Kaugummi oder was auch immer) auszugeben. Unser Apparat funktioniert nur dann korrekt, wenn er *alle* 25-Cent-Münzen und *nur* 25-Cent-Münzen akzeptiert (man denke an Fodors Kausaltheorie!). Verwirft unser Münzapparat eine echte 25-Cent-Münze (akzeptiert also nicht *jede* 25-Cent-Münze) oder akzeptiert er umgekehrt eine Fälschung (akzeptiert also nicht *nur* echte 25-Cent-Münzen), so wird er einen Fehler machen.

Nehmen wir nun an, unser Münzapparat wird nach Panama exportiert. In der panamesischen Währung gäbe es sogenannte Viertelbalboas, die in ihren Oberflächeneigenschaften (gleiche Dicke, gleiches Gewicht usw.) von einem Two-Bit in den USA nicht unterschieden werden können. Aufgabe unseres Two-Bitsers sei in Panama, nicht mehr 25-Cent-Stücke, sondern eben Viertelbalboas zu akzeptieren. Schließlich sind letztere in Panama die gültige Währung. Und nachdem die beiden Münzen überhaupt nicht voneinander unterschieden werden können, ist es auch nicht erforderlich, unseren Münzapparat nach dem Transport nach Panama nachzujustieren. Er ist im Gegenteil dort sofort betriebsbereit. Immer dann, wenn in Panama ein Viertelbalboa eingeworfen wird, wird der Apparat panamesische Zigaretten ausgeben. Dennett stellt sich jetzt die folgende Frage: Wirft jemand in Panama statt eines Viertelbalboas einen Vierteldollar ein, wird die Maschine dann einen Fehler

machen, wenn sie diese Münze akzeptiert? Schließlich soll die Maschine in Panama ja den Zweck erfüllen, Viertelbalboas und eben nicht Vierteldollars zu akzeptieren. Man kann sich aber auch den umgekehrten Fall vorstellen: Wirft jemand in den USA einen Viertelbalboa ein, wird die Maschine dann einen Fehler machen, wenn sie diese panamesische Münze akzeptiert? Ist das, was in den USA als Fehler zählt, in Panama die korrekte Eingabe und umgekehrt dasjenige, das in Panama als Fehler zählt, in den USA die korrekte Eingabe? Dennett hat mit Absicht ein derartiges Beispiel gewählt. Er will damit sagen, dass im Falle eines solchen Münzapparates der physikalische Zustand eines solchen Münzapparats *referentiell unbestimmt* ist. Die Bedeutung des physikalischen Zustands der Maschine nach Einwurf einer Münze hängt vom Kontext ab, in dem sich der Münzapparat gerade befindet. Was also als Fehler zählt und was als echte Münze, hängt von den Interessen des sozialen Umfeldes ab, das die Maschine verwendet, und kann vom Standpunkt der Maschine aus betrachtet gar nicht beantwortet werden. Denn die Maschine ist schließlich nur ein Artefakt und die Bedeutung, die wir ihren physikalischen Zuständen zuschreiben, ist immer nur eine *zugeschriebene*, also abgeleitete Bedeutung. Die Starrheit sprachlicher Ausdrücke impliziert jedoch, wie von Putnam beschrieben, dass das, was wir mit Termini zur Bezeichnung natürlicher Arten (beispielsweise „Wasser“) meinen, nicht relativ zu einem jeweiligen Kontext ist, sondern die gleiche Bedeutung hat in allen möglichen Kontexten.

Welche Implikationen ein solcher Bedeutungsbegriff mit sich bringt, lässt sich vielleicht am Beispiel eines Bildes erläutern, das im Kontext unserer europäischen Malerei produziert und anschließend in ein Land mit einem anderen kulturellen Kontext verschickt wurde.

Wir alle kennen die in der Renaissance wiederentdeckte *Zentralperspektive*, die unter anderem gleich große Objekte bei unterschiedlicher Entfernung in verschiedenen Größen darstellt (weiter entfernte Objekte werden kleiner gezeichnet). Im Unterschied dazu verwendete das Mittelalter die sogenannte *Bedeutungsperspektive*. Personen und Gegenstände wurden damals in verschiedenen Größen je nach ihrer unterschiedlichen sozialen Bedeutung wiedergegeben.

Betrachten wir nun Gemälde der alten Meister aus der Zeit der Renaissance, so entsteht der Eindruck, als wäre Räumlichkeit ein selbstverständliches Merkmal der bildlichen Darstellung als solchen, so als *müsse* das Gemälde räumlich sein, als ob also die bildliche Darstellung zwingend Räumlichkeit vorschreibe. Räumlichkeit wäre demzufolge keine Eigenschaft, die zuallererst von einem Interpreten in das Bild hineingelesen wird, sondern wäre intrinsisch in dem Bild selber verankert. Man muss niemandem beispielsweise erklären, „der kleine Mann am oberen Rand des Bildes ist deshalb kleiner, weil er weiter

entfernt ist“, sondern der kleine Mann wird unmittelbar und quasi automatisch als weiter entfernt wahrgenommen.

Trotzdem möchte ich die Frage stellen: Wo steckt nun wirklich dieses Verständnis von Räumlichkeit? Steckt es tatsächlich im Bild oder nicht vielmehr im Auge des Betrachters? Haben wir es hier mit einer Information zu tun, die völlig unabhängig vom Kontext verschiedener Kulturen direkt mit der bildlichen Darstellung verbunden ist?

Man stelle sich hierzu folgende Geschichte vor: Ein Kind sagt zu seinem Vater: „Schau, schau, was für ein kleiner Mann steht dort oben auf dem Hügel“. Diese kleine Demonstration legt nahe, dass nicht einmal an der Projektion auf unserer Retina unmittelbar die Entfernung von Gegenständen abgelesen werden kann, sondern zuallererst erlernt werden muss.⁶ Ausgehend von Quines Doktrin der Bedeutungsunbestimmtheit könnte man auch sagen, die Entfernung von Objekten sei keine Information, die unmittelbar im Bestrahlungsmuster der Retina enthalten ist, sondern eine Information, die in ein solches Muster erst hineingelesen wird. Dieser Umstand liegt an der *referentiellen Unbestimmtheit* derartiger Bestrahlungsmuster. Und in eben diesem Sinne ist auch die perspektivische Verkürzung kein intrinsisches Merkmal des Bildes selber, sondern eben eine Information, die zuallererst im Kontext einer Kultur erlernt werden muss. Nicht das Gemälde selbst enthält intrinsisch die objektive Eigenschaft Räumlichkeit, sondern nur wir selber sind es, die die perspektivische Verkürzung *als* Räumlichkeit interpretieren. Diese Interpretation erfolgt vor dem Hintergrund unserer Kultur. Das Gemälde selber ist ein Artefakt und als solches hinsichtlich der Bedeutung seiner unterschiedlichen Größendarstellungen *unbestimmt*.

Welche Konsequenzen diese Überlegungen haben, kann man sich am folgenden konstruierten Fall überlegen. Ein Gemälde der Renaissance würde in ein Land verschickt, in dem (wie bei uns einst im Mittelalter) die Bedeutungsperspektive geläufig ist. Stellen wir uns vor, in diesem Land zeige jemand auf einen kleinen Mann in dem Gemälde und kommentiere dessen Größe wie folgt: „Schau, was für eine unbedeutende Person!“ Die entscheidende Frage ist nunmehr, ob diese Person einen Fehler gemacht hat. Ist ihre Aussage also falsch? Die Antwort im Anschluss an die obigen Überlegungen ist ein klares

6 Da es mir in diesem Zusammenhang nur um ein Beispiel für die referentielle Unbestimmtheit des Bestrahlungsmusters auf der Retina zu tun ist, gehe ich auf die verschiedenen Aspekte, die bei der räumlichen Wahrnehmung tatsächlich eine Rolle spielen, nicht näher ein. Ob also Entfernungserkennen erlernt oder angeboren ist, spielt hier nur eine untergeordnete Rolle. So argumentieren jedenfalls Piaget und Inhelder (1975), dass Kinder erst ab dem Alter von neun Jahren ein volles Verständnis für die Perspektive entwickeln würden, letztere also erlernt werden muss (vgl. a.a.O., S. 221).

Nein. Warum aber ist ihre Antwort wohl nicht falsch? Nehmen wir nur für einen Augenblick an, die über die perspektivische Verkürzung erzielte Raumwirkung wäre ein objektives Merkmal des Gemäldes selber. Nur in diesem speziellen Falle könnte man mit Fug und Recht die Antwort als falsch einstufen. Nun handelt es sich bei diesem Gemälde indessen um ein Artefakt, dessen bildliche Darstellungen keine intrinsischen Bedeutungen haben und daher auch nicht von sich aus räumliche Gegebenheiten widerspiegeln können. Die von einem heutigen europäischen Betrachter in Objekte verschiedener Größe hineingelesene Entfernung ist eine Bedeutungszuschreibung, deren Gültigkeit vom Kontext einer bestimmten Kultur, in diesem Falle der abendländischen Kultur, abhängt. Kleinere Objekte bedeuten daher auch nicht *wirklich* entferntere Objekte. Nicht die Zeichnung selber bedeutet *wirklich* dieses oder jenes (räumlich-geometrische Gegebenheiten, sozialer Status usw.), sondern nur wir selber meinen mit der Zeichnung *wirklich* dieses oder jenes. Dies liegt an dem Umstand, dass unsere Intentionalität eben keine abgeleitete, sondern eine ursprüngliche, intrinsisch in unserem Denken und Handeln verankerte ist. Schließlich sind wir keine Artefakte, denen erst von außen eine Bedeutung zugeschrieben wird, sondern autonom denkende Wesen. Wir sind gewissermaßen diejenigen, die eine bedeutungsvolle Welt zuallererst genuin erzeugen. Was wir also meinen, ist nicht *relativ* zu einer jeweiligen Kultur, sondern behält seine Gültigkeit *in allen möglichen Kontexten*.

Welche Lehre können wir aus diesem Beispiel für Putnams starre Referenz ziehen? Heißt das, dass Wörter wie „Wasser“ deshalb in allen möglichen Welten die gleiche natürliche Art bezeichnen (mit paradigmatischen Fällen des Wassers auf unserer Erde flüssidentisch ist), da es nur uns selbst gegeben ist, autonom Zeichen, Symbole und Bilder eine Bedeutung zuschreiben zu können – im Unterschied zu Artefakten, deren physikalische Zustände referentiell unbestimmt sind? Und was folgt daraus wiederum für eine naturalistische Erklärung einer so verstandenen Semantik? Referentiell unbestimmt sind auch unsere Beobachtungsdaten (siehe Quines Bestrahlungsmuster auf der Retina). Würde die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke für natürliche Arten ausschließlich über Beobachtungsdaten (auch Testverfahren gründen letzten Endes in Beobachtungsdaten) festgelegt, dann wäre diese Bedeutung immer nur relativ zum jeweiligen kulturellen Kontext, in dem wir die natürlichen Arten mittels derartiger Beobachtungsdaten identifizieren können. Das Wort „Wasser“ hätte dann in einer fiktiven Parallelwelt (Putnams Beispiel), das gemäß unserer gerade verfügbaren Testverfahren die Identifikationskriterien des Wassers auf unserer Erde erfüllt, dort auch die gleiche Bedeutung (aber aufgrund seiner anderen verborgenen Struktur eine andere Extension). Wenn aber die Extension die Bedeutung mitbestimmt, dann ist die Bedeutung starr

mit jenen paradigmatischen Fällen verknüpft, über die die Bedeutung festgelegt wurde. Nur in diesem Falle können wir sagen: was wir mit „Wasser“ meinen, sei eben *wirklich* das Wasser, auf das wir in einer hinweisenden Definition gezeigt haben. Wenig überraschend weist Daniel Dennett (1993, S. 288) darauf hin, dass Fodor mit seinem weiten Inhalt eine ursprüngliche, nicht abgeleitete Bedeutung im Blick hat. Denn schließlich sei der Mensch kein Artefakt, bei dem die Interpretation seiner physikalischen Zustände im Auge des Betrachters liegt.

Worauf Dennett mit seinem Beispiel mit dem Two-Bitser hinauswill: solange wir an einer naturalistischen Erklärung von Intentionalität interessiert sind, bleibt uns nur die Alternative, die Bedeutungen auch unserer *eigenen* sprachlichen Ausdrücke – ganz in Analogie zum Two-Bitser – als relativ zum jeweiligen Kontext anzusiedeln. Dann aber sind wir selbst auch nichts anderes als Two-Bitser, also Maschinen, die bestimmte Gegenstände aufgrund von fühl- und messbaren Beobachtungsdaten detektieren können. Daraus schließt Dennett: „We are artifacts, in effect, designed over the eons as survival machines for genes that cannot act swiftly and informedly in their own interests.... So our intentionality is derived from the intentionality of our ‚selfish‘ genes! *They* are the Unmeant Meaners, not us!“ (Dennett, 1993, S. 298)

Damit sind wir aber über einen langen Umweg genau wieder bei jenem Dilemma angelangt, das bereits Quine bei seiner Beschreibung der beiden Alternativen von schädlichem Mentalismus und eliminativen Materialismus skizziert hat. Dennett kommt tatsächlich zu einer Schlussfolgerung, die deutlich an Quine erinnert: „Either you must abandon meaning rationalism – the idea that you are unlike the fledging cuckoo not only in having access, but also in having privileged access to your meanings – or you must abandon the naturalism that insists that you are, after all, just a product of natural selection, whose intentionality is thus derivative and hence potentially indeterminate“ (a.a.O., S. 313).

Aber gerade dieses von Dennett beschriebene Dilemma basiert – ich habe es bereits weiter oben angedeutet – auf einer ganz bestimmten Betrachtungsweise, wie sich der Mensch auf Dinge und Sachverhalte in der Welt bezieht. Es ist dies die Vorstellung, kognitive Prozesse reduzieren zu können auf die Verarbeitung interner mentaler Repräsentationen im Gehirn unter Ausklammerung der körperlichen Fertigkeiten eines Organismus und dessen Interaktion mit seiner Umwelt (vgl. Ratcliffe, 2012, S. 136). Hubert Dreyfus (2009, S. 58) hat eine solche Auffassung auch als Cartesianisches Modell bezeichnet. Diesem Modell zufolge würde Wahrnehmung so funktionieren, dass das Gehirn aus seiner Umgebung über die Sinnesorgane einen (bedeutungslosen) Input empfängt – Bestrahlungsmuster auf der Retina, Vibrationen in der

Cochlea, Geruchspartikel in den Passagen der Nase usw., um dann aus diesen Stimuli Merkmale zu abstrahieren, die dann im Gehirn zu *Repräsentationen* der Außenwelt verarbeitet werden.

Solange wir an der Vorstellung festhalten, unser Gehirn empfangen uninterpretierte Signale aus seiner Umgebung, die erst im Nachhinein im kognitiven Apparat in Form von mentalen Repräsentationen eine Bedeutung erhalten, werden wir keinen Ausweg aus den bereits von Quine und später Dennett beschriebenen Alternativen finden können. Wie sollen bedeutungslose Sinnesreize (man denke an Quines Beispiel von Bestrahlungsmuster auf der Netzhaut des Auges) eine (von den nackten Beobachtungsdaten unabhängige) Bedeutung zugeschrieben werden können, ohne dabei irgendwelche obskure mentale Fähigkeiten in Anspruch nehmen zu müssen? Es ist dieses Bild, das von vornherein nur ganz bestimmte Erklärungsansätze von Bezugnahme zulässt. Die daraus resultierenden kontroversiellen Debatten sind nur verschiedene Züge innerhalb ein und desselben begrenzten Spielfelds. Solange wir dieses Spielfeld nicht verlassen, werden wir aber das Problem der Bezugnahme nicht lösen, sondern immer nur zwischen einem eliminativen Materialismus und einem Mentalismus hin- und herpendeln.

Dazu bedarf es eines radikal anderen Blickwinkels auf die Art und Weise, wie der Mensch Dinge und Sachverhalte der Außenwelt wahrnimmt. Der springende Punkt ist nämlich, dass ein Organismus eben gar keine bedeutungslosen Signale empfängt, sondern bereits im Wahrnehmungsprozess selbst nur solche Dinge herausfiltert, die für ihn von Relevanz sind. Dabei werden nur solche Objekte aus der theoretisch unendlich großen Anzahl von Sinnesreizen herausgefiltert, die für einen Organismus als Beuteobjekt, als Sexualpartner, als potentielle Gefährder usw. wahrgenommen werden. Dieses direkte Wahrnehmen von Bedeutungen ist ein Aspekt jenes neuen Forschungsparadigmas in den Kognitionswissenschaften, das unter dem Begriff *Philosophie der Verkörperung* bekannt wurde. Bei dieser Philosophie steht die Einsicht im Vordergrund, dass Kognition überhaupt nicht unabhängig von den körperlichen Fähigkeiten und Handlungen eines Organismus und dessen Einbettung in seiner Umgebung betrachtet werden kann. Kognition ist immer verkörpert und zugleich eingebettet in seine äußere Umgebung.

Der verkörperte Geist

Statt das Gehirn als passiven Empfänger von bedeutungslosen Daten anzusehen, denen erst im Nachhinein eine Bedeutung verliehen wird, gilt es zu erkennen, dass wir immer schon in einer bedeutungsvollen Umwelt leben und die Dinge direkt aufgrund ihrer Relevanz für die Verrichtung unserer Alltagsgeschäfte wahrnehmen. Der Teufel bei einem solchen Ansatz liegt jedoch im Detail. Wie soll das nämlich funktionieren – statt bedeutungslose Signale zu empfangen die Inhalte unserer Wahrnehmung direkt aufgrund ihrer Bedeutung bereits vorzuselektieren?

Ein Ansatz zur Lösung dieses Problems kommt aus der Künstlichen-Intelligenz-Forschung, und zwar aus dem Bereich des Verstehens gesprochener und geschriebener Sprache. Der dahinterstehende Grundgedanke ist, dass der Mensch sowohl bestimmte Situationen als auch Geschichten zu diesen Situationen aufgrund ganz bestimmter Erwartungshaltungen (in der Künstlichen Intelligenz als *frames* bezeichnet) interpretiert (Dreyfus, 2009, S. 41). Überreichen wir beispielsweise anlässlich einer Geburtstagsparty einer anderen Person eine Flasche Wein, so wird diese Handlung als die Übergabe eines Geschenks interpretiert. Beobachten wir stattdessen in einer Weinhandlung, wie gerade eine Flasche Wein gegen Bezahlung den Besitzer wechselt, so interpretieren wir die Handlung als Kauf einer Weinflasche. Eine Flasche Wein wird also – je nachdem, welches Frame gerade aktiviert ist – einmal zu einem Geschenk (im Rahmen eines Geburtstagsparty-Frames) oder zu einem Kaufobjekt (im Rahmen einer Weinhandlung).

Roger Schank hat sich diese Überlegungen zunutze gemacht und ein Programm entwickelt, das scheinbar Geschichten versteht (vgl. Schank und Abelson, 1977). Schank wendet in seinen Programmen die gleiche Technik an, die Menschen bei ihrem Alltagsverständnis von Geschichten einsetzen. Sie erfassen bei einer Geschichte wesentlich mehr, als in ihr erzählt wird, und können aus ihr daher auch Informationen herauslesen, die explizit in ihr gar nicht enthalten sind. Dies liegt daran, dass eine Geschichte vor dem Hintergrund eines bestimmten Vorverständnisses – einer Menge stereotyper Erwartungen und Kenntnissen – interpretiert wird. Anstelle von Frames bezeichnet Schank derartige Vorkenntnisse als Skripte. Der Ausdruck „Skript“ wird der Filmsprache entlehnt und bezeichnet die Szene eines Films. So verbinden wir beispielsweise mit einer alltäglichen Geschichte über einen Restaurantbesuch ein ganzes Set von Erwartungen. Denken wir an das folgende Beispiel: „John ging

in ein Restaurant. Nach dem Essen half ihm der Kellner in den Mantel und wünschte ihm noch einen schönen Tag“.

In der Geschichte wurde nicht erwähnt, dass John die Rechnung beglichen hat. Nun gehört zu unserem stereotypen Restaurantskript aber die Erwartung, dass in einer solchen Situation das Essen auch bezahlt wurde. Schank macht sich diesen Umstand zunutze und gibt derartige Erwartungen in Form von ‚Skripten‘ explizit in sein Programm ein. Liest das Programm eine derartige Geschichte, so wird es die Frage, ob John auch bezahlt hat, mit Ja beantworten. Von Vertretern der starken Künstlichen Intelligenz wird aufgrund eines solchen Ergebnisses unterstellt, dass es sich hier nicht nur um eine Simulation von menschlichem Verstehen handle, sondern um ein Verstehen im buchstäblichen Sinne des Wortes. Diese Unterstellung ist aber schon allein aus softwaretechnischen Gründen (also nicht nur aus prinzipiellen philosophischen Erwägungen) problematisch. Zu jeder Geschichte finden sich nämlich Ausnahmesituationen, auf die zwar ein Mensch flexibel reagieren kann, nicht jedoch ein Programm. Man denke nur an den folgenden Fall:

John sei der Sohn des Restaurantbesitzers und werde aus diesem Grunde keine Rechnung erhalten. Dieses Problem lässt sich zwar dadurch abschwächen, dass man dem stereotypen Restaurantskript weitere Skripts in Form von Ausnahmeregeln hinzufügt. Dennoch ist es praktisch unlösbar. Denn zu jeder Ausnahmesituation lassen sich weitere Ausnahmesituationen erfinden, die nicht alle in dem expliziten Textbuch eines Programms untergebracht werden können. Es kommt hier sehr schnell zur kombinatorischen Explosion der Ausnahmeregelungen. Darüber hinaus ist es völlig unklar, woher denn Schanks Programme überhaupt wissen können, welches Skript in welcher konkreten Situation zur Anwendung kommen soll. Um eine solche Entscheidung treffen zu können, müssten sie über eine Art Superskript, also ein generelles Interpretationsschema verfügen, das ihnen dabei hilft, das für die jeweilige Situation relevante Skript auswählen zu können.

Die Suche nach einem solchen allgemeinen Interpretationsschema führt indes zu einem unendlichen Regress. Die Frage, wie wir als verstehende Wesen aus einer sich ständig verändernden Umwelt die für uns relevanten Informationen extrahieren können, ist als das sogenannte Frame-Problem in die Geschichte der Künstlichen Intelligenz eingegangen.

Der zentrale Knackpunkt bei diesem Problem ist nach der Auffassung von Hubert Dreyfus, dass ein Computer sich nicht selbst unmittelbar in einer Situation befindet (Dreyfus, 2009, 42). Wie soll er also überhaupt wissen, welches Frame er anwenden soll, wenn sich der Kontext, in dem ihm eine Geschichte präsentiert wird, ständig ändert? Nur die Programmierer können im Falle einer veränderten Situation den Rechner mit einer „Erwartungshaltung“

(einem neuen frame) ausstatten, das es ihm ermöglicht, die neue Geschichte zu interpretieren. Damit diese Aufgabe der Computer selbst erledigen könnte, bräuchte er (da es ja unzählige Varianten gibt, in denen sich in einer realen Welt der Kontext ändern kann) Millionen verschiedener Frames in seinem Speicher. Da aber ein solcher Rechner nicht selbst in einer Situation ist, wäre dies eine unlösbare Herkulesaufgabe.

Ein (allerdings letztlich auch nicht zielführender) Ausweg aus diesem Problem wäre die Implementierung eines sprachverstehenden Systems in einer eingeschränkten künstlichen Mikrowelt, wie dies Terry Winograd mit seinem SHRDLU getan hat (vgl. Winograd, 1972). Ich habe dieses Beispiel bereits weiter oben erwähnt. Aber auch hier haben wir das Problem, dass das, was in einer Mikrowelt funktionieren kann, sich nicht auf die tatsächlichen Verhältnisse in einer realen Welt übertragen lässt.

Kurz und gut: um die Inhalte unserer Wahrnehmung direkt aufgrund ihrer Relevanz erfassen zu können, muss der menschliche Geist unmittelbar in seiner Umgebung verankert sein. In dem viel beachteten Beitrag „Der verkörperte und eingebettete Geist“ beschreibt John Haugeland (2013) welche konkreten Formen eine solche Verankerung annehmen kann. Betrachten wir dazu unsere Fähigkeit, uns in unserer Umwelt orientieren zu können. Wie finden wir, so Haugelands Beispiel, den Weg nach San José? Die dafür erforderliche Intelligenz besteht nicht darin, dass wir den Instruktionen einer Landkarte gespeichert in unserem Kopf folgen, sondern vielmehr darin, dass wir zunächst die richtige Straße wählen und dann den entsprechenden Landmarken und Wegweisern folgen. Das Wissen, wie man nach San José kommt, steckt also zumindest stückweise in der Straße und eben nicht ausschließlich in unserem Kopf. Da ein Großteil der Informationen, um nach San José zu gelangen, in den Wegmarken der Straße eingeschrieben („encoded“) ist, geht Haugeland von einer intensiven Koppelung unserer kognitiven Fähigkeiten mit der Umgebung aus.

Entscheidend ist aber, wie diese Interaktion mit der Umwelt interpretiert wird. Der „Geist“ ist keine separat beschreibbare „Entität“, die in einer „äußeren“ Umgebung eingebettet ist, intelligent verhält sich der Mensch stattdessen dadurch, dass er in einer Welt lebt, mit der er immer schon *vertraut* ist. Die Straße und die in ihr ablesbaren Landmarken sind nicht nur Hilfsmittel für das kognitive System, deren es sich gelegentlich bedienen kann oder auch nicht, sie sind tatsächlich Teil des kognitiven Systems selbst. Die enge Verbindung zwischen einem Organismus und seiner Umgebung erfolgt nicht über den Flaschenhals symbolisch verschlüsselter Informationen, wie es noch in der klassischen Künstlichen Intelligenz dargestellt wurde (vgl. Haugeland, 2013, S. 122). Statt sich daher erst über Repräsentationen ein Bild von der Außenwelt zu verschaffen, gelte es einfach hinzusehen und diese direkt wahrzunehmen:

„An einem Beispiel aus dem Haushalt lässt sich dies wie folgt illustrieren: Es wäre in den meisten Fällen albern, sich die Produkte auf den einzelnen Regalen im Kühlschrank genau zu merken und allfällige Veränderungen zu *verfolgen*. Falls Sie etwas aus dem Kühlschrank wollen, *schauen* sie einfach *nach*“ (Haugeland, 2013, 121).

Michael Wheeler hat dann später diese Art von Intelligenz als Online-Intelligenz bezeichnet (Wheeler, 2005, S. 12). Betrachten wir dazu das folgende Beispiel: Solange wir uns zur Erreichung eines Zieles einer Landkarte bedienen, die wir uns vor der Abfahrt genau einprägen, so wäre dies ein Fall von Offline-Intelligenz. Ganz anders verhält es sich bei einem Navi. Dieses kann uns dank GPS-Unterstützung aufgrund aktueller Nachrichten zur Verkehrslage die in einer bestimmten Situation günstigste Route vorschlagen.

Bei dem von Wheeler beschriebenen Beispiel bleibt allerdings eine wesentliche Frage noch offen: Handelt es sich beim Herauslesen von Anweisungen eines Navis nur um eine passive Entnahme von Informationen? Oder sind am Ende Geist und Körper auf eine Weise miteinander verschränkt, die eine Abgrenzung von Umwelt und deren Wahrnehmung grundsätzlich unmöglich macht?

Wie sehr ein Organismus und die von ihm wahrgenommene Umwelt miteinander verwoben sind, zeigt sich bereits in der ökologischen Psychologie von James Gibson (1982). Nach Gibson bilden Tiere mit ihrer Umwelt eine unauflösbare Einheit, indem sie diese Umwelt im Sinne von ökologischen Nischen mitgestalten. Diese ökologischen Nischen werden von den Tieren nicht einfach passiv wahrgenommen, sie werden aber auch nicht einseitig konstruiert. Statt einer separaten Betrachtung einer objektiv beschreibbaren Umwelt und deren Wahrnehmung durch Organismen ist es die Interaktion von Wahrnehmung und Umwelt, die Gibson in erster Linie interessiert. So nehmen Tiere direkt Merkmale wahr, die für ihr Überleben eine Bedeutung haben. Derartige verhaltensrelevante Merkmale bezeichnet Gibson als Angebote aus der Umwelt („affordances“). Sie werden nicht erst nachträglich in einem kognitiven System konstruiert und sind keine indifferenten Objekte, „die dann als verhaltensrelevant interpretiert werden, oder Eigenschaften, aus denen sich verhaltensrelevante Aspekte erschließen lassen“ (Fingerhut et al., 2013, S. 77).

2.1 Heideggerian AI

Nun spielt bei der Entwicklung der Idee, dass unsere Umgebung selbst als bedeutsam wahrgenommen wird (und Bedeutung nicht über mentale Repräsentationen im kognitiven Apparat zuallererst erzeugt wird) die

Phänomenologie, insbesondere jene Martin Heideggers, eine zentrale Rolle. Was wir in der Erfahrung an Wissen erwerben, werde von uns nicht *repräsentiert*, sondern uns in bedeutungsvollen Situationen *präsentiert*. „The best representation of the world is ... the world itself“, behauptet Dreyfus, wobei er hier ein Diktum Rodney Brooks vom MIT aufgreift (Dreyfus, 2002, S. 373). Hat Hubert Dreyfus in Heideggers Ansatz zunächst eine Möglichkeit gesehen, um die in der klassischen Künstlichen-Intelligenz-Forschung strikte Trennung von Menschen und deren Umwelt, von kognitiven Prozessen und deren (davon entkoppelten) Ein- und Ausgabeschnittstellen kritisch zu hinterfragen, so stellt er in späteren Arbeiten die Frage, inwiefern dieser phänomenologische Ansatz von Heidegger am Ende nicht für Forschungen in der Künstlichen Intelligenz nutzbar gemacht werden könnte. Explizit spricht er von einer „Heideggerian AI“ und stellt die Frage: „Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian“ (vgl. Dreyfus, 2007). Noch deutlicher wird diese Wende zu Heidegger in einem Buch von Michael Wheeler (2005) formuliert: „Reconstructing the Cognitive World: the next step“ (wobei hier unter diesem „next step“ eine Anlehnung an und eine Weiterentwicklung von Heideggers Phänomenologie verstanden wird).

Es ist vor allem Heideggers Beobachtung, dass der Mensch durch seinen *besorgenden Umgang* mit den Dingen mit seiner Welt immer schon vertraut sei, die nach der Interpretation von Dreyfus erst einen Ausweg aus jenem in der Künstlichen Intelligenz thematisierten Frame-Problem anbieten könnte. Dank dieses besorgenden Umgangs ist der Mensch in der Welt nicht wie in einem ihn umgebenden Behälter untergebracht, vielmehr ist ihm diese gerade im Kontext seines alltäglichen Umgangs mit den Dingen immer schon bekannt. Diese Vertrautheit wiederum ist kein statisches Besitztum, sondern die Grundlage dafür, um mit Veränderungen in der Welt zurechtzukommen zu können.

Die Aufgabe einer Heideggerian AI bestünde nun darin, diese (zunächst rein phänomenologisch beschriebene) vorgängige Erschlossenheit der menschlichen Welt auf den Boden naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu stellen. Hier könnte sich die Neurobiologie als eine wertvolle Erklärungshilfe anbieten. Wie, so lautet die Frage, kann das Gehirn aus seiner Umgebung gerade jene Merkmale herauspicken, die für das Überleben seines Organismus von Relevanz sind? Wie soll das menschliche Gehirn einen direkten Zugang zur ‚Außenwelt‘ haben, ohne auf einen zwischengeschalteten Filter von internen Repräsentationen zurückzugreifen und dabei aber keine ominösen magischen Kräfte in Anspruch zu nehmen?

Dreyfus fasst diese Frage unter Anlehnung an Wheeler wie folgt zusammen: „Wheeler has argued persuasively for the importance of a positive alternative in overthrowing established research paradigms. Without such a positive

account the phenomenological observation that the world is its own best representation, and that the significance we find in our world is constantly enriched by our experience in it, seems to require that the brain be what Dennett derisively calls „wonder tissue“ (Dreyfus, 2009, S. 59).

2.2 Walter Freeman

Eine mögliche Erklärung für eine solche Fähigkeit des Gehirns sieht Dreyfus in der Attraktorthorie von Walter Freeman. Freemans Theorie liefere die neurobiologische Unterfütterung für die antirepräsentationalistischen Ressentiments, wie wir sie bei der Philosophie des verkörperten Geistes im Allgemeinen und bei Heidegger im Speziellen vorfinden. Freemans Ansatz ist äußerst komplex und bedarf einer näheren Erläuterung. Er bedient sich hierbei bildgebender Verfahren zur Beobachtung neuronaler Aktivitäten, die er dann methodisch mit dem mathematischen Rüstzeug der Chaostheorie beschreibt.

In seinen Forschungen konzentriert er sich vor allem auf das olfaktorische System, denn dieses ist das einfachste und zugleich das älteste im Vergleich etwa zu Sehen und Hören. Da die Mechanismen, die im olfaktorischen System gefunden werden, sich auch auf andere Systeme der Sinneswahrnehmung übertragen lassen, dient es prototypisch dazu, um das Zustandekommen von Sinneswahrnehmung erklären zu können.

Freeman hat Kaninchen verschiedene Geruchsreize antrainiert. Es stellte sich heraus, dass zu jedem Geruchsreiz (jeder Klasse von Stimuli) ein bestimmtes neuronales Aktivitätsmuster gehörte, das im *Bulbus Olfactorius* sichtbar gemacht werden konnte. Ferner hat sich gezeigt, dass das Erlernen eines neuen Musters zu einer globalen Änderung aller Muster führt. Die Gehinaktivität entspricht einem dynamisch sich ändernden System, bei dem die einzelnen Zustände dieses Systems sich im Laufe dieser Änderung wechselseitig beeinflussen. Wichtig ist nun, dass dieses für jeden Stimulus charakteristische Aktivitätsmuster durch globale chaotische Vorgänge, an denen das gesamte olfaktorische System beteiligt ist, erzeugt wird (und eben nicht ausschließlich über die das Aktivitätsmuster unmittelbar auslösenden Stimuli erklärt werden kann; vgl. Freeman, 2000, S. 94). Freeman interpretiert das nun so: Das Muster sei keine Repräsentation eines Reizes, es entspreche den geschichtlich gewachsenen Bedeutungen, die ein Stimulus für das Individuum hat. Das Erkennen eines bestimmten Stimulus sei daher abhängig vom gesamten Kontext der Erfahrungen, die ein Individuum im Laufe seines Lebens gemacht hat. Muster, die sich im EEG sichtbar machen lassen, werden als chaotische Attraktoren im Sinne der Chaostheorie interpretiert. Das

Erlernen verschiedener Gerüche geschieht dabei auf die Weise, dass für die verschiedenen Klassen antrainierter Stimuli so genannte chaotische Attraktoren im Gehirn erzeugt werden. Die Identifikation eines bestimmten Stimulus erfolgt dieser Theorie zufolge dann dadurch, dass der entsprechende Attraktor aktiviert wird.

Dabei werden in einer bestimmten Situation jeweils solche Aktivitätsmuster aktiviert, die zur Bewältigung einer bestimmten Aufgabe von Relevanz sind. Neue Signale aus der Umgebung werden aufgrund bereits vorliegender vergangener Erfahrungen mit einer bestimmten Situation interpretiert. Kommt ein Tier in eine Gefahrenlage, so werden jene neuronalen Muster im Gehirn aktiviert, die (beispielsweise) auf den Geruch eines Fuchses ansprechen. Ganz ähnlich verhält es sich bei Hunger, Durst und sexueller Erregung. Je nachdem welche Aufgaben die Umwelt an einen Organismus stellt, werden jene sensorischen Reize herausgepickt, die ein optimales Bewältigen einer Aufgabe gewährleisten. Gelingt diese Aufgabe, so werden Synapsen zwischen gerade jenen Neuronen verstärkt, die wiederholt und gleichzeitig durch einen Stimulus aktiviert werden (Freeman bezieht sich hier auf die sogenannte *hebb'sche Regel*; vgl. Freeman, a.a.O., S. 108). Freeman spricht hier von einer Anpassung eines Gehirns an seine Umwelt. Diese Passung sei jedoch kein Abbild einer außergeistigen Realität, sie sei dahingegen abgestimmt auf die Ziele und Lebensgeschichte des jeweiligen Organismus. Wir sehen die Welt nämlich nicht durch die Brille eines Betrachters, sondern als Beteiligte und das Begreifen der Dinge erfolgt entlang eines Bewegungspfades, der uns in die Nähe eines Zustands der optimalen Assimilation des Selbst an ein Objekt führt. Freeman spricht in diesem Zusammenhang von der Unidirektionalität der Wahrnehmung und meint damit das Folgende: Wir handeln mit unseren motorischen Fertigkeiten in eine Welt hinein. Was wir zurückbekommen, sind jedoch nicht die Konturen einer in Folge unseres Handelns geänderten Welt, sondern die Konturen eines durch den Feedback unseres Handelns geänderten Selbst. Wortwörtlich schreibt Freeman: „We act in the world and then change ourselves in accordance with the impact the world has on our bodies following our actions“ (a.a.O., S. 87). Aus diesem Grunde sei auch die Fabrik, in der Bedeutungen erzeugt werden, ein geschlossenes System (vgl. a.a.O., S. 38). Dieser *epistemologische Solipsismus* ist freilich nicht ganz neu. So sprach bereits Humberto Maturana in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von der „operationalen Geschlossenheit des Nervensystems“ (1987, S. 179).

Trotz dieser spannenden Interpretation Freemans in Bezug auf die Interaktion des Gehirns mit seiner Umwelt bleibt aber immer noch eine schwierige und – wie mir scheint – ungelöste Frage offen, nämlich: lässt sich Freemans Attraktorthorie als Beitrag zu einer Heideggerian AI lesen? Lässt sich aus

dieser tatsächlich auch ein besseres Verständnis für den Bezug des Menschen zu seiner Welt gewinnen oder handelt es sich letztlich nur (wie auch Dreyfus, 2009, S. 73, vermutet) um eine (neurobiologisch unterfütterte) Animal AI? Menschliches Wissen zeichnet sich nicht nur durch das Beherrschen bestimmter Fertigkeiten (Golfspielen, Radfahren usw.) aus, also durch ein „knowing how to do something“, sondern gleichermaßen durch Reflexion. Dank dieser Fähigkeit, über unser eigenes Tun reflektieren zu können, erkennen wir, dass die Welt, wie wir sie erfahren, nicht die gleiche ist wie die externe Welt, die durch unsere Erfahrung zuallererst re-präsentiert wird. Es ist diese Fähigkeit, die es uns erst erlaubt, zwischen Illusion und Wirklichkeit, zwischen Täuschung und Wahrheit unterscheiden zu können. Aber gerade diese Fähigkeit lässt sich nur schwer mit Hilfe von Freemans Attraktortheorie erklären. Dies liegt daran, dass Freeman (und mit ihm auch andere Vertreter des radical embodiment) menschliches Wissen auf die praxeologischen Aspekte reduziert. In der Orientierung am amerikanischen Pragmatismus führt Dreyfus exemplarisch für menschliches Wissen tatsächlich fast ausschließlich Fertigkeiten an wie etwa Golfspielen, Autofahren usw.

Höherrangige kognitive Prozesse, die vor allem sprachlich strukturiert sind, werden dabei weitgehend ausgeblendet. Rufen wir uns einen bereits weiter oben erwähnten Aspekt in Erinnerung: Freeman beschreibt das Gehirn als einen sich selbst regulierenden Organismus und versteht unter den in diesem Organismus erzeugten Bedeutungen ein in sich geschlossenes System, das über die Bedürfnisse des Organismus reguliert wird. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht nützlich, auf eine Unterscheidung von Hilary Putnam zwischen den kognitiven Zuständen eines Menschen (Menschen verfügen über Begriffe) und jenen der Tiere (Tiere verfügen über protoconcepts) hinzuweisen, wie er sie in *Renewing Philosophy* (Putnam, 1992) beschrieben hat. So sei beispielsweise das „proto-concept“ eines Hundes von Fleisch *referentiell unbestimmt* (a.a.O., S. 30). Putnam argumentiert dort im Einzelnen wie folgt: Stellen Sie sich vor, Sie würden einem Hund ein Stück Fleisch geben, das zur Gänze aus pflanzlichen Proteinen besteht. Nehmen wir an, dieses synthetische Fleisch würde exakt die gleichen Funktionen erfüllen, die auch echtes Fleisch erfüllt. Eine Unterscheidung von echtem und synthetischem Fleisch wäre für den Hund also überhaupt nicht möglich. Putnam meint dazu, dass es sich aus dem Blickwinkel eines Hundes damit auch schlicht und einfach um Fleisch handle. Denn für einen Hund sei nur entscheidend, dass er einen „successful belief“ (ebda) hat.

Vergleicht man diese Situation aber mit einem Menschen, der einen solchen Tofu zu essen bekommt, so stellt sich heraus: im ersten Moment wird er aufgrund des ähnlichen Geschmacks annehmen, dass er es hier mit Fleisch zu tun hat. Teilt man ihm dann aber mit, dass seine Speise in Wirklichkeit Tofu

war, wird er seine erste Annahme sofort korrigieren. Dies liegt daran, dass der Mensch die Fähigkeit hat, unterscheiden zu können zwischen dem, was sich nur so anfühlt und so ausschaut wie Fleisch, und echtem Fleisch. Putnam bezeichnet dieses kognitive Vermögen als die Fähigkeit „successful belief“ und „true belief“ auseinander halten zu können. Für den Hund hingegen ist überhaupt nicht festgelegt, ob er ein Stück echtes Fleisch oder synthetisches Fleisch vor sich hat. Denn nur der Mensch verfüge über einen *Begriff* von Fleisch. Er verfüge darüber, weil er seine eigenen Vorstellungen von der Wirklichkeit kritisch hinterfragen kann. Ich habe es bereits erwähnt, möchte aber diesen wichtigen Punkt nochmals hervorheben: Träume, Halluzinationen, visuelle Illusionen sagen uns, dass die Welt, die wir erfahren, nicht die gleiche ist wie die externe Welt, die durch die Welt der Erfahrung zuallererst re-präsentiert wird. Doch was bedeutet dies nun? Ist der Repräsentationalismus entgegen der Annahme von Dreyfus und Freeman ein unverzichtbares Element bei der Beschreibung von uns als denkenden, reflektierenden Wesen?

So meint etwa Tomasello, der Mensch erwerbe durch die Verwendung sprachlicher Symbole die Fähigkeit „vielfältige Perspektiven auf ein und dieselbe Wahrnehmungssituation einzunehmen“ (Tomasello, 2006, S. 20). Erst dadurch könne ein und dasselbe Objekt auf verschiedene Weise interpretiert werden. Sprachliche Symbole seien daher „perspektivenbasierte, kognitive Repräsentationen“ (ebda). Kraft seiner repräsentationalen Eigenschaften sei das Denken befreit von seiner unmittelbaren Wahrnehmungssituation (a.a.O., S. 21). Perspektivenbasierte, kognitive Repräsentationen beruhen daher nicht „auf der Registrierung unmittelbarer sensorischer oder motorischer Erfahrungen“ (a.a.O., S. 20f.).

Konfrontiert man das Problem der Fehlrepräsentationen mit Freemans Attraktortheorie, so stellt sich heraus, dass die Neurobiologie hier zu kurz greift, um eine adäquate Erklärung anbieten zu können. Würde uns beispielsweise tatsächlich ein Stück pflanzlicher Proteine gereicht, die von natürlichem Fleisch ununterscheidbar sind, so würde dieser Stimulus in die exakt gleiche Attraktorschale fallen wie echtes Fleisch. Dies liegt daran, dass beide für einen Organismus die gleiche Funktion erfüllen. Die Attraktortheorie gibt uns keinerlei Möglichkeiten in die Hand, hier einen Unterschied feststellen zu können. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Frage, die Stuart Dreyfus seinem Bruder gestellt hat: Gibt es Attraktoren für Karotten, Sellerie usw. oder handelt es sich hierbei nur um verschiedene Essensanreize?⁷ Um diese Frage aber beantworten zu können, müssten wir, so denke ich jedenfalls,

7 Ich beziehe mich hier auf ein unveröffentlichtes Manuskript des Artikels „Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian“, das mir Hubert Dreyfus 2006 freundlicherweise überlassen hat.

unterscheiden können zwischen einem „true belief“ und einem „successful belief“.

Auf derartige Einwände würde Dreyfus vielleicht wie folgt antworten: würde man den Ausdruck „belief“ durch „representation“ ersetzen, so könnte man auch erkennen, dass die Frage nach dem Ursprung von Fehlrepräsentationen nur so lange besteht, als man noch einer repräsentationalen Theorie des Geistes verhaftet bleibt. Verwirft man stattdessen den Gedanken, dass bei unserem alltäglichen Umgang mit den Dingen (Dreyfus spricht in seinem Kommentar zu Sein und Zeit von einer „phenomenology of ‚mindless‘ everyday coping skills as the basis of all intelligibility“; vgl. Dreyfus, 1991, S. 3) mentale Repräsentationen überhaupt eine zentrale Rolle spielen, so wäre auch das Konzept der Fehlrepräsentation hinfällig. Aber können wir es uns wirklich so leicht machen? Sind wir Menschen nicht dazu in der Lage, selbst die einfachste Wahrnehmung daraufhin zu hinterfragen, ob hier nicht am Ende doch eine Täuschung vorliegt? Wie sollen wir überhaupt wahr und falsch unterscheiden können, ohne uns dabei eines repräsentationalistischen Ansatzes zu bedienen? Anders gefragt: gibt es einen ursprünglicheren Begriff von Wahrheit, der die repräsentationalistische Theorie des Geistes unterläuft und vor dessen Hintergrund letztere nur als ein Derivat von ersterem erscheint? Zur Beantwortung dieser Frage ist es sinnvoll, etwas genauer hinzusehen, wie in der Philosophie Heideggers die Frage nach der Wahrheit angegangen wird, u.zw. ohne dabei Repräsentationen oder innere Vorstellungen im Kopf eines Kognizierenden bemühen zu müssen. Gerade in der Gegenüberstellung zu Heideggers Wahrheitsbegriff wird ersichtlich, inwiefern nicht nur Freemans Beschreibung des Gehirns als eines nichtlinearen dynamischen Systems, sondern auch die Philosophie der Verkörperung uns bestenfalls nur einen Erklärungsansatz bietet für eine „animal AI“ – während der Mensch selbst und seine kognitiven Fähigkeiten womöglich doch in einer anderen Liga spielen. Das führt uns zu einer neuen, gänzlich anderen Fragestellung, nämlich: wie lässt sich aus der Perspektive Heideggers die Bezugnahme des Menschen zu seiner Welt sachlich angemessen beschreiben? Eine Antwort darauf lässt sich nur in einer genauen Analyse von Heideggers In-der-Welt-sein finden, was Thema des nächsten Kapitels dieses Buches ist.

Heideggers In-der-Welt-sein

Trotz der im vorangehenden Kapitel geäußerten Vorbehalte gegen eine Vereinnahmung von Heideggers Phänomenologie durch eine Philosophie der Verkörperung gibt es dennoch Gemeinsamkeiten, die sich vor allem an der Kritik an der repräsentationalistischen Theorie des Geistes und an der Philosophie von Descartes festmachen lassen. Im Unterschied zum Repräsentationalismus und zur cartesianischen strikten Trennung von „Geist“ (*res cogitans*) und „Körper“ (*res extensa*) impliziert Heideggers Phänomenologie eine enge Verschränkung von Mensch und Welt, die er mit dem Terminus „In-der-Welt-sein“ umschreibt. Was der Mensch immer schon erfährt, sei eine Welt geprägt von Bedeutungen – und eben keine sinnbefreiten Fakten in einem bedeutungslosen Universum, die er zuallererst interpretieren muss (Dreyfus, 2009, 58). So schreibt etwa Heidegger: „Viel näher als alle Empfindungen sind uns die Dinge selbst. Wir hören im Haus die Tür schlagen und hören niemals akustische Empfindungen oder auch nur bloße Geräusche. Um ein reines Geräusch zu hören, müssen wir von den Dingen weghören, unser Ohr davon abziehen, d.h. abstrakt hören“ (Heidegger, 1980, S. 10).

Daher sei es auch nicht der größte Skandal der Philosophie, dass sie bislang noch keinen Beweis für die Existenz der Außenwelt gefunden habe – der größte Skandal sei vielmehr, dass sie überhaupt nach einem solchen Beweis gesucht hat (vgl. Heidegger, 1972, S. 205). So distanziert sich Heidegger auch von der Deutung des Wahrnehmungsvermögens als eines Vorgangs, „durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete ‚drinnen‘ aufbewahrt bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit ‚übereinstimmen‘“ (a.a.O., S. 62). Stattdessen legt er den Fokus auf des Menschen unmittelbare Beteiligung an praktischen Aktivitäten, in denen die Dinge nicht als kontextfreie Objekte, sondern vielmehr als ihm zuhandene Werkzeuge begegnen. Wie kann es jedoch unter dem Blickwinkel einer solchen Annahme, derzufolge dem Menschen unmittelbar eine Welt bedeutungsvoller Dinge erschlossen ist, überhaupt dazu kommen, dass Dinge auf eine Art und Weise erscheinen, wie sie gar nicht realiter sind? Ist es nicht gerade die viel gescholtene repräsentationale Theorie des Geistes, die zuallererst erklärt, wie denn überhaupt Täuschungen möglich sind? Eine vergleichende Gegenüberstellung von Heideggers Verständnis von Wahrheit (bzw. von Unwahrheit) und der repräsentationalistischen Theorie des Geistes kann dabei hilfreich sein, diese Fragen aufzuklären.

Nach der repräsentationalistischen Theorie des Geistes kommt es dann zu einer Täuschung, wenn unsere innere mentale Repräsentation sich von dem unterscheidet, was durch die externe Situation eigentlich ausgelöst werden sollte (Perner, 1991, S. 7). Fälschlicherweise nehmen wir somit dann etwas wahr, wenn es zu einer Fehlfunktion *im wahrnehmenden Subjekt* kommt. Josef Perner, der eine solche repräsentationale Theorie des Geistes unterstützt, sieht die Möglichkeit einer Täuschung in dem Umstand, dass Wahrnehmung eben kein unfehlbarer unmittelbarer Eindruck der realen Umgebung ist, sondern über repräsentationale Eigenschaften verfügt (a.a.O., 92). Wahrnehmung spiegelt die reale Umgebung nicht einfach wider, sondern repräsentiert sie auf eine bestimmte Art und Weise.

Im Unterschied zu einer solchen repräsentationalen Theorie des Geistes ist nun zu fragen, wie sich Heidegger den Unterschied von unverfälschter Wahrnehmung und Täuschung erklärt. Die nachstehenden Erläuterungen zu Heideggers Wahrheitsbegriff stehen aber unter einem Vorbehalt. Man kann die Frage nach der Wahrheit bei Heidegger nämlich nicht isoliert betrachten, steht sie doch in einem größeren Kontext. Sie ist eingebettet in die weitergehende Frage nach der Stellung des Menschen zu seiner Welt, wobei auch die Begrifflichkeiten „Mensch“ und „Welt“ einer eigenständigen phänomenologischen Analyse unterzogen werden müssen. Heidegger entwickelt hierbei einen ganzen Komplex neuer Begrifflichkeiten und unternimmt den Versuch, durch neue Wortschöpfungen den von ihm gesehenen Phänomenen auf die Spur zu kommen. Diese distanzierte Haltung gegenüber bereits schon länger im Gebrauch stehenden Fachausdrücken in der Philosophie entspringt wohl der Sorge, durch die unmittelbare Übernahme bereits verfügbarer Fachausdrücke womöglich Konnotationen in Kauf nehmen zu müssen, die den von ihm beschriebenen Phänomenen nicht gerecht werden können. Man muss sich also, um sich auf Heidegger einzulassen, zunächst einmal mit seiner oft eigenwilligen Terminologie vertraut machen. Bei diesem ersten Zugang kann es zunächst nur darum gehen, was Heidegger mit den von ihm gewählten Begrifflichkeiten uns überhaupt sagen will. Ein erster Zugang wird sich daher auch an das innere Gewebe des Textes halten. Eine solche textimmanente Interpretation kann natürlich nur ein erster Schritt sein. Schließlich kann es nicht nur darum gehen, was Heidegger mit seinen Worten gemeint hat, sondern vielmehr darum, ob das von ihm Gemeinte auch einer phänomenologischen Erfahrung standhalten kann. Die nachfolgenden Ausführungen zur Frage nach der Wahrheit haben fürs erste betrachtet nur den Zweck, Heideggers Vokabular zu erläutern. Dessen sachliche Bewertung, die einzig und allein erfahrungsgestützt erfolgen kann, ist dann ein weiterer Schritt, der im Anschluss daran auch dargelegt werden soll.

3.1 Heideggers Frage nach der Wahrheit

Unter diesem Vorbehalt beginnen wir mit einer Analyse von Heideggers Wahrheitsbegriff. Nach Heidegger sind wir, wenn wir etwas behaupten, unmittelbar auf den behaupteten Sachverhalt selbst bezogen. Dinge werden unmittelbar wahrgenommen – und eben keine bedeutungslosen Daten unserer Sinne, die erst in unserem Kopf über mentale Vorstellungen eine Bedeutung erlangen. Stellen wir beispielsweise die Behauptung auf, das Bild an der Wand hängt schief, so ist eine solche Behauptung nicht deshalb wahr, weil die innere Vorstellung dieses Bildes dem tatsächlich an der Wand hängenden Bild entspricht. Sie ist wahr, weil sich das Seiende (in diesem Falle das Bild) selbst so zeigt, „wie es an ihm selbst ist“ (Heidegger, 1972, S. 218). Dass eine Aussage wahr ist, bedeutet nach Heidegger also „sie entdeckt das Seiende an ihm selbst ... *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*“ (ebda). Heidegger interpretiert das griechische *aletheia* (Wahrheit) als einen Vorgang, bei dem das Seiende seiner Verborgenheit (*lethe*) entrissen wird (a.a.O., S. 222). Dies sei auch, wie Heidegger betont, das „*ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit“ (a.a.O., S. 220f.).

Wie kann es jedoch jemals zu einer falschen Aussage kommen, wenn eine Aussage direkt auf die Dinge selber bezogen ist?⁸ Selbst im Falle eines Irrtums (so meint jedenfalls Heidegger) sind wir auf die Dinge selbst bezogen – und eben nicht auf die mentale Repräsentation dieser Dinge. So sei die Wahrnehmung in sich selbst durch die Beziehung auf ein Objekt charakterisiert,

8 Eine ähnliche Frage stellte bereits Tugendhat (1970) bezüglich Heideggers Wahrheitsbegriff. Wird die Wahrheit einer Behauptung mit der Entdecktheit eines Seienden identifiziert (Heidegger, 1972, S. 218), dann würde Wahrheit, jedenfalls nach der Interpretation Tugendhats, seine normative Bedeutung verlieren. Wie kann schließlich das, was entdeckt wird, jemals falsch werden? Das Problem bestünde darin, dass Heidegger das Wort „Entdecken“ in zwei verschiedenen nicht eindeutig voneinander abgegrenzten Bedeutungen verwendet. Einmal verwendet er das Wort „Entdecken“ im Sinne des Griechischen „*apophanestai*“, was so viel bedeutet wie auf etwas hinzeigen. Wird das Wort jedoch in diesem Sinne verwendet, dann hätte jede Behauptung – die wahre wie die falsche – einen entdeckenden Charakter (Tugendhat, 1970, 333). Heidegger verwendet jedoch das Wort „Entdecken“ auch im Sinne von „*aletheuein*“, was darauf hindeutet, dass nur die wahre Aussage einen entdeckenden Charakter haben könnte. Werden jetzt die beiden Bedeutungen von „Entdecken“ miteinander vermengt, so wäre das Seiende „in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt“ (Heidegger, 1972, S. 222). In einer kurzen Zusammenfassung hat W. H. Smith das Problem Tugendhats klar auf den Punkt gebracht: „The question that goes unanswered is how disclosedness itself, the opening up of Dasein’s historical world, is more than a non-normative event, more than – to draw an analogy – merely illuminating a previously darkened room by flicking on the light switch. This, of course, is precisely Tugendhat’s question: in what sense can disclosure itself be true or false in a critical sense?“ (Smith, 2007, S. 174).

ganz unabhängig davon, ob das wahrgenommene Objekt tatsächlich vorhanden ist oder nicht (Heidegger, 1975a, S. 85). Das sei deshalb so, da das intentionale Dasein (unter Dasein versteht Heidegger die menschliche Existenz) „sich je schon bei den Dingen unmittelbar aufhält“ (a.a.O., S. 93). Falls wir in der Dunkelheit fälschlicherweise einen Baum mit einem Menschen verwechseln, so bedeute diese Wahrnehmungstäuschung nach Heidegger nicht, „diese Wahrnehmung ist auf einen Baum gerichtet, hält ihn aber für einen Menschen; der Mensch ist aber eine bloße Vorstellung, also bin ich in dieser Täuschung auf eine Vorstellung gerichtet. Im Gegenteil, es ist gerade der Sinn der Täuschung, dass ich, den Baum für einen Menschen nehmend, das, was ich wahrnehme und wahrzunehmen glaube, auffasse als ein Vorhandenes. In dieser Wahrnehmungstäuschung ist mir der Mensch selbst gegeben und nicht etwa eine Vorstellung des Menschen“ (a.a.O., S. 88f.). Daraus schließt dann Heidegger: „*Vermeintlich* etwas erfassen kann ich nur, wenn ich als Erfassender überhaupt *meine*“ (a.a.O., S. 84f.). Selbst im Falle einer Täuschung bin ich auf ein reales Objekt bezogen, bezogen bin ich allerdings auf das Objekt nicht so, wie es tatsächlich an ihm selbst ist. Falsch ist eine Aussage dann, wenn das Objekt, auf das ich unmittelbar bezogen bin, etwas anderes ist als es mir erscheint. Die Täuschung ist keine fehlerhafte Wahrnehmung. Sie ist dahingegen von Anfang an in dem Ding selbst zu verorten, worauf ein Wahrnehmender gerichtet ist.

Man kann sich diese etwas umständliche Auffassung anhand des folgenden Beispiels verdeutlichen. Ein Mensch, der seinem Gegenüber seine wahren Gefühle verheimlicht, verbirgt möglicherweise feindliche Absichten hinter einem freundlichen Gesicht. Um sich dergestalt erfolgreich verstellen zu können, ist es jedoch erforderlich, dass wir im Anlitz unseres Gegenübers nicht nur Muskelkontraktionen (oder ähnliches) wahrnehmen, sondern tatsächlich wohlwollende Gesichtszüge, die eine freundliche Absicht zum Ausdruck bringen. Getäuscht können wir nur dann werden, wenn wir uns nicht auf die Vorstellung (die mentale Repräsentation) eines freundlichen Gesichts beziehen, sondern eben unmittelbar auf das (vermeintlich) freundliche Gesicht (das die feindlichen Absichten verbirgt) bezogen sind. Das freundliche Gesicht selbst verstellt uns den Blick auf die feindlichen Absichten, die im Verborgenen bleiben.

Heidegger selbst, der der unmittelbaren Interaktion mit einer anderen Person (dem „Du“ des Gegenüber) in *Sein und Zeit* weniger Beachtung schenkt, verwendet den Ausdruck „Verstellen“, um erklären zu können, wie eine Täuschung bei unserem Umgang mit den Dingen in der Welt möglich ist. So schreibt er etwa in *Der Ursprung des Kunstwerks*: „Seiendes schiebt sich vor Seiendes, das eine verschleiert das andere, jenes verdunkelt dieses ... das Seiende erscheint zwar, aber es gibt sich anders, als es ist. Dieses Verbergen ist das Verstellen“

(Heidegger, 1980, S. 39). Dinge haben nicht eine verborgene Seite aufgrund einer Fehlfunktion in unserer Wahrnehmung. Das Umgekehrte ist der Fall: eine Täuschung ist nur insofern möglich, als die Dinge eine verborgene Seite haben (vgl. ebda). Es sind die Dinge selbst, die sich uns entziehen und durch diesen Entzug eine Täuschung zuallererst ermöglichen. Und nur weil der Mensch diese verborgene Seite der Dinge überhaupt erahnen kann, können sie sich verstellen. Wir begegnen dieser verborgenen Seite jedoch nicht nur in Situationen, in denen wir einer Täuschung unterliegen, ganz im Gegenteil: diese verborgene Seite ist uns ein ständiger Begleiter immer dann, wenn wir Dinge in dieser Welt entdecken. Verborgenheit ist nicht nur ein Aspekt der Täuschung, sondern auch und gerade der Wahrheit selbst. So betont Heidegger ausdrücklich, dass das Seiende, dem wir begegnen, „sich zugleich immer in eine Verborgenheit zurückhält“ (ebda). Unser menschlicher Bezug zu den Dingen ist daher auch nicht „eine starre Bühne mit ständig aufgezo- genem Vorhang“ (a.a.O., S. 40), auf der alle Dinge im unverstellten Rampenlicht begegnen ohne den geringsten Schatten eines Geheimnisses. Andererseits gilt aber auch: Hätten die Dinge ausschließlich eine verborgene Seite und wären dergestalt versunken in einer „maßlosen Vergessung“, so käme es auch niemals zu einer Entbergung der Dinge und somit auch nicht zur Unverborgenheit (*aletheia*) (Heidegger, 1982, S. 183). Wenn nun aber die Verborgenheit (*lethe*) ein konstituierendes Moment der *aletheia* ist, kann die Unverborgenheit nicht bloß eine „Beseitigung der Verborgenheit“ (ebda) sein. Im Unterschied zu Sein und Zeit, wo das „alpha“ der *aletheia* noch in einem privativen Sinne gedeutet wird, also als eine Beseitigung der Verborgenheit (nach dieser Auffassung wäre Wahrheit eine Beraubung, bei der das Seiende seiner Verborgenheit entrissen wird), unterstreicht Heidegger später den befreienden Charakter jenes Präfix. Im Prozess der Entbergung wird die Verborgenheit nicht beseitigt, sondern zeige sich gerade als Verbergung (vgl. dazu auch Fräntzki, 1987). Charakteristisch für den speziellen Zugang zur Wahrheitsfrage ist auch die folgende Aussage Heideggers: „Die Offenheit des offenen Geheimnisses besteht nicht darin, dass das Geheimnis enträtselt und dadurch zerstört ist, sondern darin, dass an die Verborgenheit des Einfachen und Wesenhaften überall nicht gerührt und die Verborgenheit selber in ihrem Erscheinen belassen wird“ (Heidegger, 1982, S. 93).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass im Zuge der Entdeckung der Dinge zugleich mitentdeckt wird, dass diese Dinge auch eine verborgene Seite haben. Wahrheit (Unverborgenheit) ist nicht das Gegenteil der Verborgenheit, sondern gerade der Ort, an dem die Begegnung mit der verborgenen Seite der Dinge stattfindet. Was in dieser Ausführung bis jetzt allerdings völlig offen bleibt, ist die Frage, wie eine solche Deutung von Wahrheit überhaupt an den Phänomenen, wie sie uns alltäglich begegnen, aufgewiesen werden kann. Was

wir nämlich bis jetzt getan haben, war – ich habe es bereits erwähnt – nichts anderes als eine immanente Textanalyse, die bestenfalls erklären kann, wie Heidegger die Worte Wahrheit, Verborgeneheit und Entbergung verwendet. Ob diese Verwendung jedoch aber auch eine sachliche Berechtigung hat, ist nach wie vor eine offene Frage. *Zwei Fragen* stellen sich in diesem Zusammenhang: *zunächst* (das ist die erste Frage), wie kann ein solcher unmittelbarer Zugang zu den Dingen tatsächlich auch an den Phänomenen unseres Alltags abgelesen werden? Wie können wir, um nur ein Beispiel zu nehmen, unmittelbar das Klopfen eines Spechts statt eines bloßen Geräusches hören, dem wir erst im Nachhinein eine Bedeutung zuschreiben? Warum, so müssen wir fragen, hält sich „das Dasein als In-der-Welt-sein je schon *beim* innerweltlich Zuhandenen“ auf? (Heidegger, 1972, S. 164)⁹

Noch viel schwieriger ist jedoch die *zweite Frage* zu beantworten. Wie soll das wohl zu verstehen sein, dass unsere eigene Wahrnehmung auch einen unmittelbaren Bezug hat zur verborgenen Seite der Dinge? Wie sollen sich Dinge auf eine Weise verbergen können, ohne dass diese Verborgeneheit nicht gerade im Zuge ihrer Entdeckung verloren geht, sondern stattdessen gerade in ihrer Verborgeneheit erfahren werden können? Um überhaupt behaupten zu können, dass die Dinge, auf die wir uns beziehen, ganz anders sein könnten als sie uns erscheinen, müssen wir zu diesen irgendeinen Bezug haben unabhängig von ihrem Erscheinen. Etwas überspitzt ausgedrückt können wir auch fragen: wie sollen wir das berühren können, das sich jeder unmittelbaren Berührung entzieht? Wie jenes „offene Geheimnis“ überhaupt aussprechen können, ohne es durch einen solchen Spruch gerade zu entzaubern? Für Emanuel Levinas (dessen Hauptinteresse im Unterschied zu Heidegger weniger dem allgemeinen Bezug des Menschen zu den Dingen, sondern der dyadischen Beziehung des Menschen zu seinem Gegenüber gilt) stellt sich die Frage, wie könne „das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung mit einem Anderen eingehen, ohne es sogleich seiner Andersheit zu berauben“ (Levinas, 2008, S. 43). Nach der Auffassung von Levinas kann die Phänomenologie auf diese Frage gar keine Antwort geben. Deshalb gründet er auch die Beziehung zum Anderen in der Beziehung zu einem transzendenten Gott. Nicht die Phänomenologie sei der ultimative Schlüssel für den Zugang zum Anderen, sondern Religion und Ethik. Levinas interpretiert daher – aus seiner Sicht folgerichtig – Heideggers Ontologie als eine „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ (a.a.O., S. 55). Dieses Argument erinnert an die Darstellung der Schöpfungsgeschichte von Michelangelo in der Sixtinischen Kapelle. Die Beziehung des Menschen zu Gott wird dargestellt auf eine Weise, bei der Adam mit seinem Finger auf Gott zeigt und

⁹ Zur Begrifflichkeit des Zuhandenen weiter unten mehr.

Gott umgekehrt auf Adam, wobei sich allerdings – und das ist wichtig – die Fingerspitzen nicht berühren. Dies liegt wohl daran, dass eine Berührung der Fingerspitzen gerade die Transzendenz in ihrem unerforschlichen Geheimnis zerstören würde. In einem religiösen Verständnis besteht die einzige Möglichkeit der Überbrückung dieser Kluft im Glauben. Heideggers Zugang zum Anderen ist allerdings ein ganz anderer. Als Philosoph kann er sich nicht auf den Glauben verlassen. Alles, was überhaupt gesagt werden kann, bedarf einer Stütze in der menschlichen Erfahrung. Heideggers Methode ist daher auch nicht die Religion, sondern die Phänomenologie. Wie aber lässt sich das Problem Michelangelos – der Zugang zum ganz Anderen – mit den Methoden der Phänomenologie lösen? Wie an das aller Erfahrung Transzendente herankommen, ohne es auf dem Wege dieses Herankommens zu entzaubern und seines Geheimnisses zu berauben?

3.2 Die Entdeckung der Dinge

Beginnen wir mit der ersten Frage: wie gewinnt der Mensch einen unmittelbaren Zugang zu den Dingen? Heideggers einfache Antwort auf diese Frage ist, dass der Mensch eine grundlegende *Vertrautheit* mit den Dingen hat. In den *Grundbegriffen der Metaphysik* schreibt Heidegger: „Die Arbeitsbiene kennt die Blüten, die sie besucht, deren Farbe und Duft, aber sie kennt nicht die Staubgefäße dieser Blüten *als* Staubgefäße“ (Heidegger, 1983, S. 285). Während die Biene einen direkten Zugang zu den Dingen hat (diese Idee entspricht Gibsons Konzept der affordances), hat sie keinen Zugang zu den Dingen *als* Dingen. Obwohl Heidegger einräumt, dass Tiere eine Beziehung zu anderen Dingen haben, sind es nur Menschen, denen ein Zugang zum Seienden als solchen gewährt wird (a.a.O., S. 391).¹⁰ Der wahre Grund, warum unser Wahrnehmen unmittelbar auf andere Dinge bezogen ist, beruht auf unserem Seinsverständnis. Aber was ist die zugrunde liegende Bedeutung? Wie können wir überhaupt

10 Man kann diese Tier-Mensch-Unterscheidung auch als einen Versuch interpretieren, um den ontologischen Status zweier Seiender zu beschreiben, wobei der eine eben als „Mensch“ bezeichnet wird und einen „weltbildenden“ Charakter hat (Heidegger, 1983, S. 397) und der andere als „Tier“, das als „weltarm“ bezeichnet wird (a.a.O., S. 274). Es bleibt aber auch bei einer solchen Sichtweise immer noch die offene Frage, wie und worin dieser weltbildende Charakter realisiert ist. Wenn Heidegger vom Menschen spricht, so ist das in einem ontologischen Sinne gemeint, unabhängig davon, wie diese ontologische Struktur „ontisch“ realisiert ist (etwa in einer kohlenstoffbasierten Trägermaterie oder womöglich in etwas gänzlich anderem). Eine solche ontologische Beschreibung des Menschen sollte nicht vorschnell mit deren ontischen Realisierung verwechselt werden.

einen Zugang zum Seienden erklären, und warum ist diese Zugänglichkeit ein Zugang zu Seiendem als solchem? Zunächst ist hier zu sagen: Aus der Perspektive der cartesianischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa* tauchte zuallererst die Frage auf, wie ein denkendes und empfindendes „Subjekt“ überhaupt dazu in der Lage ist, erkennen zu können, dass die von ihm angedachten Objekte auch tatsächlich existieren. Heideggers genuine Antwort darauf ist, nachzuforschen, was diese „Objekte“ überhaupt sind und wie sie sind, welche „Seinsart“ sie tatsächlich haben. Zugleich fragt Heidegger, auf welche Art und Weise dieses denkende und fühlende „Subjekt“ eigentlich existiert. Die „Seinsart“ der Dinge und die „Seinsart“ des Menschen wird zum vorrangigen Thema. Beginnen wir mit den Objekten, so fragt Heidegger zunächst, wo und wie wir die Objekte in unserer Alltagswelt antreffen. Dinge sind keine von unserem Denken und Wahrnehmen abgekoppelten Objekte, auf die wir in einem theoretischen Modus starren und für die sich die Frage stellt, wie der menschliche Geist mit solchen isolierten Dingen in Kontakt kommen kann. Im Gegenteil, Heidegger behauptet, dass wir den Dingen in einem praktischen Kontext begegnen. Menschen haben direkten Zugriff auf andere Dinge, da diese ihm *verfügbar* sind. Heidegger nennt dieses Charakteristikum des Seienden, dem wir im Alltag begegnen, *Zuhandenheit* (Heidegger, 1972, S. 69). Ein Hammer, ein beliebtes Beispiel von Heidegger, wird verwendet, *um etwas zu tun*. Wir verwenden einen Hammer, um einen Unterstand zu bauen. Der Bau eines Unterstands wiederum hat die Funktion, uns vor einem Gewitter zu schützen. Mit jedem Seienden, mit dem wir es zu tun haben, hat es eine „Bewandtnis“ (a.a.O., S. 84). Aber allein der Umstand, dass es mit jedem Seienden, mit dem wir in unserem alltäglichen Leben zu tun haben, eine Bewandtnis hat, kann noch lange nicht erklären, warum denn der Mensch einen Bezug zu Seiendem *als solchen* habe. So können wir zwar an einem Tier (Heidegger erwähnt hier die Arbeitsbiene) die Beobachtung machen, dass es nur solche Signale verarbeitet, die für sein Leben von Relevanz sind. Daraus folgt jedoch nicht zwangsläufig, dass das Tier diese Relevanz auch selbst als solche bemerken muss. Letztere bemerkt der Mensch nur dadurch, dass er dazu in der Lage ist, das Geflecht der wechselseitig miteinander verschränkten und aufeinander bezogenen Dinge in einem Bedeutungszusammenhang zu verorten und dergestalt allem, was ist, eine gewisse Relevanz, eine Bedeutsamkeit, einen Sinn zu attribuieren. Nur vor dem Hintergrund eines solchen Bedeutungszusammenhanges kann eine bestimmte Zuhandenheit einem einzelnen Zeug zugeschrieben werden. Schließlich gebe es kein Zeug für sich alleine. „*Ein Zeug ‚ist‘ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist*“ (a.a.O., S. 68). Weil dem Menschen ein „Ganzes von Bedeutungszusammenhängen“ (Heidegger, 1979, S. 286) – von Heidegger auch

als das „Verweisungsganze der Welt“ (ebda) bezeichnet – erschlossen ist, hat er zuallererst einen Zugang zum Seienden als solchem. Vor diesem Hintergrund kann Heidegger auch behaupten: „die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt“ (Heidegger, 1972, S. 220; siehe auch Overgaard, 2002, S. 78). Welt sei daher die „*Offenbarkeit des Seienden als solchem im Ganzen*“ (Heidegger, 1983, S. 412). In diesem Zusammenhang spricht Heidegger von jener bereits erwähnten speziellen Vertrautheit mit den Dingen, in der die „Geschlossenheit des Verweisungsganzen“ (Heidegger, 1979, S. 253) letzten Endes gründe. Wie sich dieses Phänomen der Welt jedoch phänomenologisch überzeugend zeigen lässt, ist noch offen. Heidegger räumt nämlich ein, dass dieser Zusammenhang wechselseitig aufeinander bezogener Dinge, der letztlich das „um-zu“ jedes einzelnen Zeugs konstituiert, sich im Hintergrund hält und sich daher zumeist thematisch gar nicht als solcher erfassen lässt (Heidegger, 1972, S. 75). Daher fällt uns die „Seinsart“ von Zeug – seine Zuhandenheit – im alltäglichen Umgang mit den Dingen zumeist gar nicht auf. Heidegger spricht explizit von der „Unauffälligkeit“ des Zuhandenen (ebda). Sind wir beispielsweise mit dem Auto unterwegs, so nehmen wir es gar nicht wahr, wenn wir während der Fahrt den Gang wechseln müssen. Wir sind mit unseren Gedanken bei allen möglichen anderen Dingen, aber nicht bei der Gangschaltung. Es kommt uns nicht in den Sinn, weshalb wir bei einer Bergfahrt einen Gang zurückschalten müssen. Diese Aufgabe wird von uns völlig automatisch und ohne darüber nachdenken zu müssen erledigt. Der Psychologe Csíkszentmihályi (1985) beschreibt Tätigkeiten, bei denen ein Mensch vollständig in seiner Arbeit aufgeht und dabei die von ihm verwendeten Werkzeuge als integrale Bestandteile seines eigenen Handelns erfährt, als Zustände eines *Flow*. In einem solchen Zustand wird für den Jäger sein Schießgewehr zum verlängerten Zeigefinger, Brillengläser werden ihrerseits nicht gesehen, sondern sind Teil der Sicht. Werkzeuge werden zu einer zweiten Haut und nicht mehr als „äußere“ Objekte wahrgenommen, die von einem handelnden „Subjekt“ benutzt werden. Für Heidegger heißt das nun: Die Seinsart des Zuhandenen hat die Tendenz sich unserer Aufmerksamkeit zu entziehen, seine Zweckhaftigkeit, also worumwillen das Zeug verwendet wird, wird im alltäglichen Handeln gar nicht wahrgenommen. Wir achten im alltäglichen Gebrauch nicht darauf, was und wie die Dinge, die wir gebrauchen, sind. Wir achten nicht auf ihre Zuhandenheit.

Aber gerade diese Eigentümlichkeit der Seinsart des Zuhandenen ist nicht unproblematisch. Wie kann nämlich Heidegger für die Entdeckung von Seiendem überhaupt die vorgängige Erschlossenheit einer angeblichen „Bewandtnisganzheit“ in Anspruch nehmen, wenn diese Bewandtnisganzheit zumeist unauffällig bleibt? Wie kann dann Welt, die ja erst die Offenbarkeit des

Seienden im Ganzen ermöglicht, jemals zum Thema einer expliziten philosophischen Analyse werden? Zu dieser Frage gesellt sich noch ein weiteres Problem: Rufen wir uns in Erinnerung, was Heidegger gegen Descartes' Zweifel an der Existenz einer Außenwelt ins Treffen führt. Die grundlegende Idee von Heideggers In-der-Welt-sein ist ja, dass der Mensch gerade dadurch einen Zugang zu Seiendem hat, da es für ihn eine *Bewandtnis* hat. Doch was folgt daraus? Könnten wir vor diesem Hintergrund betrachtet das Diktum Wittgensteins, die Welt sei alles, was der Fall ist, im Jargon Heideggers umschreiben in das Diktum, die Welt sei alles, was (für den Menschen) relevant ist? Im Lichte einer solchen Interpretation wäre zwar verständlich, warum Heidegger keinen Beweis für die Existenz der Außenwelt benötigt. Führt aber, so müssen wir dennoch nachfragen, eine solche Auslegung nicht letzten Endes zu einem extremen Antirealismus? Diesem Einwand widerspricht jedoch Heidegger selbst, wenn er zur Entdecktheit von Seiendem das Folgende anmerkt: „Die Entdecktheit ... enthüllt gerade das Seiende als das, was es vordem schon war, unangesehen seiner Entdecktheit und Nichtentdecktheit. Als entdecktes Seiendes wird es als das verständlich, was so ist, wie es ist und sein wird, abgesehen von jeder möglichen Entdecktheit seiner selbst“ (Heidegger, 1975a, S. 314f.). Seiendes, wie es vor seiner Entdecktheit je schon war, interpretiert Heidegger als Seiendes vor seinem „Welteingang“ (Heidegger, 1978a, S. 281) und betont zudem, dass ein solches Seiendes vor seinem Welteingang schlechthin verborgen bleibe (ebda).

Die letzten Zeilen stellen uns jedoch vor ein Rätsel: Wie soll das Sein des Seienden auf der einen Seite alles das sein, was relevant ist (für den Menschen eine *Bewandtnis* hat), und auf der anderen Seite das Seiende gerade so entdeckt werden, wie es vordem (vor dem Welteingang, vor der Erschlossenheit durch eine *Bewandtnisganzheit*) je schon war? Es wird sich herausstellen, dass gerade eine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers angeblichem Antirealismus uns letzten Endes in die Lage versetzen wird, die oben beschriebene Problematik (wie soll die zunächst unauffällig bleibende *Bewandtnisganzheit* überhaupt sichtbar gemacht werden und wie kann vor dem Hintergrund der Interpretation von Sein als Relevanz dem Vorwurf eines Antirealismus im Denken Heideggers begegnet werden) einer gemeinsamen Antwort zuführen zu können. Aus diesem Grunde schiebe ich an dieser Stelle einen Exkurs eines gänzlich anderen philosophischen Ansatzes ein, der tatsächlich gegenüber Heidegger den Vorwurf eines Antirealismus erhoben und vor diesem Hintergrund versucht hat, einen eigenen Beweis für die Existenz einer vom Menschen unabhängigen realen Welt erbringen zu können: der spekulative Realismus von Quentin Meillassoux. Letzterer verortet Heidegger in der Reihe jener Denker, die sich in der Falle eines korrelativen Zirkels von Denken und Sein verfangen

haben. Schließlich sei es Heidegger gewesen, der die Frage nach dem Sinn von Sein unmittelbar an die Analyse der menschlichen Existenz geknüpft hat. Wir müssen uns dazu nur Heideggers bekannte und zugleich kontroversiell diskutierte Aussage in Erinnerung rufen, dass es Sein nur gebe, sofern Dasein existiert (vgl. Meillassoux, 2018, S. 22).

Nach der Auffassung Heideggers lässt sich der Mensch nicht als ein losgelöstes Subjekt begreifen, sondern nur als ein Seiendes, das immer schon in eine Welt vertrauter Dinge einbezogen ist. Meillassoux' bohrende Frage ist jedoch, inwiefern eine solche Mensch-Welt-Korrelation erklären kann, wie die Naturwissenschaften mit einer solchen Präzision über eine „pre-human and pre-animal reality“ (Meillassoux, 2014, S. 9) sprechen können. Um es auf den Punkt zu bringen: „What would nature without us be?“ (ebda) Meillassoux'Antwort darauf lautet: „We discover that Heidegger himself is unable to renounce to this question“ (ebda).

3.3 Meillassoux' Zugang zu einer absoluten Realität

Meillassoux' zentrale Frage lautet: „Wie ist die experimentelle Erkenntnis einer aller Erfahrung vorausgehenden Welt möglich?“ (Meillassoux, 2018, S. 165) Die Naturwissenschaften schreiben, um nur ein Beispiel zu erwähnen, Dinosauriern Eigenschaften zu, die genau die gleichen wären, selbst wenn es niemals Menschen auf der Erde gegeben hätte. Meillassoux geht es um die Frage, inwiefern der Anspruch der Naturwissenschaften, überhaupt Aussagen über Ereignisse machen zu können, die in keiner Beziehung zur menschlichen Erfahrung stehen, gerechtfertigt ist. Er nennt dies das Problem der Anzestralität (a.a.O., S. 13). „Wir nennen *ancestral* jede Wirklichkeit, die dem Aufkommen der menschlichen Gattung vorausgeht – und die sogar jeder erfassten Form des Lebens auf der Erde vorausgeht“ (a.a.O., S. 24). Meillassoux unterstellt nun der ganzen neuzeitlichen Philosophie (beginnend mit Kant), dass sie aufgrund einer ganz bestimmten vorgefassten Meinung außerstande wäre, einen legitimen Zugang zu einer solchen ancestralen Wirklichkeit herstellen zu können. Er bezeichnet diese Annahme als Korrelationismus. In *Time without Becoming* schreibt er dazu: „Correlationism rests on an argument as simple as powerful, and which can be formulated in this way: there can be no X without a givenness of X, and no theory about X without a positing of X. If you speak about something, the correlationist will say, you speak about something that is given to you, and posited by you“ (Meillassoux, 2014, S. 4f.). Meillassoux kritisiert die These, dass kein Ding *sein* könne ohne die Präsenz eines korrespondierenden Subjekts. Eine solche Korrelation kann in verschiedenen

Erscheinungsformen auftreten, die Realität kann ein Korrelat sein von sozialen Konstrukten, Kulturen, Sprachen und Begrifflichkeiten. Korrelationismus ist also ein Sammelbegriff für verschiedene Formen des Antirealismus in der Gegenwartsphilosophie – die Palette reicht von der Transzendentalphilosophie über die Phänomenologie bis zur Postmoderne. Meillassoux orientiert sich hauptsächlich an einer These, die er als „starken Korrelationismus“ (Meillassoux, 2018, S. 59) bezeichnet. Dies sei der Teufelskreis des Korrelationismus: „Etwas Absolutes denken, heißt, etwas für uns Absolutes denken, also, nichts Absolutes denken“ (a.a.O., S. 76).

Quintessenz dieser These des starken Korrelationismus wäre, „jede Form des Absoluten überhaupt“ (ebda) zu disqualifizieren (wobei absolut hier so viel bedeutet wie die Annahme eines Ansich, das nicht relativ ist zu einem es denkendes Fürsich) und dergestalt dem Menschen jeden Zugang zu einer denk- und erfahrungsunabhängigen Realität zu verwehren. Der springende Punkt ist nun, dass Meillassoux ausgerechnet diese These zum Ausgangspunkt nimmt, um sich einen Weg zum „großen Außen“ (a.a.O., S. 21) bahnen zu können (gemeint ist das Anzestrable). Seine Strategie zur Rechtfertigung eines *spekulativen Realismus* besteht in einem indirekten Beweisverfahren. Es geht ihm darum, aufzuzeigen, dass der starke Korrelationismus, um seine eigene These aufrecht erhalten zu können, gerade das voraussetzen muss, was er eigentlich ablehnt, nämlich einen realistischen Standpunkt. Peter Gratton vermutet sogar, die starke These des Korrelationismus sei „the hidden premise of his argument“ (Gratton, 2014, 41). Ich werde mich in meinen nachstehenden Ausführungen einzig und allein auf den eigentlichen Knackpunkt von Meillassoux' indirektem Beweisverfahren konzentrieren. Der Korrelationismus muss nämlich, um seiner eigenen These gerecht werden zu können, *jede* Ausdrucksform einer absoluten Realität bestreiten. Dazu gehöre aber auch, dass nicht der korrelative Zirkel eines Fürsich und eines Ansich selbst zu einer absoluten Größe (etwa im Sinne Hegels) hochstilisiert werden darf.

Das bedeutet nach den Worten von Meillassoux, dass ein „korrelationistisches (subjektivistisches: idealistisches oder vitalistisches) Absolutes nicht durch die Maschen der Faktizität geht“ (Meillassoux, 2018, S. 76). Unter den „Maschen der Faktizität“ versteht Meillassoux das Folgende: Betrachten wir die These des starken Korrelationismus vom Standpunkt eines Idealisten, dann würde der Mensch eigentlich unsterblich sein, da er seine eigene Nichtexistenz nicht denken kann, ohne sich selbst zu widersprechen (da ja jede vom Menschen unabhängige Realität nur als Korrelat des Denkens selbst gedacht und verstanden werden kann). Solange die Möglichkeit unseres Nichtseinkönnens verstanden wird als Korrelat unseres eigenen Denkens, können wir unsere eigene Nichtung gar nicht widerspruchsfrei denken. Wenn nun eine

denkunabhängige Realität gar nicht gedacht werden kann, so kann der Idealist auch behaupten, dass ein „vom *Füruns* verschiedenes Ansich“ undenkbar sei (a.a.O., S. 81).

Meillassoux hält dem entgegen: „Das Undenkbare kann uns nur noch zu unserem Unvermögen, anders zu denken, führen und nicht mehr zur absoluten Unmöglichkeit, dass es ganz anders sei“ (a.a.O., S. 67). Worum es Meillassoux zu tun ist, ist eine Entabsolutierung des korrelativen Zirkels selbst (a.a.O., S. 76f.). Um eine Verabsolutierung der korrelativen Beziehung zwischen einem *Füruns* und einem *Ansich* zu vermeiden, muss der Korrelationist von der *Faktizität* der Korrelation ausgehen: das wechselseitige Verhältnis jenes *Füruns* und *Ansichs* könne nur gezeigt, jedoch nicht von einem absoluten Prinzip abgeleitet werden (a.a.O., S. 63f.). Der Korrelationist muss daher einräumen, dass etwas außerhalb seines Denkens existiere, selbst wenn dieses „Außen“ komplett unzugänglich sei. Dies wiederum bringt Meillassoux zu der Annahme (was entfernt an Heidegger erinnert), der Mensch könne niemals zwischen einem *Ansich* und einem *Fürsich* unterscheiden, hätte er nicht die erstaunliche Fähigkeit, „sein mögliches Nicht-Sein zu erreichen – sich sterblich zu *wissen*“ (a.a.O., S. 85). Um seinem eigenen Grundsatz treu bleiben zu können, müsse der Korrelationist von der *Kontingenz* des korrelativen Zirkels ausgehen: „Nur weil wir die absolute Möglichkeit des *Ansich*, anders zu sein als das *Füruns*, denken können, kann das korrelationistische Argument eine Wirksamkeit haben“ (a.a.O., S. 88).

Freilich – ist diese Schlussfolgerung auch tatsächlich berechtigt? Dazu müssen wir uns die Hauptthese des starken Korrelationismus noch einmal in Erinnerung rufen, da diese Meillassoux als Negativfolie und indirekter Beweis für seinen spekulativen Realismus dient: „Etwas Absolutes denken, heißt, etwas für uns Absolutes denken, *also*, nichts Absolutes denken“ (a.a.O., S. 76; meine Hervorhebung). Der Angelpunkt in der Hauptthese des starken Korrelationismus ist dieses scheinbar selbstverständliche „*also*“. Ist das menschliche Denken wirklich nicht dazu in der Lage etwas denken zu können, das von seinem eigenen Denken radikal verschieden ist, ohne es dabei gerade seiner Unabhängigkeit vom Denken zu berauben? Wäre das nämlich nicht der Fall, so verlöre das von Meillassoux fraglos unterstellte „*also*“ seine Wirkmächtigkeit. Dann wäre sein indirekter Beweis für die eigenständige Existenz eines *Ansich* gegenüber dem *Fürsich* hinfällig und auch gar nicht erforderlich. Sollten wir zeigen können, dass das Denken durchaus dazu in der Lage ist, direkt – und ohne den Umweg über ein kompliziertes indirektes Beweisverfahren – ein „Ab-absolutes“ zu entdecken, ohne es auf dem Wege dieser Entdeckung zum Verschwinden zu bringen, so stünden wir vor einer ganz anderen Situation. Statt eines indirekten Beweisverfahrens für ein solches unmittelbar Entdecktes

hätten wir die Vorhandenheit eines solchen vom Denken unabhängigen Seienden ausgewiesen. Ein solcher Zugang setzt jedoch eine komplette Neubewertung dessen voraus, was es überhaupt bedeutet, ein denkendes und verstehendes „Subjekt“ zu sein. Es ist die Art und Weise, wie überhaupt jenes denkende und verstehende Seiende – Heidegger nennt es das Dasein – existiert, die Meillassoux zwar ungefragt irgendwie voraussetzt, deren ontologischen Sinn er aber unbestimmt lässt. Es war Heidegger, der in *Sein und Zeit* eine solche Existenzialanalyse des Daseins durchgeführt hat, was gleich im Anschluss etwas eingehender untersucht werden soll.

3.4 Die Transzendenz des Daseins und die Entdeckung des Vorhandenen

Auf den ersten Blick betrachtet scheint Meillassoux' Erklärung, Heideggers Denken sei selbst eine Spielart des Korrelationismus, berechtigt zu sein. So behauptet Heidegger: „Sein aber ‚ist‘ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört“ (Heidegger, 1972, S. 183). Gleichzeitig hat Heidegger jedoch mehrfach betont, dass Seiendes (im Unterschied zum Sein) auch unabhängig von der menschlichen Existenz sein könne. Beispielhaft seien hier zwei Thesen aus den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik* angeführt: „1. Seiendes ist an ihm selbst das Seiende, was es ist und wie es ist, auch wenn z.B. Dasein nicht existiert. 2. Sein ‚ist‘ nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert“ (Heidegger, 1978a, S. 194).

Solche Erklärungen führten jedoch in der Heidegger-Forschung zu einigen Missverständnissen und waren der Anlass für kontroverielle Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Heideggerinterpreten. So hat beispielsweise Olafson vor dem Hintergrund der beiden Thesen eine Äquivokation in Heideggers Seinsbegriff vermutet¹¹, andere Interpreten¹² wiederum haben versucht, den scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden Thesen zu glätten, indem sie das in der zweiten These angesprochene Sein als ein Verstehen von Seienden interpretierten. Letztere Interpretation führt freilich zu einer Trivialisierung der Problematik, wie sie sich vor dem Hintergrund der beiden Thesen ergibt: Dass es nämlich „Sein“ im Sinne eines Verstehens von Seienden nur geben könne, sofern der Mensch existiert, ist eine banale Aussage. Man kann gegen diese Trivialisierung der beiden Thesen zwei Einwände vorbringen. 1)

11 Olafson (1987, S. 141) schreibt dazu: „There are *two* concepts of being – one familiar and the other new“. Siehe auch Carman (2003, S. 200).

12 Dreyfus (1991, S. 255–257); Carman (2003, S. 15).

Folgen wir der Interpretation von William Blattner, so müssen wir im Auge behalten, dass Heidegger unter „Sein“ das versteht, „was Seiendes als Seiendes bestimmt“ (Heidegger, 1972, S. 6). Sein sei daher auch nicht per definitionem „the intelligibility to us of entities“ (Blattner, 2008, S. 189). 2) Wenn Heidegger etwa behauptet: „Dergleichen wie Sein gibt sich uns im Seinsverständnis, im Verstehen von Sein, das jedem Verhalten zu Seiendem zugrunde liegt“ (Heidegger, 1975a, S. 21), so würde eine definitorische Verknüpfung von Sein und Seinsverständnis zu der absurden Konsequenz führen, dass das, was durch das Seinsverständnis enthüllt wird, nichts anderes sei als eben dieses Seinsverständnis selbst. Der Gedanke, dass es Sein nur im Lichte von Seinsverständnis geben könne, reduziert nicht das Sein auf seine Verstehbarkeit.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die beiden Thesen der *Metaphysischen Anfangsgründe der Logik* sind keineswegs banal, sondern beinhalten ein ernst zu nehmendes Problem. Bevor wir jedoch das Problem konkret angehen, nehmen wir die zweite These etwas genauer unter die Lupe. Vor dem Hintergrund der Analyse der Zuhandenheit hätte die zweite These eigentlich eine unverfängliche Bedeutung. Es ist offensichtlich, dass es Zuhandenes nur insofern geben kann, als der Mensch existiert. Es gebe keine Hämmer, keine Sonnenbrillen, keine Schießgewehre ohne die Existenz des Menschen. Etwas überspitzt ausgedrückt können wir zur Zuhandenheit auch sagen: Sein (im Sinne von Zuhandenheit) ist alles, was für den Menschen relevant ist. Wie verhält es sich jedoch mit jenem „Seienden“, das auch „sein“ kann, wenn kein Dasein existiert (schließlich wird in der ersten These behauptet, Seiendes *ist* an ihm selbst das Seiende, was und wie es *ist*, auch wenn kein Dasein existiert.) Wenn Heidegger argumentiert, Seiendes *ist* unabhängig vom Dasein, so impliziert die Behauptung auch, dass diesem Seienden irgendeine Art von Sein zugeschrieben werden könne. Zweifelsohne kann hier nicht jenes „Sein“ in der Bedeutung der zweiten These gemeint sein (das es ja nur gebe, sofern Dasein existiert). Handelt es sich am Ende bei dem in der ersten These zum Ausdruck gebrachten „ist“ des Seienden an ihm selbst nur um einen Lapsus von Heidegger, der korrigiert werden muss? Wenn Heidegger jedoch hier mit voller Absicht dem Seienden an ihm selbst ein *Sein* unabhängig von der Existenz des Menschen attestiert, so stellt sich die Frage, um welche Art von Sein es sich hier wohl handeln könne. Offensichtlich ist, dass es sich bei dem in der ersten These verwendeten Seinsbegriff nicht um die Zuhandenheit handeln kann. Daher stellt sich die Frage, welche Seinsweise diesem Seienden wohl überhaupt zugesprochen werden kann. Wie mir scheint, kommt hier nur die sogenannte Vorhandenheit in Frage, zu der ich bislang wenig gesagt habe. Vorhandenheit ist nach Heidegger die Seinsweise von Dingen, die vom menschlichen Besorgen seiner Alltagsgeschäfte entkoppelt sind und nur noch in ihrer

reinen Präsenz (und eben nicht in ihrem um-zu) erfasst werden. Hierzu ist jedoch anzumerken: Wie Raoni Padui (2015) ausführt, hat Heidegger zwei verschiedene Verwendungsweisen des Ausdrucks „Vorhandenheit“ im Blick: „one of the innerworldly existence of objectified entities and another regarding their bare existence independent of their worldliness“ (a.a.O., S. 495). Was die erstere Verwendung des Ausdrucks „Vorhandenheit“ betrifft, lässt sich sagen: erst über die „Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen“ (Heidegger, 1972, S. 356) werde die Umwelt eingeschränkt und das „All des Vorhandenen wird Thema“ (a.a.O., S. 362; ich komme auf diese Problematik in Zusammenhang mit Heideggers Wissenschaftsbegriff wieder zurück). In diesem Falle begegnet das Vorhandene auf dem Wege einer „Entweltlichung“ des Seienden (was einem Verlust seiner Bedeutsamkeit gleichkommt). Padui kommentiert diesen Umstand wie folgt: „This implies that the *Vorhanden* is in a significant way grounded on or dependent upon Dasein, the meaningful context of the world, and our understanding of being“ (Padui, 2015, S. 502).

Heidegger verwendet aber den Ausdruck „Vorhandenheit“ noch in einer zweiten Bedeutung des Wortes: „*Vorhandensein* is used by Heidegger to designate the being of entities irrespective of whether they are or are not in the world, or in the unworlded character ... But this leads to his other way of using *Vorhandenheit*, not simply as a product of the process of unworlding, but as a designation of the entity that is without world, independent of world“ (a.a.O., 503). Tatsächlich spricht Heidegger – ich habe es bereits erwähnt – von einem „Welteingang“ des Seienden (vgl. Heidegger, 1978a, S. 281; Heidegger, 1978b, S. 157). Dieses Seiende vor dem Welteingang ist nach Padui nun gemeint mit jener „non-rational and singular world of entities, in themselves bare of meaning or significance“ (Padui, 2015, S. 511). Dass es sich hierbei tatsächlich um die Seinsweise der Vorhandenheit handelt, zeigt sich deutlich am Beispiel des folgenden Belegs von Heidegger: „Das Vorhandene ist das Seiende als welches und was es ist, auch wenn es nicht gerade Innerweltliches wird, auch wenn nicht Welteingang mit ihm geschieht und es überhaupt keine Gelegenheit dazu gibt“ (Heidegger, 1978a, S. 251).

Es ist nun diese Vorhandenheit, die in der ersten These der Metaphysischen Anfangsgründe der Logik gemeint ist. Wie soll aber gerade diese Vorhandenheit in ihrer Unabhängigkeit vom Dasein überhaupt dem Menschen begegnen können? Darauf gibt Heidegger in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Logik* eine Antwort. Er fügt den beiden bereits angeführten Thesen eine dritte These hinzu, vor deren Hintergrund zuallererst die erste These (in der die Unabhängigkeit des Seienden an ihm selbst formuliert wird) verständlich gemacht werden soll.

„3. Nur sofern das existierende Dasein sich selbst so etwas wie Sein gibt, kann sich das Seiende in seinem An-sich bekunden, d.h. kann zugleich und überhaupt die erste These verstanden und erkannt werden“ (a.a.O. S. 195). Das heißt: Nur von einem *menschlichen Standpunkt* aus betrachtet kann überhaupt von einem Seienden unabhängig vom Dasein die Rede sein. Stellen wir uns eine Situation vor, in der die menschliche Existenz nicht existiert, so „gibt es“ auch kein Sein (siehe These 2). Das bringt Heidegger in *Sein und Zeit* zu dem Schluss: „Wenn Dasein nicht existiert, dann ‚ist‘ auch nicht ‚Unabhängigkeit‘ und ‚ist‘ auch nicht ‚An-sich‘. Dergleichen ist dann weder verstehbar noch unverstehbar. ... *Dann* kann weder gesagt werden, dass Seiendes sei, noch dass es nicht sei“ (Heidegger, 1972, 212).¹³

Daraus lässt sich jedoch nicht umgekehrt auf eine Abhängigkeit des Seienden vom Dasein schließen. Tatsächlich spricht Heidegger von einer Abhängigkeit des Seins vom Dasein, nicht aber von einer Abhängigkeit des Seienden (vgl. Ebda). William Blattner erklärt das wie folgt: Von der Abhängigkeit eines Seienden A von einem Seienden B kann nur dann die Rede sein, wenn A nur unter der Voraussetzung von B sein könne. Nun können wir aber, wenn wir die menschliche Existenz ausklammern, dem Seienden an ihm selbst überhaupt nicht attribuieren, dass es nicht sei (umgekehrt könnten wir aber auch nicht sagen, dass es sei; vgl. Blattner, 2008, S. 198). Weder die Aussage, Seiendes sei, noch dass es nicht sei, hat, wenn das Dasein nicht existiert, einen Wahrheitswert. Wegen der Abhängigkeit des Seins vom Dasein sei Heidegger, so Blattner, ein transzendentaler Idealist bezüglich des Seins, nicht aber des Seienden (ebda). Diese Argumentation ist jedoch nicht so eindeutig, wie dies von Blattner dargestellt wird. So hält er selbst die *Metaphysischen Anfangsgründe der Logik* für eine „high-water mark“ von Heideggers Realismus (vgl. a.a.O., S. 194). Stattdessen sieht er jedoch insbesondere in *Sein und Zeit* und auch in den *Grundproblemen der Phänomenologie* noch einen robusten Idealismus fest verankert (ebda). Aber selbst in den *Grundproblemen der Phänomenologie* zeigt sich ein etwas differenzierteres Bild. So behauptet jedenfalls Heidegger unbeirrt (ich habe es bereits erwähnt), Seiendes werde gerade so entdeckt, wie es vordem schon war – „unangesehen seiner Entdecktheit und Nichtentdecktheit“ (vgl. Heidegger, 1975a, S. 314). Um jedoch das Seiende so zu entdecken, wie es vor seiner Entdecktheit *war*, müssen wir uns auf eine Situation beziehen, in der

13 Blattner (2008, S. 189) merkt hierzu ergänzend an, dass Heidegger mit der letzten hier zitierten Aussage nicht einfach nur gemeint habe, es sei nicht statthaft zu *sagen*, dass Seiendes sei, sofern Dasein nicht existiert. Dass in einer Welt ohne Menschen niemand da ist, der sagen kann, ob Seiendes sei oder vielmehr nicht, wäre eine triviale Aussage. Vielmehr ginge es darum, dass dem Seienden selbst in einer Situation, in der der Mensch nicht existiert, überhaupt nicht attribuieren werden könne zu sein oder nicht zu sein.

Seiendes bereits vor dem menschlichen Seinsverständnis vorhanden war. Rein formal betrachtet hat Blattner allerdings durchaus recht: Wenn wir das Seinsverständnis des Daseins sozusagen „wegdenken“ (was Blattner als den transzendentalen Standpunkt bezeichnet), dann können wir vom Seienden an ihm selbst nicht sagen, dass es *ist*. Die Frage ist nur, welche Reichweite der „menschliche Standpunkt“ tatsächlich hat. So müssen wir uns überlegen, ob es denn prinzipiell nicht möglich sei, innerhalb des menschlichen Standpunkts einen Standpunkt einnehmen zu können, der uns dazu ermächtigt, eben diese menschliche Existenz auszuklammern und sie dergestalt zu transzendieren. Wie dies jedoch möglich sein soll, hängt ganz davon ab, welcher ontologische Sinn Heideggers Dasein überhaupt zugesprochen werden kann. Stellen wir zu diesem Zweck zunächst die einfache Frage: Wie soll das „Außerweltliche“ (das Bedeutungslose) überhaupt dem Menschen begegnen können, wenn dieser seinen Zugang zu Seiendem zuallererst dem Umstand verdankt, dass er mit einer Welt (dem Ganzen der Bedeutsamkeit) vertraut ist? Dies ist insofern eine spannende Frage, zumal wir durch die Beantwortung dieser Frage überraschenderweise auch eine Antwort auf eine andere, weiter oben bereits gestellte Frage bekommen, nämlich: durch welche Erfahrung des Menschen lässt sich die Behauptung belegen, dem Dasein sei das Seiende als solches *im Ganzen* erschlossen, wenn dieses „im Ganzen“ zumeist unbemerkt bleibt? Dabei wird sich herausstellen, dass die Frage nach der Erschlossenheit des Seienden im Ganzen und die Frage nach der Zugänglichkeit des Seienden vor seinem Welteintritt (der Zugang zum Bedeutungslosen) in einem antagonistischen Spannungsverhältnis zueinanderstehen, woraus sich Schwierigkeiten bei der Beschreibung dieses komplexen Sachverhalts ergeben. Kaum wendet man sich der Erörterung einer der beiden Fragen zu, taucht sofort die jeweils andere im Hintergrund auf.

Wie die Ganzheit des Verweisungszusammenhangs (das Phänomen der Welt) je in den Blick kommen kann, beschreibt Heidegger in zwei Paragraphen von *Sein und Zeit*. Im §16 erläutert Heidegger: In unserem alltäglichen Umgang mit den Dingen fällt uns der Zeugcharakter des von uns benutzten Zeugs gar nicht auf. Nur wenn es zu *Störungen* in unserem alltäglichen Umgang mit den Dingen kommt – wenn das zunächst unauffällige Zuhandene beschädigt wird, fehlt oder nur unnötig im Weg steht – tritt der vormals unbemerkte Zeugzusammenhang in den Fokus unserer Aufmerksamkeit. So schreibt Heidegger: „In einer *Störung der Verweisung* – in der Unverwendbarkeit für ... wird aber die Verweisung ausdrücklich“ (Heidegger, 1972, S. 74). Der Verwendungszweck eines Schalthebels bei einem manuellen Schaltgetriebe (beispielsweise) wird erst dann bemerkt, wenn das Schaltgetriebe einen Defekt hat. Kommt

es zu einer solchen Störung, so geschieht in diesem Moment ein Zweifaches: Sobald das verwendete Zeug seinem Verweisungszusammenhang entrissen wird (und dergestalt seine Zweckmäßigkeit verliert), ist es eben exakt dieser Verweisungszusammenhang, der plötzlich auffällig wird. Mit dem dergestalt sich meldenden „Zeugzusammenhang“ (a.a.O., S. 75) zeigt sich aber zugleich auch die „Weltmäßigkeit des Zuhandenen“ (a.a.O., S. 74). Im gleichen Moment geschieht aber auch noch etwas anderes: Die im Gebrauch befindlichen Dinge begegnen – ihrer ursprünglichen Relevanz beraubt – als nur noch Vorhandene. Das Aufblitzen des Kontexts im Augenblick seiner Dekontextualisierung sind zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Hier müssen wir etwas vorsichtig sein: die im §16 von *Sein und Zeit* beschriebenen Störungen, in denen sich die Dinge in ihrer bloßen Präsenz erstmalig melden, sind nur eine kontingente Möglichkeit der Begegnung mit dem Vorhandenen. Dreyfus schreibt hier zu Recht: „A simplified culture in an earthly paradise is conceivable in which the members' skills mesh with the world so well that one need never do anything deliberately or entertain explicit plans and goals“ (Dreyfus, 1991, S. 85). Theoretisch könnte das Dasein auch in einer Welt existieren, in der derartige Störungen niemals vorkommen. Demzufolge wäre die Begegnung mit dem Vorhandenen auch keine existenzial-ontologische Möglichkeit (heißt: das Sein des Daseins konstituierende Möglichkeit) des Daseins. Wir brauchen noch eine weitere Erfahrung, in der das Dasein dem Vorhandenen in einer grundsätzlicheren und auch unausweichlicheren Form begegnen kann. Hier gilt es zu sehen, dass Vorhandenes nicht nur in den erwähnten Störungen, wie sie beim alltäglichen Gebrauch der Dinge auftreten können, sondern auch in der Grundbefindlichkeit der Angst begegnen kann, wie sie Heidegger im §40 von *Sein und Zeit* beschrieben hat. Darauf komme ich weiter unten gleich zurück.

Zunächst gilt es jedoch anzumerken: In diesem §40 zeigt Heidegger, auf welche alternative Weise (im Unterschied zu den bereits erwähnten Störungen) das Phänomen der Welt in den Blick kommen kann. Einen solchen Zugang leiste die Grundbefindlichkeit der Angst. In dieser Grundbefindlichkeit hat die Welt „den Charakter völliger Unbedeutsamkeit“ (a.a.O., S. 186). Es ist jedoch gerade aufgrund der „Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen“, dass sich die Welt in ihrer Weltlichkeit „einzig noch aufdrängt“ (a.a.O., S. 187). Daher gilt auch: „Die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*“ (ebda). Wie ist dies jedoch angesichts der Ausführungen des §16 möglich? Wie kann die Welt als Welt *allererst* durch die Angst erschlossen werden, wenn sie sich doch bereits in den Störungen des Zuhandenen ankündigt? Heideggers diesbezügliche Bemerkungen sind hier nicht ganz klar und geben uns keine eindeutige Erklärung, was uns zu einer ergänzenden Interpretation nötigt.

Hier ist ein Vergleich mit den Phänomenen, wie sie in Zusammenhang mit den Störungen im §16 beschrieben wurden, und umgekehrt jenem Phänomen, wie es sich durch die Befindlichkeit der Angst ankündigt, von Nutzen.

Beginnen wir mit den Störungen des §16. Es ist jener Moment, in dem die Dinge auf die eine oder andere Weise unbrauchbar werden, in dem sich gerade die Zuhandenheit ausdrücklich zu Wort meldet. Hier gilt es jedoch genau hinzusehen. Was nämlich unbrauchbar wird, ist ein spezifisches Zeug, etwa ein Hammer, der im Moment seiner Unbrauchbarkeit gerade im Hinblick auf seine Eingebettetheit im Kontext einer Verweisungsganzheit respektive im Hinblick auf seine *Weltmäßigkeit* auffällt. Das bedeutet aber, dass in einer solchen Störung nicht die Welt als solche in den Blick kommt, sondern das Zuhandene *in Bezug auf seine Weltmäßigkeit* (a.a.O., S. 74). Damit die Welt ihrerseits in den Blick kommen kann, muss sie sich selbst in ihrer ganzen Bedeutsamkeit entziehen, wie es eben in der Stimmung der Angst der Fall ist. Erst in der Angst wird der Mensch konfrontiert mit dem drohenden Verlust der Bedeutsamkeit aller Dinge in seiner Welt *in ihrer Ganzheit*. Dies ist auch der Grund, warum wir in einer solchen Stimmung zuallererst eine phänomenologische Bestätigung erhalten für die Erschlossenheit des Seienden als solchen im Ganzen (von Heidegger, wir wissen es bereits, als Welt bezeichnet). Anzumerken ist hier aber, dass die Angst nicht etwa eine Möglichkeit schafft, dem Menschen einen Zugang zu einer bereits vor diesem Zugang bestehenden Totalität vorhandener Dinge zu ermöglichen, sondern ganz im Gegenteil ist es nur der Moment des Verschwindens aller Vertrautheit, in dem überhaupt so etwas wie Seiendes als solches *im Ganzen* (Welt) „da“ sein kann.¹⁴

Der Vergleich mit den Störungen des §16 von *Sein und Zeit* zeigt, dass dergleichen Störungen nichts anderes sind als Brüche *innerhalb* des Verweisungsganzen, während in der Angst ein Totalverlust des „Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit“ (Heidegger, 1972, S. 192) droht.

Die Nichtung der Bedeutsamkeit hat jedoch ihrerseits einen janusköpfigen Charakter: Wie bereits festgestellt werden konnte, zeigt sich Seiendes als solches im Ganzen zuallererst im Augenblick seiner Verabschiedung. Wir können diesen Verlust des Verweisungsganzen in der Terminologie Heideggers auch als eine „Hineingehaltenheit in das Nichts“ (Heidegger, 1978c, S. 114) bezeichnen. Es ist diese Hineingehaltenheit in das Nichts, die dem Menschen überhaupt ein Seinsverständnis verleiht.

14 Daher meint auch die Bewandtnisganzheit, wie sie in der Stimmung der Angst erfahren wird, keine abzählbare Anzahl vorhandener Dinge. Ganz im Gegenteil betont Heidegger ausdrücklich, diese Ganzheit der Welt sei „umfanglich vermehrbar“ (Heidegger, 1983, S. 285). Selbst jedes neu entdeckte Ding fügt sich umstandslos in die bereits vorher erschlossene Ganzheit.

Im Augenblick der Nichtung des Verweisungsganzen geschieht aber noch ein zweites (und dies ist wichtig für die Beurteilung von Heideggers angeblichem Antirealismus): Kollabiert die Vertrautheit mit dem Seienden als solchem im Ganzen, so begegnet das Seiende als das Bedeutungslose, Irrelevante, Weltlose – eben als Seiendes vor seinem Welteingang. Gerade in der Nichtung des Verweisungsganzen der Bedeutsamkeit zeigt sich das „Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere“ (a.a.O., S. 113). Warum der Mensch also Seiendes so entdecken kann, wie es vor seiner Entdecktheit immer schon war, hängt mit dem Umstand zusammen, dass im Moment des Verlusts der Bedeutsamkeit aller Dinge der Mensch zugleich erkennt, dass jedes von ihm entdeckte Ding zugleich von einem Schatten von Unvertrautheit, Fremdheit umgeben ist.¹⁵ Vorhandenheit zeigt sich eben nicht nur gelegentlich bei den erwähnten Störungen, wie sie beim alltäglichen Gebrauch der Dinge auftreten können, sondern auch in der Grundbefindlichkeit der Angst. Heidegger schreibt hierzu: „Das Nichts der Welt, davor die Angst sich ängstigt, besagt nicht, es sei in der Angst etwa eine Abwesenheit des innerweltlichen Vorhandenen erfahren. Es muss gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann“ (Heidegger, 1972, S. 343). Wir könnten auch etwas einfacher ausgedrückt sagen: in seiner bloßen Vorhandenheit ohne jegliche Relevanz für den Menschen.¹⁶

Wir kommen nun zur alles entscheidenden Frage: Solange wir die Erfahrung des Vorhandenen als Verlust der Vertrautheit mit den Dingen interpretieren, haben wir, wie es auf den ersten Blick scheint, keine Möglichkeit, Meillassoux' Kritik an einem solchen phänomenologischen Ansatz zu widerlegen. Worauf nämlich Meillassoux aus ist, ist ja wesentlich mehr: einen Zugang zu den Dingen selbst zu finden, der nicht einfach die Kehrseite ist von der

15 Smith (2007) bringt ein ähnliches Argument vor in Zusammenhang mit Tugendhats Frage, wie Heidegger mit seiner Interpretation von Wahrheit als Entdecktheit überhaupt erklären kann, dass eine Aussage auch falsch sein könne. Dies zeige sich in Heideggers Existenzialanalyse des Todes: „As authentic, Dasein confronts *death* – Dasein's inability-to-be in the world – or in the sense relevant here, the breakdown of a world-disclosure and the practices that opened it. That is, only in the mode of authenticity does Dasein recognize that its world-disclosure is not an absolute one, that its disclosure may have left something out“ (Smith, 2007, S. 175).

16 Diese Interpretation findet auch eine Bestätigung in einer Bemerkung von Heidegger in *Was ist Metaphysik*, wo er die Frage stellt: Was ist es eigentlich, das genichtet wird, wenn wir uns in der Stimmung der Angst befinden? Das Seiende selbst? Keineswegs. Das Seiende bleibt völlig das gleiche, während die Angst ihre Wirksamkeit entfaltet. Was genichtet wird, ist nicht das Seiende selbst, sondern unsere *Vertrautheit* mit dem Seienden. Obwohl es Heidegger nicht explizit thematisiert, ist es die bloße Vorhandenheit, die im Prozess der Nichtung noch übrigbleibt (Heidegger, 1978c, S. 113).

Vertrautheit des Menschen mit seiner Welt. Es bleibt immer noch die Frage: Wie kann ein Mensch während seiner Verstrickung in die Bewältigung seiner Alltagsgeschäfte überhaupt Dingen begegnen, die – völlig unberührt von dieser Verstrickung – in sich selbst ruhen? Ein Hardcore-Realist könnte nämlich gegen Heidegger immer noch einwenden, dass aufgrund der Dialektik von Vertrautheit und Unvertrautheit auch letztere immer noch an die menschliche Erfahrung gebunden ist: ohne Dasein gebe es keine Vertrautheit – und ohne Vertrautheit auch keine Unvertrautheit.¹⁷

Um eine Begegnung mit einem Seienden zu ermöglichen, das völlig entkoppelt vom Menschen tatsächlich in sich selbst ruht, müsste der Mensch alle seine Zugangsmethoden zu einem solchen Seienden gewissermaßen durchstreichen. Solange wir nicht dazu befähigt sind, unseren vertrauten Umgang mit den Dingen in der Welt gänzlich hinter uns zu lassen, bleibt immer noch eine Kluft zwischen unserem phänomenologischen Zugang zu den Dingen in der Welt und diesen Dingen selbst, bevor sie uns in unserer Welt begegnen. Resultiert ein solches Vorhaben nicht in dem Versuch, einen Zugang zu etwas zu erlangen, das sich allen unseren Zugangsmöglichkeiten von vornherein entzieht? Um dieses Rätsel zu lösen, müssen wir radikal alle unsere Vormeinungen bezüglich des ontologischen Status des Daseins auf den Kopf stellen – wir müssen nämlich die Kluft zwischen dem Dasein und den Dingen in der Welt direkt in den Kern des Daseins selbst hineinragen. Der ständig drohende Verlust all unserer vertrauten Wege in der Welt entbindet das Dasein von all seinen

17 Heidegger als Korrelationisten zu bezichtigen, wie es Meillassoux getan hat, scheint daher berechtigt zu sein. Seine Polemik orientiert sich in erster Linie daran, dass der Korrelationismus im Widerspruch zu den Aussagen der Naturwissenschaften stehe. Während wissenschaftliche Theorien Aussagen über Bereiche machen, die außerhalb der Sphäre des Bewusstseins angesiedelt sind, könne sich der Korrelationismus vernünftigerweise nur auf Objekte beziehen, deren Vorkommen an die Präsenz eines Menschen gebunden sind. Was Meillassoux anstrebt, ist das „*Große Außen* ... ein Außen, das nicht relativ zu uns war, das sich seiner Gebung gegenüber indifferent gab, um das zu sein, was es ist“ (Meillassoux, 2018, S. 21). Aber ist mit einer solchen Sichtweise tatsächlich der Anspruch der Naturwissenschaft gemeint? Widersprechen Aussagen, die sich auf eine Realität vor der Entstehung der menschlichen Spezies beziehen (wie die Angabe des Entstehungsdatums des Universums), wirklich dem Korrelationismus, wie Meillassoux behauptet? In der Wissenschaftsphilosophie und in der analytischen Philosophie gibt es eine breite und kontroverse Diskussion über die Realität von Objekten in wissenschaftlichen Theorien (die Meillassoux mehr oder weniger vernachlässigt; vgl. Wiltsche, 2017 und Reynolds, 2017). Was auch immer man von diesen Argumenten halten mag, Meillassoux' behaupteter Konflikt zwischen den Aussagen der Naturwissenschaft und der Phänomenologie hängt von einer speziellen Interpretation des wissenschaftlichen Realismus ab, nämlich der Annahme einer geistunabhängigen Realität, verbunden mit einer Sicht von Nirgendwo (vgl. Reynolds, 2017, S. 62).

Alltagspraktiken und eröffnet ihm eine Domäne, die jede Art von Anthropozentrismus längst hinter sich gelassen hat. Um diese Domäne zu erreichen, bedarf es einer speziellen Erfahrung. Sich hineinhaltend in die Nichtigkeit der eigenen Existenz (wie uns durch die Stimmung der Angst offenbar wird) ist das Dasein sich ständig vorweg.¹⁸ Um es auf den Punkt zu bringen: Angesichts des ständig drohenden Verlusts aller Bedeutsamkeit existiert das Dasein zugleich als das gänzlich Andere seiner selbst. Es ist seine eigene Abwesenheit, die das Dasein existierend durchlebt. Seiner eigenen Nichtigkeit begegnend ist dieses Andere kein äußeres Supplement des Daseins, sondern unmittelbar in seiner eigenen Existenz verankert. Es ist in diesem Kontext von zentraler Bedeutung, die beiden von Padui erwähnten Verwendungsweisen von „Vorhandenheit“ in einem gemeinsamen Zusammenhang zu sehen: das Vorhandene, das auf dem Wege einer Entweltlichung in den Blick kommt, ist nicht etwas total anderes als das Seiende vor dem Welteingang – es ist nur ein anderer Aspekt. Wenn hier überhaupt von einer Abhängigkeit vom Dasein gesprochen werden kann, so muss zuallererst geklärt werden, was Dasein überhaupt bedeutet. Die Abhängigkeit dieser „objectified entities“ vom Dasein berechtigt nicht zur Annahme eines Antirealismus, da das Dasein selbst über die Nichtung seines eigenen In-der-Welt-seins dem ganz anderen seiner selbst immer schon ausgesetzt ist. Indem das Dasein in der Stimmung der Angst des Verweisungs-ganzen der Bedeutsamkeit (Welt) verlustig geht, wird Seiendes auf das bloße „dass“ seines Erscheinens reduziert und dergestalt so zugänglich, wie es vor dem Welteingang, also losgelöst von allen Verweisungen und Bezügen seines In-der-Welt-seins, immer schon war. Wir können festhalten: es gibt überhaupt keine Kluft zwischen einer angeblich „inneren“ Welt und einer Außenwelt, die eigentliche Kluft eröffnet sich inmitten der menschlichen Existenz selbst.

18 Lilian Alweiss bezweifelt, ob der Mensch überhaupt dazu in der Lage sei, seine eigene Nichtung überhaupt jemals erfahren zu können. Der Tod, so ihr Argument, stehe nämlich niemals zu unserer Verfügung, er *überwältigt* uns (vgl. Alweiss, 2002, S. 125). Daraus zieht sie den Schluss: „death is a stranger to the world and remains foreign to all achievement (...) Death must remain other to us humans“ (ebda). Angesichts dieser Überlegungen fragt sie, wie Heidegger, der den Tod als *bevorstehende Möglichkeit* interpretiert, welcher „can never be turned actual“ (a.a.O., S. 126), und der daher zwangsläufig bestreiten muss, dass der Mensch den Tod jemals real erreichen kann, überhaupt erklären kann, wie Dasein jemals sterben könne. Würde dieses Argument zutreffen, so wäre Heidegger den gleichen kritischen Einwänden ausgesetzt, wie sie Meillassoux gegenüber dem spekulativen Idealisten erhoben hat. So stellt sich die Frage, wie wir überhaupt dazu in der Lage sind, unsere eigene Nichtung erfahren zu können, wenn wir doch diese niemals erlangen können. Alweiss kommt zu einem solchen Ergebnis, da sie – wie ich jedenfalls vermute – den ontologischen Status von Dasein fehlinterpretiert. Dasein meint nach Heidegger kein anwesendes Vorhandenes, dem seine Abwesenheit gleichsam von außen zukommt.

3.5 Heidegger und die Zeit

Eine Antwort auf Meillassoux' spekulativen Realismus kann daher nur in einem angemessenen Verständnis des Daseins gefunden werden. Dasein sei, wie Heidegger ausdrücklich betont, „ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*“ (Heidegger, 1972, S.191). Wir können diese Aussage nicht einfach für sich stehen lassen, ohne dabei etwas näher auf Heideggers Zeitbegriff einzugehen. Schließlich ist die Frage von Meillassoux, wie es denn überhaupt möglich sein könne, überhaupt von Dingen sprechen zu können, die lange vor dem Menschen vorhanden waren. Indem sich nun das Dasein zur Nichtigkeit seiner eigenen Existenz verhält (Heidegger spricht in *Was ist Metaphysik?* (1978c, S. 114) von einer „Hineingehaltenheit in das Nichts“), transzendiert das Dasein alle auch noch so fernen Zeiträume vor seiner Existenz und überholt gleichermaßen auch alle möglichen bevorstehenden Ereignisse in der Zukunft. Wie Heidegger etwas kryptisch schreibt, sei der Mensch ein „*Wesen der Ferne*“ (Heidegger, 1978b, S. 173). Zeitlichkeit sei das „*ursprüngliche <Außer-sich>*“ (Heidegger, 1972, S. 329), wobei er das „*primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit*“ (ebda) in der Zukunft sieht. Wichtig ist hier anzumerken, dass das Dasein nicht einfach eine Zukunft hat, die ihm als ein erst später eintretendes Ereignis noch bevorsteht. Dieses „Außer-sich“ meint nicht eine äußere Umgebung, von der es irgendwie umrundet ist, gemeint ist damit vielmehr, das Dasein sei zeitlich erstreckt (vgl. a.a.O., S. 409f.). Dasein kann als Seiendes überhaupt nur auf sich zukommen, da es in seinem Sein „überhaupt zukünftig ist“ (a.a.O., S. 325). Zugleich aber ist das Dasein auch das, was es immer schon gewesen ist. Heidegger kommt zu dem folgenden Schluss, der Anlass zu einigen Missverständnissen gegeben hat: „Die Zukunft ist *nicht später* als die Gewesenheit und diese *nicht früher* als die Gegenwart“ (a.a.O., S. 350). Anders ausgedrückt können wir auch sagen: Zukunft und Vergangenheit lassen sich nicht als eine einander ablösende Folge einzelner Jetztzeitpunkte begreifen. Die entscheidende Frage ist, was es eigentlich bedeutet, dass die Zukunft der Gegenwart nicht einfach nachfolgt. Hier gilt es zwei irreführende Interpretationen zu vermeiden: 1) Wenn Heidegger behauptet, das Dasein sei in seinem Sein zukünftig, so meint das keinesfalls, dass das Dasein seine Zukunft auf irgendeine Weise vorwegnehmen könne, indem es diese in eine Gegenwart hineinzieht. Das Dasein transponiert sich nicht von einer gerade aktuellen Gegenwart in eine andere (noch bevorstehende) Gegenwart. Eine solche Ansicht würde dem Dasein die Fähigkeit unterstellen, eine Reise durch die Zeit in seine Zukunft (oder umgekehrt: in seine Vergangenheit) machen zu können. 2) Zukünftig zu sein bedeutet aber umgekehrt auch nicht, dass das Dasein überhaupt keine Zukunft (und als Folge: keine Zeit) hat. Ursprüngliche

Zeit meint nicht ein eingefrorenes Jetzt.¹⁹ Blattner bezweifelt, inwiefern Heideggers ursprüngliche Zeitlichkeit aufgrund ihres Fehlens einer sequentiellen Jetztfolge überhaupt ein Modus der Zeit selbst sein könne. Bei seiner Interpretation von Heideggers Zeitlichkeit orientiert sich Blattner hauptsächlich an Heideggers Aussage, der zufolge das Dasein sich ständig vorweg sei. Blattner betont, dass dieses Sich-vorweg-sein nicht die Bedeutung hätte eines „Noch-nicht-jetzt – aber später“ (Heidegger, 1972, S. 327). Stattdessen würde das „noch nicht“ seinen zukünftigen Charakter immer behalten, da es nämlich, wie Blattner meint, keinen Zeitpunkt beschreibe, der irgendwann aktuell erreicht werden kann. Was damit gemeint ist, erläutert Blattner am Beispiel zweier Fähigkeiten: der Fähigkeit Fahrrad fahren zu können und der Fähigkeit ein Fahrradfahrer zu sein. Während erstere Fähigkeit irgendwann erworben werden kann (wer einmal gelernt, hat Fahrrad zu fahren, wird diese Fähigkeit auch dann nicht verlieren, wenn er kein Fahrrad mehr benutzt), sei die Fähigkeit, ein Fahrradfahrer zu sein, nur so lange gegeben, als sich der Fahrradfahrer auch als ein solcher versteht (Blattner bezeichnet eine solche Fähigkeit als „*self-interpretive*“; vgl. Blattner, 1999, S. 35). Ein Fahrradfahrer zu sein erfordere daher, sich ständig in dieser Rolle zu betätigen und sei daher – wie Blattner sich ausdrückt – „*not attainable*“ (a.a.O., S. 82). In diesem Sinne bleibe der Fahrradfahrer immer zukünftig. Dennoch scheint mir, dass eine solche Erklärung von Heideggers Zukunft viel zu kurz greift. Sobald wir den Versuch unternehmen, Heideggers Zeitlichkeit an einer speziellen Fähigkeit des Menschen festzumachen (einem Fahrradfahrer, einem Hochschullehrer oder einem Dolmetscher), werden wir nur ein unzureichendes Verständnis davon bekommen, was Heidegger mit seiner Behauptung, das Dasein sei zukünftig, tatsächlich meint. Der springende Punkt hier ist, dass all diese einzelnen Tätigkeiten (umwillen derer der Mensch verschiedene Dinge besorgt) letztlich in einem einzigen „Wozu“ konvergieren, nämlich in Daseins Erschlossenheit seiner Welt (was nichts anderes bedeutet als die Offenbarkeit des Seienden als solchem im Ganzen). Es ist Daseins Seinsverständnis, in dem all diese verschiedenen Tätigkeiten letzten Endes verankert sind. Dieses Seinsverständnis wiederum offenbart sich in jenem Augenblick, in dem die totale Unbedeutsamkeit aller Dinge in dem „Nichts und Nirgends“ (Heidegger, 1972, S. 187) sich aufdrängt. Es ist jedoch gerade diese Unbedeutsamkeit (wie sie sich in der Stimmung der Angst erschließt), die dem Dasein jede Möglichkeit verwehrt, seine eigene Zukunft als etwas Anwesendes verfügbar zu machen. Die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ konstituiert zuallererst Daseins Transzendenz und eröffnet

19 Harman (2002, S. 65) geht sogar so weit zu behaupten, dass „*Heidegger has no theory of time*“ – „*each instant is already a self-contained ecstasis*“ (a.a.O., S. 64).

dem Menschen eine Zukunft, die niemals anwesend ist und dennoch gerade *in ihrer Abwesenheit den Menschen unmittelbar betrifft*.²⁰ Dasein lässt sich nicht reduzieren auf einen bestimmten Zeitpunkt in einer sequentiellen Zeitreihenfolge.²¹ Nur weil sich das Dasein in seiner eigenen Nichtigkeit existierend aufhält, kann es überhaupt zukünftig sein. Würde man stattdessen das Dasein auf einen einzelnen Zeitpunkt in einer Reihenfolge von Jetzt reduzieren, so wäre es niemals dazu in der Lage, sich zu dem zu verhalten, was gewesen ist, oder zu dem, was künftig sein wird.

3.6 Heidegger und die Theorie der direkten Referenz

Trotz der weiter oben angeführten Argumente, wie sich aus dem Blickwinkel Heideggers der Zugang zum Vorhandenen (vor seinem Welteintritt) erklären ließe, müssen wir noch genauer nachforschen, inwiefern sein phänomenologischer Ansatz mit einem wissenschaftlichen Realismus nun tatsächlich kompatibel ist. In einem viel beachteten Artikel von Hubert Dreyfus und Charles Spinosa *Coping with Things-in-Themselves* wird diese Frage in einem positiven Sinne beantwortet. Die Autoren plädieren für einen „robusten Realismus“ demzufolge der Mensch einen Zugang hätte zu „the functional components of the universe as they are in themselves“ (Dreyfus & Spinosa, 1999, S. 50). Sie stützen ihre Argumente auf eine Zusammenstellung verschiedener Ideen, von denen sie geglaubt haben, diese einerseits im referentiellen Realismus

20 „Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-Zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit“ (Heidegger, 1972, S. 330). Eine augenscheinlich ganz andere Interpretation jenes „noch nicht“ findet sich bei Gallagher, der sich auf Husserls anticipatorische Intentionalität wie folgt bezieht: „In this anticipatory intentionality the apprehension of the not yet is not an apprehension of an absence (Entgegenwärtigung), it is rather an apprehension of the possibilities or the affordances in the present, the anticipation of what *S can be* for my experience“ (Gallagher, 2017, S. 97). Gallagher hat recht: Ein Tiger, der auf den Stimulus einer Antilope stößt, nimmt diesen Stimulus als einen Essensanreiz wahr. Diese Gerichtetheit auf die Antilope kann jedoch, so jedenfalls Heidegger, lediglich den Bezug des Tigers zur Antilope erklären, nicht jedoch den Bezug zur Antilope als einem Seienden als solchem (vgl. Heidegger, 1983, S. 292). Einzig und allein das Dasein (existierend in seiner eigenen Nichtigkeit) ist dazu in der Lage, sich auf Seiendes als solches zu beziehen. Während der Tiger zwar Seiendes als Anreiz für diverse Tätigkeiten wahrnehmen kann, fehlt ihm die Fähigkeit, diese Anreize als Möglichkeiten zu verstehen. Ratcliffe schreibt hier von „possibilities as possibilities“ (Ratcliffe, 2012, S. 148).

21 Blattner (1999, S. 92) behauptet: „Originary temporality will turn out to be a temporal manifold that can be present in any given moment of sequential time“. Ich würde dem entgegenhalten, dass weder Daseins Vergangenheit noch seine Zukunft jemals zu einem bestimmten einzelnen Zeitpunkt *anwesend* sein kann.

und andererseits in Heideggers Bemerkungen zur sogenannten *formalen Anzeige* gefunden zu haben. Gleich im ersten Teil ihres Artikels verwenden sie ganz ähnliche Argumente, wie sie hier weiter oben bereits dargelegt wurden. Zunächst kommen sie zu einer ähnlichen Einschätzung des Korrelationismus: Wie können wir Dingen Eigenschaften zuschreiben, die völlig unabhängig sind von unserem praktischen Umgang mit eben diesen Dingen? So meinen die Autoren: „This amounts to the seemingly paradoxical claim that we have practices for making sense of entities as independent of those very practices?“ (a.a.O., S. 54) Ein solches Antreffen der Dinge „independent of our instrumental coping practices“ (a.a.O., S. 53) geschehe in Momenten eines „equipmental breakdown“, wenn also unser praktischer Umgang mit den Dingen gestört ist. Innerhalb derartiger Brüche im Kontext aufeinander verwiesener und miteinander verzahnter Dinge kommt es dann dazu, dass die zuhandenen Dinge ihrer Eingebettetheit in einen Kontext verlustig gehen und als nur noch Vorhandene in Erscheinung treten. Derartige Brüche im Verweisungszusammenhang sind jedoch (wie auch in diesem Text weiter oben ausdrücklich betont wurde) nur ein erstes Anzeichen für die Begegnung mit dem Vorhandenen. Dreyfus und Spinoza gehen daher noch einen Schritt weiter und betonen ausdrücklich: „But breakdown can be so severe that all that is left in experience is a mere something – ‚just occurrent and no more‘ – whose properties are not connected to its function in any intelligible way and are thus beyond everyday understanding“ (a.a.o., S. 54).

Eine solche Erfahrung zeige sich, so jedenfalls Dreyfus und Spinoza, in der Stimmung der Angst. Es ist diese Stimmung, in der die Welt (das Ganze des Verweisungszusammenhangs) infrage gestellt wird. Was sich nunmehr zeigt, ist das Fehlen jeder Bedeutsamkeit – mit den Worten von Dreyfus und Spinoza das Fremde: *the strange* (a.a.O., 61). Die Autoren bezeichnen einen solchen Zusammenbruch unseres alltäglichen Umgangs mit den Dingen auch als „defamiliarization“ (ebda). Letztere sei die Kehrseite unserer Vertrautheit mit der Welt und sei ihrerseits eine genuine menschliche Erfahrung. Wie soll jedoch eine solche Erfahrung uns einen Weg bahnen zu dem von Meillassoux angestrebten großen Außen – jenseits alles Korrelationismus? Diese Erfahrung, allein für sich betrachtet, reiche nach der Ansicht von Dreyfus und Spinoza als Erklärung keineswegs aus. Wer sagt denn, dass eine solche Erfahrung tatsächlich eine Erfahrung sei von Dingen an ihnen selbst – und am Ende nicht nur eine Erfahrung von Brüchen in unserem vertrauten Umgang mit den Dingen (a.a.O., S. 56)? Was das Dasein in der Stimmung der Angst erfährt, sei das abgründig „Andere“ im Vergleich zu unserer Weltvertrautheit. Das „Fremde“ zeigt sich nur als etwas essentiell Verborgenes, das sich im begrifflichen Rahmen unserer Alltagspraktiken gar nicht ausdrücken lässt. Um einen robusten

Realismus etablieren zu können, benötigen wir wesentlich mehr als lediglich eine Erfahrung des Fremden. Es sei daher auch nicht ausreichend, einen Sinn dafür zu finden, „to talk about things-in-themselves independent of our practices“ (a.a.O., S. 50). Das tatsächlich schwierige Problem für den robusten Realismus sei es, aufzeigen zu können, wie „we can have access to things as they are in themselves independent of our practices“ (ebda).

Trotz gewisser Vorbehalte gegenüber einem robusten Realismus im Denken Heideggers vermuten Dreyfus und Spinoza, in seinem Werk Hinweise auf eine solche Auslegung gefunden zu haben. Sie interpretieren Heidegger vor dem Hintergrund einer Theorie der direkten Referenz, insbesondere wie sie sich in den Schriften von Kripke antreffen lässt: zur Bestimmung eines Dings stützen wir uns zunächst auf kontingente Eigenschaften dieses Dings, wobei dessen essentielle Eigenschaften erst später in Folge weiterer wissenschaftlicher Forschungen entdeckt werden (a.a.O., S. 58 und S. 69).²² Dieser Theorie zufolge sind die menschlichen Alltagspraktiken zur Entdeckung der Dinge nicht konstitutiv für deren essentielle Struktur und die kausalen Beziehungen, die sie zueinander haben. Derartige Zugangsmethoden sind lediglich Hilfsmittel, um ein bestimmtes Forschungsgebiet *anzuzeigen*, dessen genauere Erforschung künftiger wissenschaftlicher Entdeckungen bedarf. „Then both our everyday and scientific practices, although ineliminable from an account of the entities revealed by science, could be understood not as *constitutive* practices, but as *access* practices allowing ‚genuine theoretical discovering“ (a.a.O., S. 57).

Dreyfus und Spinoza vermuten nun, dass eine solche Methode sich auch durch Heideggers Ansatz einer „formalen Anzeige“ stützen ließe, wie sie beispielsweise in *Sein und Zeit* in Bezug auf die Bestimmung von Dasein aufzufinden ist: „Das ‚Ich‘ darf nur verstanden werden im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige* von etwas, das im jeweiligen phänomenalen Seinszusammenhang vielleicht sich als sein ‚Gegenteil‘ enthüllt“ (Heidegger, 1972, S. 116). Bei diesem Hinweis übersehen Dreyfus und Spinoza allerdings den Umstand, dass sich Heidegger gleich im anschließenden Abschnitt von einer solchen formalen Anzeige des ‚Ich‘ distanziert: „Aber auch die bisher gegebene positive Interpretation des Daseins verbietet schon den Ausgang von der formalen Gegebenheit des Ich in Absicht auf eine phänomenal zureichende Beantwortung der Werfrage. Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigt, dass

22 In Naming and Necessity (Kripke, 1972, S. 53) unterscheidet Kripke zwischen Eigenschaften eines Objekts, mit deren Hilfe dieses in der realen Welt zunächst identifiziert wird, und seinen essentiellen Eigenschaften. Ein Referenzobjekt wird zunächst über seine kontingenten Eigenschaften festgelegt (a.a.O., S. 132).

nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt“ (ebda).

Darüber hinaus ist es problematisch, Heideggers formale Anzeige des „Ich“ auf vorhandene Dinge in der Natur zu übertragen. Im Unterschied zu solchen Dingen hat das Dasein ein vorontologisches Vorverständnis seines eigenen Seins.

Um eine tatsächliche Verbindung zwischen dem Denken Heideggers und einer Theorie der direkten Referenz herstellen zu können, müssen wir erst genauer nachforschen. Wir müssen uns die zugrundeliegenden Motive für eine solche Theorie vergegenwärtigen und wir müssen auch nachfragen, inwiefern sich eine solche Theorie überhaupt rechtfertigen lässt.

3.7 Der referentielle Realismus

Kripkes Essentialismus ist nur eine Variante jener Theorie der direkten Referenz. Während dieser auf einer solchen Sichtweise weiterhin beharrte, spielte der Essentialismus bei Hilary Putnam niemals eine größere Rolle (Hacking, 2007, S. 1). Stattdessen stützte sich Putnam auf die Theorie der direkten Referenz mit dem Ziel, verschiedene Zugänge zu einem realistischen Standpunkt erarbeiten zu können.²³ Die Bedeutung eines Wortes oder eines Ausdrucks ist, ich habe bereits weiter oben darauf hingewiesen, zumindest teilweise durch das Referenzobjekt festgelegt, worauf sich der Ausdruck bezieht. Daraus ergibt sich, dass die Bedeutung des Wortes „Wasser“ (ein von Putnam öfters verwendetes Beispiel) nicht einfach festgelegt werden kann, indem man zu einer bestimmten Zeit in der Forschungsgeschichte spezielle Testverfahren zur Identifikation von Wasser einsetzt. So ist es denkbar, dass wir niemals angemessene Testverfahren zur Feststellung von Wasser finden könnten. Tatsächlich vertritt Putnam eine solche Auffassung, wenn er schreibt: „Ganz gewiss lässt jedweder vernünftige Standpunkt Dinge zu, die wahr sind und doch zu keiner Zeit verifiziert werden können“ (Putnam, 2004, S. 52). Ein solcher Referenzbegriff macht aber Bezugnahme zu einer Art Magie. Haben Dinge tatsächlich Eigenschaften, die sich allen (auch unseren zukünftigen) wissenschaftlichen Zugriffsmethoden entziehen – Eigenschaften, die wir

23 Die im Anschluss dargelegte Interpretation erhebt nicht den Anspruch einer vollständigen Darstellung sämtlicher Wege, die Putnam zur Aufarbeitung seines Realismus beschritten hat. Meine Anmerkungen zu diesem Thema verfolgen nur den Zweck, erläutern zu können, wie eine Theorie der direkten Referenz mit dem Denken Heideggers kompatibel sein könnte.

daher auch zu keinem Zeitpunkt erkennen können? Es hat den Anschein, als bediene sich Putnam angesichts derartiger Behauptungen eines Standpunkts von nirgendwo. Es waren solche Einwände, die Putnam dazu veranlassten, eine Kompromisslösung zu finden, die zwar einen Antirealismus zurückweisen kann, ohne dabei aber einen privilegierten Zugang zu einer Realität jenseits aller wissenschaftlichen Theorien reklamieren zu müssen. In *Reason, Truth and History* schreibt er dazu: „truth is independent of justification here and now, but not independent of *all* justification. To claim a statement is true is to claim it could be justified“ (Putnam, 1981, S. 56). Ferner behauptet er: „truth is an *idealization* of rational acceptability“ (Putnam, a.a.O., S. 55). Eine solche Interpretation wurde dann als Putnams interner Realismus bekannt. Auf diese Weise wollte Putnam einen einseitigen Verifikationismus vermeiden (demzufolge ein Wort nur das bedeuten kann, was sich über Verifikationsmethoden zu seinem Referenzobjekt ermitteln lässt und sich dergestalt Wahrheit auf Verifizierbarkeit reduziert) und gleichzeitig aber auch nicht von einem Standpunkt von nirgendwo Gebrauch machen (der die Bedeutung eines Wortes irgendwo jenseits *aller* Verifikationsmethoden ansiedelt).²⁴

Betrachtet man jedoch Putnams internen Realismus durch die Brille von Meillassoux' spekulativem Realismus, so stellt sich die Frage, inwiefern ein solcher philosophischer Ansatz letzten Endes nicht doch auf eine neue Spielart des Korrelationismus hinausläuft, wie sie von Meillassoux kritisiert wurde. Was sollen wir jedenfalls von solchen Aussagen halten, wie beispielsweise: „Objects' do not exist independently of conceptual schemes“? (Putnam, 1981, S.52) Wenn Wahrheit letztlich nichts anderes ist als eine Idealisierung rationaler Akzeptierbarkeit, wie kann dann eine solche ideale Theorie jemals falsch werden? Ist es unter solchen Voraussetzungen überhaupt möglich, sich auf Objekte beziehen zu können, die das begriffliche Werkzeug unserer Theorien transzendieren? Stellt man freilich solche Überlegungen an, so münden diese nach der Auffassung von Putnams internem Realismus in einem metaphysischen Realismus, der für sich in Anspruch nimmt, einen Zugang zu

24 Dan Zahavi (2003, S. 70) sieht hier eine interessante Parallele zwischen Putnams internem Realismus und Husserls transzendentelem Idealismus. Husserl vertritt die Ansicht, dass wir nur insofern von transzendenten Objekten sprechen können, als diese *für uns* transzendent sind: „The objects only have significance for us through our consciousness of them. To be real, to be an objectively existing object, is to have a specific regulated structure of appearance, it is to be given for a subject in a certain way, with a certain meaning and validity, not in the sense that the object can exist only when it actually appears, but in the sense that its existence is connected to the possibility of such an appearance“. Es ist daher auch kein Zufall, wenn Zahavi zu dem Schluss kommt: „it is an experiential realism or an internal realism not unlike the one espoused by Hilary Putnam, having no affinities with a metaphysical realism“ (a.a.O., S. 71).

haben zum Unbegreiflichen und der dazu in der Lage ist, auch über das Unsagbare sprechen zu können. Putnam geht davon aus, dass eine solche Möglichkeit sich für den metaphysischen Realisten nur dann ergeben könnte, wenn er von einer magischen Theorie der Bezugnahme Gebrauch macht (Putnam, 2000, S. 138). Wie können wir jedoch von einem nicht epistemischen Wahrheitsbegriff ausgehen, ohne einen „metaphysischen Klebstoff“ (Putnam, 1983, S. 18) den operationalen und theoretischen Vorbedingungen unserer Theorien hinzuzufügen?

So stellt sich letztlich die Frage, inwiefern der interne Realismus auf der einen Seite und der metaphysische Realismus auf der anderen Seite tatsächlich die einzig vernünftigen Alternativen sind, die wir zur Verfügung haben. Eine Randbemerkung von Graham Harman zur funktionalen Rolle jener Theorie der direkten Referenz könnte dabei behilflich sein, einerseits Putnams Ressentiments gegenüber dem metaphysischen Realismus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne dabei aber in die Falle einer neuen Form des Antirealismus zu geraten. Harman versteht unter direkter Referenz einen „impossible-real kernel“, der niemals *präsent* sein kann (Harman, 2002, S. 213). Hier bietet sich die Interpretation von Daseins Transzendenz als einer Hineingehaltenheit in das Nichts als eine mögliche Erklärungshilfe an, wie wir das begriffliche Rahmenwerk unserer wissenschaftlichen Theorien transzendieren können, ohne dabei diesen Theorien einen metaphysischen Klebstoff hinzufügen zu müssen. Hineingehaltenheit in das Nichts (wie sie dem Menschen im totalen Kollaps der Bedeutsamkeit begegnet) ist nämlich kein Standpunkt von nirgendwo. Es beinhaltet ganz im Gegenteil eine genuine menschliche Erfahrung des stets unerforschlichen und sich im Verborgenen haltenden Kerns der Dinge, denen wir im Alltag begegnen – mit den Worten von Dreyfus und Spinoza eine Erfahrung des „strange“. Es ist eine authentische Sicht des Daseins selbst. Selbst wenn wir Heideggers Interpretation von Dasein als eines Seienden, das (indem es das Verweisungsganze der Bedeutsamkeit transzendiert) sich unmittelbar selbst zur Nichtigkeit seiner eigenen Existenz verhält, eines Korrelationismus bezichtigen, dürfen wir dabei nicht übersehen, was denn das Korrelat ‚Dasein‘ tatsächlich ist: Indem Dasein seine vertrauten Wege in der Welt transzendiert, bezieht es sich auf jenen Aspekt der Dinge, der sich allen Bewältigungsstrategien entzieht und sich zugleich jedem theoretischen Zugriff verweigert. Ein solcher „Korrelationismus“ impliziert nicht automatisch auch einen Antirealismus. Statt ständig nur zurückgeworfen zu werden auf sein eigenes Selbst, in dessen Spiegel es die Welt erblickt, erfährt sich das Dasein über seinen unmittelbaren Bezug zur Nichtigkeit seiner Existenz als das schlechthin Andere seiner selbst. Zu einem Problem würde eine solche Interpretation nur dann, wollte man das Dasein im Sinne eines Anwesend-Vorhandenen

begreifen. Die zeitliche Verfasstheit des Daseins zeigt jedoch, dass für Heidegger Anwesenheit und Abwesenheit Aspekte der menschlichen Existenz sind, die sich wechselseitig durchdringen und ergänzen. Für den von Dreyfus und Spinoza angedachten robusten Realismus bedeutet das nun: Heideggers Angst in Zusammenhang mit seinem Verständnis von Transzendenz als einer Hineingelassenheit in das Nichts bedeutet nicht, dass die Naturwissenschaften „give us access to the functional components of the universe as they are in themselves“ (Dreyfus & Spinoza, 1999, S. 50). Unmittelbar betroffen von der Endlichkeit der eigenen Existenz und dem Verlust der Bedeutsamkeit in Augenblicken der Angst hat der Mensch Zugang zum Unbegreiflichen und kann über das reden, das sich jedem expliziten Ausdruck verweigert.²⁵

3.8 Heidegger und die Wissenschaften

Was bleibt jedoch von der Idee eines robusten Realismus überhaupt noch erhalten, wenn wir die Theorie der direkten Referenz auf eine solche Weise interpretieren? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns etwas genauer mit jenem Geltungsbereich auseinandersetzen, den Heidegger wissenschaftlichen Aussagen einräumt. Heideggers Stellungnahme zu den Wissenschaften ist ambivalent. So meint er einerseits, dass die Wissenschaften (gemeint sind hier in erster Linie die Naturwissenschaften) eine „Art von Wahrheit“ (Heidegger, 1996, S. 158) enthalten, die ihren Ursprung einer bestimmten Existenzweise des Daseins verdanken. Und in *Was ist Metaphysik* betont er, dass gerade in den Wissenschaften „ein In-die-Nähe-kommen zum

25 In einem ganz anderen Sinne, geradezu konträr zu der Deutung von Dreyfus und Spinoza, versteht Cristina Lafont die Theorie der direkten Referenz als ein schlagendes Argument gegen Heideggers angeblichen Antirealismus: Indem Referenzobjekte über eine vorherige „Welterschließung“ zuallererst identifiziert werden, würden Wahrheit und Referenz zu „sprachimmanenten Größen“ (Lafont, 1994, S. 15). Sie wirft Heidegger einen „konsequenten Sprachidealismus“ vor, bei dem die Extension eines Ausdrucks vollständig durch seine Intension (also einem sprachimmanenten Verstehen) festgelegt sei (a.a.O., 237). Es sind vor allem zwei Argumente bei dieser Interpretation, mit denen ich nicht übereinstimme: 1) Dass Daseins Seinsverständnis ausschließlich linguistisch konstituiert sei und 2) dass das entdeckte Seiende durch dieses Sprachverständnis sich auch vollständig determinieren ließe. Dagegen würde ich einwenden: Heidegger gründet die Entdecktheit von Seiendem *als* Seiendem in der Erschlossenheit von Welt (welche ihrerseits zuallererst ein Seinsverständnis ermöglicht). Es handelt sich hier nicht um das Repertoire eines vorhandenen Wissens in einem für sich alleinstehenden Subjekt, das dem Menschen ein Fenster öffnet zu Dingen, wie sie bereits vor dem „Welteingang“ vorhanden waren. Das Fenster zum „Fremden“ eröffnet sich stattdessen gerade durch den totalen Kollaps jener Vertrautheit, den der Mensch existierend durchlebt und erfährt.

Wesentlichen aller Dinge“ (Heidegger, 1978c, S. 104) vollzogen werde. In *Einleitung in die Philosophie* schreibt er dazu: „Das Dasein vollzieht eine bestimmte existenzielle Grundbewegung, in der es sich eigens als Aufgabe vor-gibt, das Seiende an ihm selbst zu seinem Recht und zu Wort kommen zu lassen“ (Heidegger, 1996, S. 180). Zu Wort kommen soll das Seiende gerade so, wie es immer schon war: „Seiendes braucht aber nicht, um zu sein, was und wie es ist, notwendig Gegenstand zu werden“ (Heidegger, 1977, S. 27).

Auf welche Weise dem Seienden an ihm selbst zu seinem Recht verholfen werden soll, dazu müssen wir abklären, was Heidegger unter diesem *In-die-Nähe-kommen* zu dem Seienden versteht. In Zusammenhang mit dem theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen ist in *Sein und Zeit* von einer „Modifikation des Seinsverständnisses“ (Heidegger, 1972, S. 362) die Rede. Ein anschauliches Beispiel findet sich in *Einleitung in die Philosophie*: Bei der Feldbestellung können wir beobachten, dass der Ackerboden beim Pflügen einen gewissen Widerstand bietet und daher die Pflugschar eine gewisse Schwere und Festigkeit haben muss. Diese Beobachtung ergibt sich jedoch ganz unbemerkt im Kontext unserer Tätigkeit bei der Feldbestellung, also in Zusammenhang einer bestimmten „Nutznießung und Bearbeitung des Bodens“ (Heidegger, 1996, S. 181). Ähnliche Beziehungen von Druck und Gegendruck finden sich jedoch auch in anderen Kontexten, etwa beim Brückenbau, wo ebenfalls auf die Festigkeit der Pfeiler geachtet werden muss. Aber aus allen derartigen Beispielen lassen sich noch keine physikalischen Gesetzmäßigkeiten ableiten. Erst wenn wir die Beziehungen von Druck und Gegendruck unabhängig von ihrer jeweils kontextuell verankerten Verwendung betrachten, können wir dann so etwas wie ein physikalisches Gesetz extrapolieren. Die Beziehungen müssen sich erst als solche herausstellen, die jedem beliebigen materiellen Ding generell zukommen. Der Wissenschaft ist es also darum zu tun, Beziehungen zwischen materiellen Dingen selbst dort feststellen zu können, wo wir gar nicht mit unseren Alltagsgeschäften hinkommen „und wo wir gar nicht hingelangen mit unseren Geschäften“ (a.a.O., S. 182). Daraus lässt sich schließen: „Damit fallen alle Abzweckungen des Verhaltens fort, die auf Verwendung des Enthüllten und Erkannten zielen, es fallen all jene Grenzen, die das Untersuchen in geplanter technischer Absicht beschränken – der Kampf ist einzig auf das Seiende selbst gerichtet und einzig darauf, es seiner Verborgtheit zu entreißen und gerade dadurch ihm zu seinem Recht zu verhelfen, d.h. es als das Seiende sein zu lassen, das es an sich ist“ (Heidegger, 1977, S. 26).

Heidegger verdeutlicht diese Herangehensweise in *die Frage nach dem Ding* am Beispiel der galileischen Fallgesetze. Bei den berühmten Fallgesetzen am schiefen Turm zu Pisa konnte Galilei nämlich gerade nicht *empirisch* nachweisen, dass verschieden schwere Körper *exakt* gleichzeitig ankommen (vgl.

Heidegger, 1975b, S. 69). Um eine solche Gleichzeitigkeit feststellen zu können, müsste nämlich zuerst der Luftwiderstand ausgeschaltet werden. Es sind keine bloßen „Tatsachen“ (Heidegger, 1972, S. 362), die im Experiment überprüft werden. Fakten werden stattdessen ermittelt, indem von der jeweiligen kontextuellen Verankerung einer Beobachtung abstrahiert wird. Die Resultate der Wissenschaften beruhen nicht auf einer unmittelbaren Erfahrung, sondern sind das Produkt einer „Entweltlichung“. Es ist die Stimmung der Angst, in der das Dasein eine *Entweltlichung* des Ganzen der Bedeutsamkeit erfährt. „Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen ... Einzig, weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen“ (Heidegger, 1978c, S. 120). Die Nichtung der Bedeutsamkeit führt indes keineswegs zu einer etwaigen Vernichtung des Seienden selbst (vgl. a.a.O., S. 112f.), das Seiende verliert stattdessen jede Relevanz für das Dasein – es kommt dergestalt zu einer „Entschränkung der Umwelt“ (Heidegger, 1972, S. 362): „Das All des Vorhandenen wird Thema“ (ebda). Erst im Augenblick des kompletten Zusammenbruchs des Ganzen der Bedeutsamkeit ist die Wissenschaft dazu in der Lage, Seiendes in einer Weise zu betrachten, die nicht bereits von den Abzweckungen unserer Alltagsgeschäfte vorgeprägt ist. Daher gilt auch: „*Natur ist das prinzipiell Erklärbare und zu Erklärende* deshalb, weil sie prinzipiell unverständlich ist; sie ist das *Unverständliche schlechthin*, und sie ist das Unverständliche, weil sie die *entweltlichte Welt* ist, sofern wir Natur in diesem extremen Sinne des Seienden nehmen, wie es in der Physik entdeckt ist“ (Heidegger, 1979, S. 298). Was die Wissenschaft entdeckt, ist – um es mit den Worten Sparrows zu sagen – „the weird, the strange, the uncanny“ (Sparrow, 2014, S. 20).

Wir sind dem Problem der Entweltlichung bereits in der Auseinandersetzung mit dem Antirealismus begegnet. Dort war die Frage, wie der Mensch überhaupt sinnvoll über Seiendes an ihm selbst unabhängig von seinen Zugangspraktiken zu diesem Seienden sprechen kann. Und die Antwort darauf lautete: es sind die Brüche in der Vertrautheit, über die ein Zugang zum Fremden (zur Befremdlichkeit des Seienden) gewonnen werden kann. Nur so lässt sich die verborgene Seite des Seienden auf eine Weise erfahren, die diese Verborgeneheit nicht im Zuge ihrer Entdeckung zerstört. Wie bereits gesagt: Weil der Wissenschaft das Nichts „im Grunde des Daseins offenbar“ sei (Heidegger, 1978c, S. 120), kann sie dem Seienden auf eine Weise näherkommen, in der sie die volle Befremdlichkeit und Unverständlichkeit der Natur erfährt.

Heidegger kommt aber noch zu einer ganz anderen Einschätzung der Wissenschaften, die unsere bisherigen Erläuterungen gewissermaßen auf den Kopf stellt. So schreibt er beispielsweise in *Wissenschaft und Besinnung*:

„Das wissenschaftliche Vorstellen kann seinerseits niemals entscheiden, ob die Natur durch ihre Gegenständigkeit sich nicht eher entzieht, als dass sie ihre verborgene Wesenshülle zum Erscheinen bringt“ (Heidegger, 1978d, S. 59). Damit schlägt aber die Idee, man könne diesem Seienden zu seinem Recht verhelfen, indem man sich nur auf seine reine Präsenz fokussiert – um eine Enthülltheit des Seienden alleine um seines Enthülltseins willen (Heidegger, 1977, S. 26) – in ihr Gegenteil um. Sobald man nämlich alles Seiende auf diesen *einen* Aspekt – seine Vorhandenheit – reduziert, wird dabei übersehen, dass Vorhandenheit des Seienden ja erst vor dem Hintergrund des Entzugs unserer Vertrautheit mit der Welt sichtbar wird. Eine einseitige Fixierung alles Seienden auf den Aspekt der Vorhandenheit führt dann letztlich dazu, dass jede andere Erfahrung des Seienden, wie sie etwa im alltäglichen Gebrauch der Dinge zum Erscheinen kommt, gegenüber jener primären Fixierung des Seienden auf seine Vorhandenheit nachgeordnet wird. Die Natur wird im wissenschaftlichen Experiment förmlich dazu gezwungen, „auf bestimmte Fragen Antwort zu geben“ (Heidegger, 1996, S. 186). Wie es zu einer solchen Umdeutung des Seins aller Dinge kommen konnte, bleibt für Heidegger selbst ganz am Ende von *Sein und Zeit* eine noch offene Frage, die er nicht endgültig beantworten konnte. „Warum wird das Sein gerade ‚zunächst‘ aus dem Vorhandenen ‚begriffen‘ *und nicht* aus dem Zuhandenen, das doch *noch näher* liegt? Warum kommt diese Verdinglichung immer wieder zur Herrschaft?“ (Heidegger, 1972, S. 437) Mehr noch: Woher kommt diese Tendenz, das Bewusstsein selbst zu verdinglichen? (vgl. ebda) Das liegt daran, dass die Auslegung alles Seins aus dem Blickwinkel des Vorhandenen letzten Endes auch in das Selbstverständnis des Menschen hineingelesen wird: „Dieser Verlegung des Seinsverständnisses entsprechend, rückt auch das ontologische Verstehen des Daseins in den Horizont dieses Seinsbegriffes. *Dasein* ist auch wie anderes Seiendes *real vorhanden*“ (a.a.O., S. 201).

Es ist eben diese Tendenz, die letztlich dazu führt, nicht nur die den Menschen umgebenden Dinge, sondern auch diesen selbst als etwas Vorhandenes zu begreifen, bei dem die Frage aufkommt, wie sich ein Stück vorhandener Materie (wir selbst) überhaupt auf ein anderes Stück Materie beziehen kann. Und es ist auch diese Frage, die dazu führt, einen kausalen Zusammenhang zwischen den physikalischen Dingen der „Außenwelt“ und den physikalisch-chemischen Prozessen im Gehirn eines Kognizierenden herstellen zu wollen (indem beispielsweise die Retina Lichteindrücke in elektrische Impulse umwandelt, die durch Weiterleitung zum Gehirn als Repräsentationen abgespeichert werden). Erst eine solche Verdinglichung des Denkens führt dann dazu, das Vernehmen des Vorhandenen als einen Vorgang zu begreifen, „durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete ‚drinnen‘ aufbewahrt

bleiben, bezüglich derer dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit „übereinstimmen“ (a.a.O., S. 62).

Wie es zu einer solchen Verdinglichung des Bewusstseins kommen konnte, ist jedoch nach wie vor eine offene Frage. Ebenso offen blieb die Frage, wie Heideggers ambivalente Einstellung gegenüber den Wissenschaften zu erklären ist. Wenn, wie in *Was ist Metaphysik* beschrieben, die eigentliche Intention der Wissenschaften ein in die Nähe Kommen zum Wesen der Dinge sei, wie ist dann Heideggers Einwand zu verstehen, demzufolge gerade die von den Naturwissenschaften entdeckte Natur nicht die „verborgene Wesensfülle der Natur“ zum Erscheinen bringen kann? Dazu muss man bedenken, dass Heidegger dieses Näher-Kommen-zu-den-Dingen (über die Angst) als ein *Produkt* der Entweltlichung sieht. Erst durch diese Entweltlichung komme es dazu, dass das nunmehr geltende Verstehen von Sein am Leitfaden der Vorhandenheit geleitet wird (vgl. Heidegger, 1972, S. 362). Wenn jetzt dieses Produkt der Entweltlichung umgekehrt in seine Herkunft (die Nichtung der Vertrautheit) hineingelesen wird, so kommt dies dem Versuch gleich, die Quelle aus dem Strom ableiten zu wollen. Heidegger hält die Wissenschaft nicht für eine „existentielle Notwendigkeit“ des Daseins (Heidegger, 1996, S. 159), sondern nur für eine „Möglichkeit des In-der-Wahrheit-seins“ (a.a.O., S. 158). Wenn die Umdeutung des Seienden im Sinne von Vorhandenheit nicht mehr als eine Folge der Entweltlichung, einer Entschränkung der Umwelt gesehen wird, dann liege das in erster Linie daran, dass der Verlust des Kontexts (seine Dekontextualisierung) *als* Dekontextualisierung in Vergessenheit geraten ist.

Wie soll man sich das aber konkret vorstellen? Unter welchen Bedingungen kann dies geschehen? Es müsste sich hier um Bedingungen handeln, bei denen das Dahinschwinden des Kontexts in den Augenblicken der Angst nicht einmal mehr als ein Verschwinden *in progress* wahrgenommen wird, sondern selbst in Vergessenheit gerät. Auf einen kurzen Nenner gebracht bezeichne ich einen solchen Vorgang knapp als ein Verschwinden des Verschwindens. Um das zu verstehen, müssen wir zu jenen Textstellen zurückblenden, in denen bei Heidegger erstmalig die Entdeckung des Vorhandenen in *Sein und Zeit* Erwähnung findet, nämlich zu den im §16 beschriebenen Störungen. Denken wir an nachstehendes Beispiel: Ich schlage mit einem Hammer einen Nagel in die Wand. Dies geschieht in der Absicht, um ein bestimmtes Bild an einem ausgewählten Platz im Wohnzimmer aufzuhängen. Solange ich in meiner Tätigkeit nicht gestört werde, gehe ich ganz in meinem Vorhaben auf und konzentriere mich darauf, meinem Bild einen möglichst optimalen Platz zu verschaffen. Dabei können mir alle möglichen Überlegungen durch den Kopf gehen. Passt das Bild zum Stil der Einrichtung des Wohnzimmers? Kommt es an der Stelle auch

richtig zur Geltung? Vielleicht denke ich auch an eine persönliche Anekdote, die mit dem Kauf des Bildes verbunden war und die meine Entscheidung, das Bild gerade im Wohnzimmer aufzuhängen, besonders motiviert hat. All dies geht mir durch den Kopf, während ich den Nagel in die Wand schlage. Dass ich dabei einen Hammer verwende, ist gänzlich außerhalb des Fokus meiner Aufmerksamkeit. Bei diesem Aufgehen in meiner Tätigkeit verschwindet der Hammer, um auf diese Weise zuallererst er selber zu sein. Denn gerade seine Unsichtbarkeit garantiert seine Brauchbarkeit *als* Hammer. Nun bekommt der Hammer einen Sprung. Es kommt zu einer Störung in meiner Fertigkeit des Hämmerns. Der Hammer verliert seinen ursprünglichen Verwendungszweck. Er verliert seine Eingebettetheit in einen Kontext. Jetzt suche ich nach einer Erklärung für das Versagen des Hammers. Diese Erklärung könnte in etwa so ausfallen. Der Stahl des Hammers ist gesprungen. Ich gehe zum Schmied und sage ihm: Gib mir bitte einen anderen, neuen Hammer und achte darauf, dass der Hammer nicht wieder brüchig wird. Die Erklärung für die Fehlfunktion des Hammers ist in diesem Falle ein Fehler, der dem Schmied bei der Fertigung unterlaufen ist. Eine solche Erklärung ist aber nach wie vor kontextgebunden. Beim Zerschlagen des Hammers meldet sich zwar seine Vorhandenheit, „um sich jedoch wieder in die Zuhandenheit des Besorgten, d.h. des in der Wiederinstandsetzung Befindlichen, zurückzuziehen“ (Heidegger, 1972, S. 73). Daher ist in diesem Falle die Vorhandenheit des Hammers „noch gebunden in der Zuhandenheit des Zeugs“ (a.a.O., S. 74). Die Zuhandenheit „verschwindet nicht einfach, sondern in der Auffälligkeit des Unverwendbaren verabschiedet sie sich gleichsam“ (ebda). Ich kann mich nun mit dieser Erklärung zufriedengeben und den defekten Hammer durch einen intakten, den mir der Schmied ausgehändigt hat, ersetzen. Daraufhin werde ich meine unterbrochene Tätigkeit wieder aufnehmen und der neue Hammer wird binnen kürzester Zeit aus meiner Aufmerksamkeit verschwinden und sich wiederum in den Kontext einfügen.

Ich kann mich aber auch mit einer solchen Erklärung nicht zufriedengeben, möglicherweise bin ich übervorsichtig und hege den Verdacht, dass auch der neue Hammer der Belastung nicht standhalten wird. Um dies zu vermeiden, muss ich herausfinden, warum der Hammer einen Sprung hat. Dies zwingt mich aber dazu, von dem *speziellen* Hammer abzusehen. Schließlich will ich sichergehen, dass auch alle in der Zukunft produzierten Hämmer nicht mehr denselben Defekt aufweisen werden. Zu diesem Zweck betrachte ich den Hammer nurmehr unter dem Aspekt der Materialermüdung *unter kontrollierten Bedingungen*. Ich mache eine Testserie. Was geschieht jedoch mit einem Hammer in einer Testserie und wie begegnet in diesem Zusammenhang

der Hammer? Den Holzstiel des Hammers brauche ich nicht zu testen, wenn der Stahl gesprungen ist. Nur für letzteres suche ich eine Erklärung. Diese Erklärung ist nur dann erfolgreich, wenn sich der Fehler unter den gleichen physikalischen Bedingungen reproduzieren lässt. Um eine Erklärung für den Fehler zu finden, *isoliere* ich die Störung. Ich reduziere den Hammer auf ein materiell vorhandenes Ding mit ganz bestimmten physikalischen Eigenschaften. Es interessiert mich beispielsweise nicht, ob der zerbrochene Hammer in einer Werkzeugkiste auf dem Fensterbrett gelegen ist. In der Testserie werden daher Hämmer des exakt gleichartig hergestellten Materials unter gleichen Laborbedingungen getestet. Ein auf diese Weise getesteter Hammer wird anschließend unter maschinellen Produktionsbedingungen hergestellt. Verwende ich einen auf solche Weise produzierten Hammer, so wird auch dieser binnen kürzester Zeit aus meiner Aufmerksamkeit verschwinden und sich wiederum in den Kontext einfügen. Was ich dabei aber übersehe, ist, dass ich nunmehr im Kontext ein *dekontextualisiertes Implantat* verwende. Wir können diesen Gedanken noch weiter entwickeln. Das nächste Mal geht der Nagel kaputt. Ich ersetze den Nagel nach einer weiteren Testserie ebenfalls durch ein dekontextualisiertes Implantat. Eine solche Ersetzung durch dekontextualisierte Implantate kann immer mehr die ganze Wirklichkeit erfassen, bis dann am Ende alle Dinge unter das Diktat einer solchen technischen Reproduzierbarkeit gebracht werden.

Diese Unauffälligkeit des dekontextualisierten Implantats ist aber von anderer Art als die Unauffälligkeit von Zeug. Was nach der Ersetzung durch dekontextualisierte Implantate vom Fokus der Aufmerksamkeit verschwindet und während unseres Umgangs mit diesen Implantaten unsichtbar bleibt, ist nicht mehr das ursprünglich in handwerklicher Arbeit hergestellte Zeug, sondern ein unter kontrollierten Bedingungen erzeugtes Produkt. Wenn wir uns im Laufe einer Gewöhnungsphase mehr und mehr an diese technischen Produkte anpassen, übernehmen diese die Rolle des ursprünglichen Zeugs und entziehen sich auf gleiche Weise unserer Aufmerksamkeit wie vormals das Zeug. Dies führt letztlich dazu, dass wir deren Genese (nämlich den Verlust der Bedeutsamkeit des ursprünglich Zuhandenen im Augenblick einer Störung) vollständig aus dem Blick verlieren. Eine solche Adaption an unsere technischen Produkte lässt sich an verschiedenen Beispielen ablesen.

Bei der Nutzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien entstehen nach Mark Weiser (1997), dem ehemaligen Direktor am Xerox Palo Alto Research Center und Erfinder des ubiquitous computing, ganz neuartige Symbiosen von Mensch und Computer, die aber ihrerseits zumeist nicht explizit wahrgenommen werden, solange wir uns ihrer lediglich bedienen.

Derartige Phänomene lassen sich unter anderem auch in virtuellen Spielwelten beobachten. Der Spieler wird nach einer Gewöhnungsphase so in das Spiel selbst hineingezogen, dass er sich mit dem von ihm verwendeten Avatar identifiziert. So meint etwa Cypher, ein Protagonist in dem dystopischen Film *Matrix*, dass er bei der Betrachtung des Programmcodes der *Matrix* gar nicht mehr den Code selber wahrnimmt. Statt Binärzahlen sehe er Blonde, Brünette etc. Cypher hat sich nach einer gewissen Zeit so an den Code adaptiert, dass er darüber vergisst, es hier nur mit einer Simulation zu tun zu haben. Bei dieser Gewöhnung unserer Wahrnehmung an die Benutzeroberfläche eines Computers macht Mark Weiser (1997, 136) eine Beobachtung, die stark an die Unauffälligkeit und Unaufdringlichkeit des Zeugs erinnert, wie dies von Heidegger beschrieben wurde. Als Beispiel verweist er auf ein Experiment in der Wahrnehmungspsychologie, bei dem wir mit geschlossenen Augen uns mit Hilfe eines Stocks einen Weg ertasten. Verwenden wir mit verbundenen Augen einen Stock, so steht anfänglich der Stock im Zentrum unserer Aufmerksamkeit, während wir uns nur mühselig im Gelände zurechtfinden. Nach einer gewissen Gewöhnungsphase verschwindet der Stock aus der bewussten Wahrnehmung und wird Teil jener unauffälligen Peripherie, von der wir „hermerkend“ auf bestimmte Dinge aufmerksam werden. In Anlehnung an Michael Polanyi nennt er diese inexplizite Peripherie aufgrund deren Nähe das Reich des Proximalen (a.a.O., 137). Als drastisches Beispiel dafür, wie ein digitales Equipment selbst zum Teil unserer unauffälligen Peripherie werden kann, erwähnt Weiser eine beim *Ars Electronica Festival 1997* in Linz von dem Aktionskünstler Steve Mann vorgestellte performance. Manns Versuche bestehen darin, über einen größeren Zeitraum Videobrillen zu tragen und auf diese Weise Teile seiner Welt nurmehr digital vermittelt wahrzunehmen. Das Kunstwerk bestünde in diesem Beispiel in der von Mann selbst dargestellten neuen Symbiose von Mensch und Computer. Mann verkörpert diese Symbiose in einer ganzen Reihe verschiedener performances, von denen ich hier stellvertretend nur eine erwähnen möchte: das *electric feel sensing* (Mann, 1997, S. 224f.) Es handelt sich hierbei um ein in die Kleidung integriertes Radarsystem, mit dem Mann ‚fühlen‘ kann, ob sich jemand von hinten anschleicht. Das System baut ein elektromagnetisches Fernfeld-Wellenmuster auf, dessen Output dazu verwendet wird, um am Körper angeschlossene vibrotaktile Wandler zu betätigen. Schleicht sich beispielsweise jemand von hinten an Mann an, so kann er ‚erfühlen‘, wie sich der Anschleicher an seinen Körper ‚presst‘, obwohl sich die von hinten nähernde Person noch in einem größeren Abstand befindet. Diese Apparatur kann noch verfeinert werden, um Objekte zu unterscheiden, die sich auf Mann zubewegen bzw. von ihm wegbewegen.

Ferner lassen sich auch durch zusätzliche Vorrichtungen die vom Körper ausgelösten Stresssignale in einer Gefahrensituation via Internet an einen ausgewählten Freundeskreis versenden.

Der springende Punkt bei all diesen verschiedenen technischen Prothesen ist nun, dass sie aufgrund des langfristigen Anpassungsprozesses mit den anderen Sinnesorganen zu einer Einheit verschmelzen. Die verschiedenen von Mann verwendeten technischen Prothesen werden also nach einer längeren Gewöhnungszeit zu einer zweiten Haut und einer Art verlängertem Zeigefinger.

Indem wir nun bei unseren Tätigkeiten vollständig in eine digital vermittelte Umgebung förmlich hineingezogen werden, geschieht genau das, was ich weiter oben knapp als Verschwinden des Verschwindens bezeichnet habe. Dazu müssen wir uns in Erinnerung rufen, welchem Seinsverständnis die technisch reproduzierten Objekte ursprünglich ihre Entstehung verdanken, nämlich einer vorausgehenden Entschränkung der Umwelt, die ihrerseits durch die Nichtung der Bedeutsamkeit, wie sie sich unter anderem in der Stimmung der Angst zeigt, getriggert wird. Indem wir uns in diesen Produkten der Entweltlichung wohnlich einrichten, tritt an die Stelle der Unauffälligkeit des Zeugs die Unauffälligkeit der technisch reproduzierten Objekte. Heidegger sieht diesen Prozess in seiner extremsten Ausformung in der neuzeitlichen Technik. Wir kommen nicht umhin, etwas genauer auf Heideggers Technikanalyse einzugehen.

3.9 Heidegger und die Technik

Heideggers Ausführungen zur Technik gehören wohl zu den schwierigsten Textstellen seines Gesamtwerks. In einer gewissen Weise können wir die Philosophie der Technik, wie sie von Heidegger vorgestellt wurde, mit seinen eigenen Worten als eine „verkehrte Welt“ bezeichnen, in der dasjenige, „was für den normalen Menschen normal ist, sich wie das Verkehrte ausnimmt“ (Heidegger, 1983, S. 34). Kehren wir nochmals zu jenem Ausgangspunkt zurück, an dem Heidegger die Erfahrung einer Bedeutungsganzheit und damit die Offenbarkeit des Seienden als solchem festmachen will. Zugang hat der Mensch zu allem, was ist (zum Sein des Seienden in seiner Relevanz für das Dasein) zuallererst in dem Augenblick, in dem sich eben diese Relevanz verabschiedet, sich also entzieht. Seiendes als solches im Ganzen (Bedeutsamkeit) zeigt sich erst angesichts des Verlusts dieser Bedeutsamkeit. Ohne diesen Verlust überhaupt erfahren zu können, wäre eine Entbergung von Seiendem (Seinsverständnis) gar nicht möglich. Heidegger übersetzt das Fragment 123 von Heraklit: (physis

kryptesthai philei) mit „Sein ... neigt in sich zum Sichverbergen“ (Heidegger, 1976, S. 87). Man könnte das auch so ausdrücken: Sein erscheint als Vertrautheit des Menschen mit dem Seienden als solchen, indem es als Vertrautheit verschwindet und sich in die Unvertrautheit zurückzieht. Licht und Dunkel sind zwei antagonistische Kräfte, die sich wechselseitig bedingen und die überhaupt erst Wahrheit für den Menschen generieren. Unter Wahrheit versteht Heidegger die Offenheit für das Geheimnis, dass also „die Verborgenheit selber in ihrem Erscheinen belassen wird“ (Heidegger, 1982, S. 93). Es handelt sich hierbei um eine Un-verborgenheit, die „die Verborgenheit und Verbergung noch bei sich hat und auch haben muss“ (a.a.O., S. 95).

Indem nun Wahrheit als Offenheit der Verbergung, als ein Verstehen des in allen Dingen waltenden Geheimnisses interpretiert wird, erhält ihr Gegenwesen – von Heidegger auch als „Irre“ bezeichnet (vgl. Heidegger, 1978f, S. 194) – eine gegenüber dem ‚gesunden‘ Menschenverstand gänzlich andere Bedeutung. In der Irre komme es nämlich dazu, dass das Verhältnis des Menschen zur Verbergung seinerseits sich verbirgt und zur „Vergessenheit des Geheimnisses“ mutiert (a.a.O., S. 192). Heidegger versteht darunter „das Nicht-waltenlassen der Verbergung des Verborgenen“ (ebda).

Indem der Mensch völlig absorbiert wird von seinen Alltagsgeschäften, versperrt er sich selbst den Weg zu jener Offenheit, wie sie ihm in der Stimmung der Angst angeboten wird. Die Dinge verlieren dergestalt ihren Geheimnischarakter. Der Mensch richtet sich sozusagen in seinem vertrauten Umgang mit den Dingen auf eine Weise ein, in der ihm jedes Gespür für deren abgründige Fremdheit verloren geht.

Doch was hat das nun mit der Technik zu tun? Wenn bei Heidegger von der Technik die Rede ist, so meint er damit nicht die technischen Geräte, sondern die Art und Weise, wie das Seiende dem Menschen in seinem Sein begegnet. Wegbereiter der Technik sei die neuzeitliche Naturwissenschaft, auf die wir weiter oben bereits eingegangen sind (vgl. Heidegger, 1978e, S. 25). Aber gerade die Naturwissenschaften, deren Potential einer Näherung an die Dinge sich nur – darauf habe ich bereits hingewiesen – über die Offenbarkeit des Nichts für das Dasein entfalten kann, sehen sich ständig der Gefahr ausgesetzt, dass sie diese ihre eigene Grundbedingung vergessen oder verdrängen. Und es ist dieses Vergessen, das dann letztlich dazu führt, dass die Natur nicht mehr in ihrer „verborgenen Wesensfülle“ (Heidegger, 1978d, S. 59) zum Erscheinen kommt, sondern förmlich dazu gezwungen wird, auf bestimmte Fragen Antworten geben zu müssen. Das wiederum bringt es mit sich, dass die neuzeitliche Naturwissenschaft „die Natur daraufhin *stellt*, sich als einen vorausberechenbaren Zusammenhang von Kräften darzustellen“ (Heidegger, 1978e, S. 25, meine Hervorhebung). Das Entdecken von Seiendem als vorhandene Gegenstände

in ihrer abgründigen Verschiedenheit vom Dasein wird abgelöst von einer kontrollierbaren Bestandsaufnahme. Heidegger bezeichnet diese Weise der Entdeckung des Seienden als das „Gestell“ (a.a.O., S. 24). Indem im Gestell sein eigener Ermöglichungsgrund, nämlich die Entschränkung der Umwelt durch die Nichtung der Bedeutsamkeit, vergessen wird, wird die Erschließung des Seienden über die Technik zur „höchsten Gefahr“ (a.a.O., S. 30): „So verbirgt denn das herausfordernde Ge-stell nicht nur eine vormalige Weise des Entbergens ..., sondern es verbirgt das Entbergen als solches und mit ihm Jenes, worin sich Unverborgenheit, d.h. Wahrheit ereignet. Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit“ (a.a.O., S. 31).

Diese Überlegungen führen Heidegger zu einer ganz eigenen – und vom gewöhnlichen Verstand abweichenden – Auslegung des Nihilismus. Wenn er den Totalverlust der Bedeutsamkeit, vor dessen Hintergrund sich zuallererst das Seiende als solches im Ganzen zeigt, als eine Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts umschreibt, so sieht er im eigentlichen Nihilismus auch und gerade ein Vergessen und Verdrängen der Nichtung der Bedeutsamkeit. So sei der Nihilismus das „wesenhafte Nichtdenken an das Wesen des Nichts“ (Heidegger, 1961, S. 54) – eine Form der Angst vor der Angst (vgl. a.a.O., S. 393).

Die Technik wird zur höchsten Gefahr, indem sie durch ihren Kontrollzwang gerade einen solchen Nihilismus befördert. Völlig verdrängt und vergessen wird hierbei der Umstand, dass die technischen Produkte ihre Entstehung einer Entschränkung der Umwelt verdanken. Völlig verdrängt wird die Grundbefindlichkeit der Angst, die eine solche Entweltlichung zuallererst befördert. In letzter Konsequenz führt die Technik zu einer äußersten Verdrängung des Todes. Die Technik sei, meint Heidegger, eine „Organisation des Mangels“ (Heidegger, 1978g, S. 91). Als solche sei es ihr darum zu tun, jede Leere ausfüllen und jede Störung beseitigen zu wollen (vgl. ebda).

Nun sieht aber Heidegger gerade in der Technik, die seiner Meinung nach die äußerste Gefahr für den Menschen verkörpert, zugleich auch die Chance einer Rettung. Unter Anspielung auf Hölderlin meint er: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (Heidegger, 1978e, S. 32). Dies liegt paradoxerweise gerade daran, dass die Technik die höchste Gefahr ist. Wenn dem Menschen nämlich in der über die Eingebundenheit in die technischen Geräte neu entstandenen Peripherie neuerlich die Angst begegnet, so kann gerade ein solches Erwachen zu der Einsicht führen, wohin ihn die Technik letztlich gebracht hat, nämlich zu einem Vergessen und Verdrängen eben dieser Angst und somit gerade zu jenem Nihilismus, der sich nach Heidegger in einem Nichtdenken an das Wesen des Nichts manifestiert. So wäre dann am Ende ausgerechnet die Technik eine Möglichkeit, eine neue Achtsamkeit für das das menschliche Seinsverständnis zuallererst generierende Nichts wachzurufen.

Eine Überwindung der mit der neuzeitlichen Technik verbundenen Gefahr kann daher auch nicht über den Rückzug in eine scheinbar heile Natur und auch nicht durch den Verzicht auf unsere technischen Geräte erfolgen, sondern dadurch, dass wir die der Technik innewohnende Gefahr als solche erkennen. Dies kann nur so erfolgen, dass wir die Herkunft der Technik aus der Dekontextualisierung jeder Bedeutsamkeit neu bedenken. Es gilt, sich der damit verbundenen Angst zu stellen und sie nicht zu verdrängen.

Abschließend lässt sich feststellen: Was dem Menschen in einer bestimmten Epoche als Vertrautheit und deren Verlust begegnet, kann im Laufe der Geschichte verschiedene Ausprägungen annehmen. Vertrautheit kann sich einstellen während einer handwerklichen Bearbeitung von Zeug, bei der Nutzung von mit der Maschinenteknik hergestellten Objekten oder beim Umgang mit den virtuellen Erzeugnissen der Informationstechnologie. Was auch immer in einer Zeit als Vertrautheit erfahren wird, ist in jedem Falle jene Übergangsphase von Vertrautheit und Fremdheit, von Nähe und Distanz, die den Menschen zeit seines Lebens begleitet.

3.10 Können wir den Ursprung des Denkens denken?

Wie aber lässt sich eine solche Übergangsphase überhaupt begreifen? In der Stimmung der Angst entgleitet dem Menschen einerseits jede Vertrautheit mit den Dingen (um sie aber gerade im Moment des Entgleitens zu beachten), andererseits trifft er auf eine Fremdheit, die viel weiter reicht als alle noch so entfernten Dinge in Zeit und Raum. Wenn wir nun die Angst als einen solchen Trigger für das Entstehen des menschlichen Seinsverständnisses ausmachen, könnte dies am Ende auch bedeuten, die Angst wäre ursächlich verantwortlich für das Tier-Mensch-Übergangsfeld?

Heidegger spricht in den *Grundbegriffen der Metaphysik* von einer ganz bestimmten „Weckung“ – „ein Wachwerdenlassen dessen, was schläft“ (Heidegger, 1983, S. 91). Wach wird das Dasein in dem Moment, in dem ihm Seiendes als solches begegnet. Im Unterschied zum Menschen sei der Bezug des Tieres zu seiner Umwelt durch eine gewisse „Benommenheit“ (a.a.O., S. 347) ausgezeichnet. Das Tier könne zwar einen Bezug zum Seienden herstellen, nicht aber einen Bezug zum Seienden als solchen. Dazu bedürfe es eines bestimmten Weckrufs, den Heidegger beim Menschen (unter anderem) in der Stimmung der Angst ausmacht.²⁶ Lässt sich die Benommenheit des Tieres am Ende dadurch erklären, dass ihm die Angst als Modus seines Seins abgeht? Hier

²⁶ In den *Grundbegriffen der Metaphysik* nennt Heidegger (1983) auch noch die Langeweile.

stoßen wir jedoch auf ein ernsthaftes Problem: Wenn wir von der Benommenheit des Tieres sprechen, so ergibt diese Redeweise nur vom Menschen her gesehen einen Sinn. Das Tier, für sich selbst alleine betrachtet, lässt sich in diesen Kategorien gar nicht beschreiben (vgl. a.a.O., S. 393). Dazu muss man Folgendes bedenken: Für die Bewältigung unserer alltäglichen Lebensaufgaben ist es erforderlich, dass das dabei verwendete Zeug unauffällig bleibt. Unauffälligkeit ist *ein positiver phänomenaler Charakter des Seins des Zuhandenen* (vgl. Heidegger, 1972, S. 75). Nur wenn unsere Aufmerksamkeit völlig in der jeweiligen Tätigkeit aufgeht, kommt es dazu, dass wir diese scheinbar ganz von selbst und ohne Mühe erledigen. Von Heidegger wird diese Verschmelzung mit der zu bewältigenden Aufgabe auch als Zustand der *Benommenheit* bezeichnet (vgl. a.a.O., S. 76). So heißt es beispielsweise: „Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*“ (a.a.O., S. 61; vgl. auch a.a.O., S. 113). Auch die Benommenheit ist als „*positive Möglichkeit des Seienden*“, das wir selber sind, zu begreifen (a.a.O., S. 176). Die Benommenheit ist zugleich eine Abkehr des Menschen von sich selbst als einem Seienden, das *weltbildenden* Charakter hat (vgl. Heidegger, 1983, S. 397). Weltbildend bedeutet, dass ihm seine eigene Vertrautheit mit den Dingen *als solchen* offenbar ist. Dies ist eine ganz andere Benommenheit als jene des Tieres, denn letzteres kann sich überhaupt nicht von einer Welt abwenden, da es keine Welt hat. Die Benommenheit des Tieres sei dahingegen eine „Genommenheit der Möglichkeit von Offenbarkeit des Seienden“ (a.a.O., S. 376). In einer Vorlesung vom Wintersemester 1942/43 *Parmenides* verwehrt sich Heidegger gerade gegen romantische Naturvorstellungen, in denen dem Tier Offenheit im menschlichen Sinne angedichtet wird. Er nimmt als Beispiel Rilkes achte Duineser Elegie, in der es heißt: „Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene. Nur unsre Augen sind wie umgekehrt und ganz um sie gestellt als Fallen, rings um ihren freien Ausgang“ (zitiert nach Heidegger, 1982, S. 227f.). Rilke habe damit aber nur, so meint jedenfalls Heidegger, der „biologischen Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts“ (a.a.O., S. 235) zu einem dichterischen Ausdruck verholfen, denn Offenheit werde hierbei lediglich als das Unbewusste, das Reflexionslose verstanden.

Indem aber der Mensch diese *Möglichkeit* der Offenbarkeit von Seiendem hat, erhält seine Benommenheit eine ganz andere Bedeutung. Die in der Stimmung der Angst sich zeigende Vertrautheit und Fremdheit sind zwei Seiten ein- und derselben Medaille. Die Vertrautheit ist immer nur eine *gebrochene* Vertrautheit, so wie die Gebrochenheit immer nur ein Bruch *in der Vertrautheit* ist. Grundsätzlich gilt nämlich: Das in der Angst begegnende Seiende in seiner bloßen Vorhandenheit und die im gleichen Augenblick erfahrene Vertrautheit mit dem Seienden als solchen im Ganzen bilden ein unentwirrbares Spannungsfeld, innerhalb dessen es gar nicht möglich ist, einen der beiden

Pole (die Vertrautheit und deren Nichtung) isoliert für sich zu betrachten. Ähnlich wie bei einer elektrischen Spannung, bei der auch einer der beiden Pole nicht abtrennbar vom jeweils anderen betrachtet werden kann, sind die Vertrautheit mit dem Seienden im Ganzen und deren Nichtung in der Stimmung der Angst nicht voneinander trennbar. Ein glücklicher Zustand der Menschheit in einer seligen Vertrautheit mit den Dingen vor jenem Weckruf durch die Angst ist genauso wenig vorstellbar wie ein Totalverlust der Vertrautheit nach jenem Weckruf. Damit ist es aber auch ein Ding der Unmöglichkeit, einen Ursprung des Denkens denken zu können, der dem Weckruf durch die Angst noch vorausgeht. Das menschliche In-der-Welt-sein ist nur als Prozess, nicht aber als ein fertiger Zustand vor oder nach einem solchen Weckruf zu begreifen. Man kann sich diesen komplexen Sachverhalt vielleicht anhand des folgenden Beispiels verdeutlichen: Ein Bauer, der in Folge kriegerischer Auseinandersetzungen gezwungen wurde, sein Land zu verlassen, erfährt erst im Augenblick seiner Vertreibung, was es eigentlich bedeutet, ‚daheim‘ zu sein. Zu Hause zu sein ist normalerweise ein komplexes Wahrnehmungsmuster, das sich aus vielen Bezugspunkten zusammensetzt, die die Alltagswelt des Bauern ausmachen. Einer dieser Bezugspunkte könnte sein: Wo kaufe ich das Futter für das Vieh? Wo kann ich andere Menschen treffen? Wo bringe ich meine Kinder zur Schule? Wie gehe ich mit Behörden um? All diese Bezugspunkte zusammen bilden ein komplexes Wahrnehmungsmuster, ein Hintergrundwissen, welches dem Bauern vor seiner Vertreibung überhaupt nicht auffällt. Erst im Augenblick des Verlusts dieses Kontexts leuchtet letzterer als solcher auf – also nicht davor, aber auch nicht danach. Nach der Vertreibung, wenn etwa der Bauer längst eine neue Tätigkeit in einem anderen Land aufgenommen hat, verblasst allmählich die Erinnerung an die alte Heimat und die neue Wohnstätte wird zum unauffälligen Hintergrund seines Handelns. Erst in diesem Moment werden die Bezugspunkte der alten Heimat zu kontextfreien Fakten und verlieren so ihre ursprüngliche Bedeutung. Auf eine griffige Formulierung gebracht können wir sagen: Heimat zeigt sich nur im Augenblick der Flucht aus der Heimat, wird nur offenbar in jener Übergangsphase von Kontext und Dekontextualisierung, von Nähe und Distanz. Es ist der dynamische Prozess der Vertreibung selber, der zuallererst die Wahrnehmungsfläche für ein ‚vorher‘ bzw. ein ‚nachher‘ stiftet. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht nützlich, sich die folgende Parabel aus der Bibel, nämlich die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, in Erinnerung zu rufen. Adam, der vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, wird aus dem Paradies vertrieben. Nach der geläufigen Auffassung wird diese Vertreibung als eine Art Strafe dafür interpretiert, dass Adam das Verbot übertreten hat, eben von diesem Baum einen Apfel zu essen. Wir können diese Geschichte aber auch ganz anders interpretieren. Vielleicht verhält es sich

nämlich gerade umgekehrt: Ist es am Ende nicht erst die Erkenntnis, die Adam nach dem Verzehr dieses Apfels gewonnen hat, die ihm in der Retrospektive zuallererst seinen Zustand vor seiner Vertreibung als ein Paradies erscheinen lässt? Verstehen wir unter dem Paradies einen Urzustand der Menschheit, in dem diese noch einen unmittelbaren Bezug zu den Dingen hat, so führt der Verlust dieses Urzustandes zuallererst im Rückblick zu der Vorstellung, vor der Vertreibung in einem Paradies gelebt zu haben. Noch etwas radikaler ausgedrückt können wir auch sagen: ein solches Paradies hat es niemals gegeben. Es ist nichts anderes als eine Projektion, die sich einstellt im Augenblick der Vertreibung aus dem Paradies.

Solange der Mensch (qua Hineingehaltenheit in das Nichts) überhaupt als Dasein existiert und dergestalt über Seinsverständnis verfügt, wird er das Spannungsfeld von Vertrautheit und Fremdheit niemals gänzlich hinter sich lassen. Dennoch kann es innerhalb dieses Spannungsfeldes zu Verschiebungen kommen. Andernfalls wären verschiedene Auslegungen des Seins des Seienden (etwa im Sinne von Vorhandenheit) im Laufe der Geschichte des Denkens gar nicht möglich.

Im Anschluss an diese Interpretation Heideggers schließen sich mehrere Fragen an: 1) Wenn Heidegger mit Vertrautheit und Fremdheit tatsächlich zwei Urkonstanten des menschlichen Denkens aufgezeigt hat, so ist zu fragen, ob diese Urkonstanten – womöglich in einer anderen Terminologie und vor einem gänzlich anderen geschichtlichen Hintergrund – bereits ganz am Anfang des philosophischen Denkens in einer etwas anderen Form begegnen. Nun lässt sich ein solcher Anfang nicht zeitlich datieren. Wir müssen uns an einer Philosophie orientieren, die wie keine andere vor ihr in einem extensiven Sinne (statt nur in Form einzelner Fragmente) uns längere und kohärente Texte hinterlassen hat. Derartige umfangreiche Texte finden wir erstmalig bei Platon. So können wir an die Texte Platons mit der Frage herangehen, inwiefern sich bereits in ihnen jene von Heidegger angedachte Dialektik von Vertrautheit und Fremdheit, von Unmittelbarkeit und Entfremdung, auffinden lässt. Vielleicht lässt sich jener Anfang des Philosophierens in jenen frühen Werken der Philosophie noch klarer ausmachen, als dies in anderen späteren Verschriftlichungen philosophischen Denkens der Fall ist. 2) Wir können auch umgekehrt in der Spätzeit der Philosophie der Frage nachgehen, welchem Wandel die Frage nach dem Ursprung des Denkens unterzogen ist. Dieser Wandel führt dann letzten Endes in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu dem radikalen Zweifel, ob ein solcher Anfang des Denkens überhaupt gedacht werden könne, ja mehr noch: ob es einen solchen Anfang überhaupt je gegeben hätte. Wir werden dieser Frage anhand der Texte von Derrida nachgehen. 3) Letztlich

stellt sich dann die wohl schwierigste Frage: Wenn es in dem Spannungsfeld von Vertrautheit und Fremdheit ständig zu Verschiebungen kommt, lässt sich aus dieser Überlegung eine Perspektive für zukünftige Entwicklungen des menschlichen Denkens ausmachen? Kurz gefasst ist zu fragen: Quo vadis – Homo sapiens?

Oralität und Literalität bei den Griechen

In Zusammenhang mit Heideggers Wissenschaftsbegriff sind wir im letzten Kapitel der Frage nachgegangen, wie der Umgang des Menschen mit den von ihm durch verschiedene Techniken hergestellten Gerätschaften sowohl sein eigenes Selbstverständnis als auch seinen Blick auf die Welt der ihn umgebenden Dinge ändern kann. Bevor wir uns jetzt im Folgenden konkret mit der Philosophie Platons auseinandersetzen, möchte ich auf eine Kulturtechnik eingehen, die nicht nur speziell bei Platon selbst, sondern auch bei den Griechen der Antike im Allgemeinen eine kulturelle Revolution ungeahnten Ausmaßes auslöste: die griechische Alphabetschrift. Mit besonders eindrucksvollen Worten wurde dieser Umbruch von Eric Havelock beschrieben. Letzterer ging von der Überzeugung aus, dass „die griechische Literalität nicht nur die Mittel der Verständigung, sondern auch die Form des griechischen Bewusstseins veränderte“ (Havelock, 1992, S. 36). Mit Literalität ist hier die Etablierung der Schrift als anerkanntes Kommunikationsmittel in breiten Teilen der griechischen Gesellschaft gemeint. Unter Oralität versteht man dagegen Gesellschaftsformen, die ausschließlich mündliche Kommunikationsmittel zur Verfügung hatten. Havelock sieht in der Verbreitung der neuen Kulturtechnik der Schrift bei den Griechen einen über mehrere Jahrhunderte sich abzeichnenden Prozess. Als eines der ersten Fundstücke griechischer Schrift führt er die „Dipylon Vase“ an, deren Entstehung etwa auf die Zeit zwischen 740 und 690 vor Christus datiert wird (vgl. a.a.O., S. 136). Unklar ist freilich, ob die Inschrift an der Vase auch tatsächlich zum Zeitpunkt von deren Herstellung oder möglicherweise erst später angebracht wurde. Unter Einbeziehung auch anderer Fundstücke lässt sich jedenfalls die Einführung der griechischen Alphabetschrift nach Havelock auf den Zeitraum ungefähr um 700 v. Chr. eingrenzen. Diese relativ frühe Verwendung der Schrift führte allerdings nicht sofort, sondern erst allmählich zu einer Alphabetisierung der Griechen, die weite Teile ihrer Gesellschaft durchdringen konnte. Die Verwendung der griechischen Schrift beschränkte sich dahingegen fürs erste auf Tongefäße, auf denen bei besonderen Anlässen (Hochzeiten, Todesfällen und ähnlichem) zur Erinnerung Inschriften (so genannte *grammata*) angebracht wurden. Dies würde die Deutung zulassen, dass die griechische Alphabetschrift, zunächst beschränkt auf die Nutzungsfelder von Tontafeln, Krügen, Statuetten und ähnlichem, anfänglich nur die Funktion eines schmückenden Beiwerks und eben noch nicht die Aufgabe einer vollen Transkription der griechischen Legenden hatte. So war noch im

6. Jahrhundert vor Christus die Existenz städtischer Beamter, so genannter Mnemones, bekannt, deren Aufgabe darin bestand, wichtige Daten einer nichtliteralen Gesellschaft mündlich festzuhalten. Dies erfolgte durch eine Rezitation von Namen, die mit einem zeitlichen Ereignis in Verbindung standen (vgl. a.a.O., S. 138). Eine breite Einführung des Alphabets im Sinne eines Schreibunterrichts sei dahingegen erstmals von Platon im frühen vierten Jahrhundert bezeugt (a.a.O., S. 143). Das Besondere und wohl auch Einmalige dieser durch die Literalisierung der Griechen ausgelösten kulturellen Revolution sei nach Havelock nun ein Zweifaches: *zum einen* war diese Revolution kein Einbruch, der auf dem Wege einer von außen kommenden Kolonialisierung in die Welt der Griechen hereinbrach, wie dies bei schriftlosen Völkern der Neuzeit zumeist der Fall ist. Bei Letzteren erfolgt die Übernahme des Alphabets über eine schlagartige Ersetzung der Oralität durch die Literalität, wobei die Spuren der vormals oralen Kultur verkümmern zu Folklore und touristischer Attraktion ohne eine weiterhin tragende Funktion für die Gesellschaft (a.a.O., S. 141). Als Herren über die eigene Literalisierung konnten die Griechen dahingegen die über die Schrift neu entstehenden Denkmuster unbeeinflusst durch äußere Einwirkungen eigenständig entwickeln. Dies führte auch dazu, dass die oralen Praktiken nicht mit einem Schlag verschwanden, sondern erst allmählich vom literalen Denken verdrängt wurden, ja mit diesem eine Zeitlang noch parallel präsent waren. Die *zweite Besonderheit* läge an den speziellen Eigenschaften der griechischen Alphabetschrift. Erst sie erlaube es nämlich, orale Traditionen, Mythen und Legenden ohne Informationsverlust aufbewahren zu können. Was das griechische Alphabet vor allen anderen Schriftarten auszeichnete, sei die Tatsache, dass zuallererst durch die Einführung der stimmlosen Konsonanten in das Alphabet jene Komplexität im Schreiben erreicht wurde, um die Lebendigkeit oraler Kommunikationsformen ‚hören‘ zu können (a.a.O., S. 105).²⁷ Dadurch schaffe das griechische Alphabet eine gewisse Trans-

27 Diese Sonderstellung der griechischen Alphabetschrift beruht jedoch nach Aleida und Jan Assmann, wie von ihnen in einer Einleitung zu Havelocks Buch „Schriftlichkeit“ (1990) dargestellt, auf einer eurozentristischen Überdehnung. So betonen sie beispielsweise die Leistungsfähigkeit der ägyptischen Hieroglyphen: „Havelocks Vorstellung von nichtalphabetischen Schriften, die schwerfällig im Gebrauch und äußerst reduktiv in ihrer Wiedergabequalität sein sollen, beruht schlicht auf Unkenntnis“ (a.a.O., S. 9). Da ich jedoch in erster Linie hier an der Struktur jenes kognitiven Wandels interessiert bin, wie er aus dem Umbruch von Oralität (von einer archaischen Gesellschaft mit unmittelbarem Weltbezug) in Literalität im Allgemeinen abgelesen werden kann – und nicht an der ethnografischen Verankerung eines solchen Umbruchs –, spielt dieser Einwand in diesem Kontext eine untergeordnete Rolle.

parenz der Oralität im Medium der Literalität. Dieser Umstand, gemeinsam mit dem Weiterbestand der oralen Kulturpraktiken in der literalen Phase, mache es zuallererst möglich, einen authentischen Einblick in das Denken der präliteralen Griechen aus heutiger Sicht gewinnen zu können.

Der spezielle Sprachstil der oralen griechischen Gesellschaft erkläre sich dadurch, dass die Griechen ursprünglich ihre eigene kulturelle Identität auswendig lernen mussten. Mangels eines Alphabets als visualisierbarem und verdinglichem Speichergerät bedurfte es eigener Gedächtnisstützen zur Herstellung einer kulturellen Identität. Havelock erinnert daran, wie einem modernen Gedächtniskünstler das Memorieren vorerst unverbundener Begriffe gelingt. Dies erfolgt dadurch, dass zum Zwecke des Memorierens die unverbundenen Begriffe durch eine Geschichte in einen Zusammenhang gebracht werden (a.a.O., S. 71). In einer rein oralen Gesellschaft übernehmen diese Aufgabe die verschiedenen mythischen Erzählungen, die in einer speziellen Speicher- bzw. Gedächtnissprache – formalisierte Versform, rhythmische Sprechmuster – vorgetragen werden. Diese ursprüngliche Sprachform zeichnet sich nach Havelock durch einen „expressiven Dynamismus des Wortes und des Gedankens“ (a.a.O., S. 153), durch eine „handlungsorientierte und dynamische“ Syntax (a.a.O., S. 74) aus. Die Sprache der präliteralen Griechen war eine Sprache des Handelns, keine distanzierte Beobachtersprache. Ein weiteres Merkmal der vorliteralen Gesellschaft sei die *Partizipation* der eigenen Persönlichkeit an einer erzählten Geschichte, die nicht aus einer distanzierten Beobachterperspektive berichtet, sondern etwa durch Tanz, Rezitation etc. (vgl. Havelock, 1963, S. 160, 174, 242, 282f. und Havelock, 1990, S. 18) aufgeführt wird. Umgekehrt wird auch der Zuhörer in die Erzählung einbezogen, indem er sich mit ihr psychologisch und emotional identifiziert.

4.1 Literalität: ein Wegbereiter des kritisch-reflexiven Denkens

Havelocks zentrale Thesen zur Kulturstufe der Literalität lassen sich in komprimierter Form anhand der nachstehenden Stichworte nachzeichnen. Ich orientiere mich im Folgenden an einigen besonders signifikanten Textbelegen. Vergleicht man die angeführten Sprachstile der oralen Kultur mit dem neuen Denken, das sich mit der Literalisierung der Griechen einstellte, so stehen wir vor einem neuen Denkstil: Durch die aufgeschriebene Sprache komme es zu einer Abtrennung des Denkens vom Sprechen (Havelock, 1992, S. 190). In diesem Verdinglichungsprozess von Sprache sieht Havelock eine der Wurzeln der Entstehung eines von der aufgeschriebenen Sprache unabhängigen

Selbst. Erst jetzt entstehe das *Konzept der Seele* (a.a.O., S. 189f.). Und durch den Wegfall des Memorierungsdrucks entfielen auch die Notwendigkeit, „bewahrende Beobachtungen in Erzählform zu bringen“ (a.a.O., S. 162). Dadurch wäre es möglich, bestimmte Themen zum „formalen Subjekt eines ‚Diskurses‘ zu machen“ (ebda), statt sie exemplarisch am Beispiel handelnder Personen abzuarbeiten. Erst mit zunehmendem Einfluss des Alphabets entstünde eine „Theoriesprache“ (a.a.O., S. 175), die – losgelöst von partikulären Situationen des alltäglichen Lebens – Handlungen unter allgemeinen Denkschemata – Kategorien – typologisierten (zum Fehlen kategorialen Denkens in schriftlosen Gesellschaften vgl. a.a.O., S. 71). Das in der oralen Kulturstufe noch vorherrschende Drama würde schrittweise von der Prosa verdrängt, was wiederum zuallererst das Feststellen historischer „Tatsachen“ (a.a.O., S. 175), also *Geschichtsschreibung* im modernen Sinne des Wortes ermöglichte. Und erst mit dem Aufkommen der Schrift werde das Wort zu einem dinglichen Zeichen und somit zu einem von der bezeichneten Sache losgelösten Etikett. Als visualisierbares Objekt werde das aufgeschriebene Wort selbst der Reflexion zugänglich. Und erst nach ihrer Niederschrift wäre „eine Reflexion über Sprache“ (also *Sprachphilosophie*; vgl. a.a.O., S. 177) möglich. Im Vergleich dazu wäre das „akustische Medium“ (ebda) nicht visualisierbar und könnte daher auch nicht „abgetrennt von der Person betrachtet werden“ (ebda). Die Schrift wäre somit Wegbereiter des *kritisch-reflexiven* Denkens. Durch sie würde der Wandel vom Mythos zum Logos vollzogen und eine neue Epoche der Menschheit, die dann später zu guter Letzt zum neuzeitlich-wissenschaftlichen Denken führte, eingeleitet.

Es ist allerdings eine jetzt im Nachhinein nicht endgültig zu klärende Frage, inwiefern zwischen dem etwa 400 vor Christus beobachtbaren Bewusstseinswandel bei den Griechen (den Havelock anhand unterschiedlicher Schreibstile bei Homer im Vergleich zu späteren Textbelegen diagnostizierte) und der Alphabetisierung der Griechen nur eine zeitliche Koinzidenz oder tatsächlich ein Kausalzusammenhang besteht. Ob also die Schrift tatsächlich für einen solchen Bewusstseinswandel alleine verantwortlich ist, einen solchen nur befördert oder am Ende gar erst umgekehrt ein verändertes Selbst- oder Weltverständnis die Voraussetzungen schuf für eine daraus resultierende Alphabetisierung der Griechen, bleibt eine offene Frage. Zu vermuten ist, dass jener damals stattgefundenen kulturellen Umbruch wohl auf verschiedene, miteinander verzahnte gesellschaftliche Ereignisse zurückzuführen war, wobei die Alphabetisierung der Griechen allerdings ein wesentlicher Indikator und eine plausible Erklärungshypothese sein könnte.

4.2 Göttliche Urheberschaft (Havelock)

Die vormalig orale „Mentalität“ der Griechen sieht Havelock noch am deutlichsten bei Homer, insbesondere in der *Ilias* bewahrt (die zunächst mündlich tradiert und auch nach der Verschriftlichung einem – des Lesens nicht mächtigen – Publikum mündlich vorgetragen wurde). Besonderes Augenmerk verdient Havelocks Hinweis auf die göttliche Urheberschaft jener Legenden, wie sie uns in der *Ilias* und später dann in der *Odyssee* begegnen. Aufgabe von Homer sei nicht, über diese Legenden zu berichten, seine eigentliche Aufgabe bestünde stattdessen darin, die Offenbarungen einer göttlichen Dimension zu verkünden. Von besonderem Interesse ist hierbei die nachstehende Textstelle: „Homer (mag es sich nun um eine Person oder mehrere handeln) gibt sich nirgends zu erkennen. Die Verantwortung für die Komposition sowohl der *Ilias* als auch der *Odyssee* wird der Muse übertragen, die aufgefordert wird, die *Ilias* zu ‚singen‘ und die *Odyssee* zu ‚sagen‘ ... Wenn er also da ist, so nicht als Verfasser, sondern als Veranstalter. Er spielt den Mittelsmann zwischen der Muse, wer immer das sein mag, und der Zuhörerschaft, so als wären seine Verse gar nicht seine eigenen, sondern stammten von einer äußeren Quelle ab ...“ (a.a.O., S. 41). Verantwortlich für diese göttliche Urheberschaft seien vor allem zwei Gründe: zum einen läge es am performativen Sprachstil oraler Kulturen (Havelock bezieht sich ausdrücklich auf Austins performative Sprechakte; vgl. a.a.O., S. 75). Die verschiedenen epischen Legenden in der *Ilias* und der *Odyssee* werden von den Sängern der Legenden nicht einfach (im Sinne einer vom berichteten Geschehen distanzierenden Beobachtersprache) protokolliert, sie werden dahingegen in Form einer verdichteten Sprache aufgeführt. Eine solche Inszenierung betrifft nicht nur habituelle Geschichten der handelnden Akteure, sondern gleichermaßen die Beschaffenheit der Natur, des Irdischen und des Überirdischen. Eine solche Rede erfordert eine Legitimation, wie sie nur den handelnden Göttern selbst zu eigen ist, die die alleinige Urheberschaft über die beschriebenen Legenden für sich in Anspruch nehmen können: „Nur Zeus und die anderen Götter sind hier zulässig: sie müssen Superagenten, das heißt göttlich sein, um überall sein zu können, um das Territorium abzudecken“ (Havelock, 1990, S. 112). Auch bei dem Vorspann des Lehrgedichts von Parmenides, in dem dieser von einer Göttin an der (rechten) Hand genommen wird, um ihm eine Ansprache zu halten, handelt es sich nach Havelock nicht um ein schlichtes literarisches Beiwerk, sondern um eine „Spiegelung der oralen Situation, in der sich Parmenides immer wieder befand“ (a.a.O., S. 133). Der von Parmenides beschworene Bund von Denken und Sein, von Mensch und Natur, noch geprägt von der Vorstellungswelt einer oralen Kulturstufe, verlangt, so

würde ich jedenfalls vermuten, das Zeugnis einer Göttin. Ein menschliches Subjekt, dissoziiert von einer objektiv vorhandenen Natur, wäre dazu wohl kaum geeignet.

Mit dieser Beschreibung der Mentalität der präliteralen Griechen steht Havelock allerdings nicht alleine. Neben seiner eigenen Interpretation lohnt es sich in diesem Zusammenhang auch einen Blick auf Julian Jaynes (der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche) und auf entsprechende Textstellen bei Heidegger zu werfen. Zwischen allen drei genannten Interpreten lassen sich gemeinsame Schnittstellen, allerdings auch verblüffende Unterschiede ausmachen. Es sind insbesondere die Unterschiede, die vielleicht am ehesten noch erahnen lassen, welcher Geisteszustand und welche Art von Bewusstsein bei den alten Griechen vor ihrer Literalisierung noch prävalent war.

4.3 Die bikamerale Psyche (Jaynes)

Eine ähnliche Interpretation findet sich auch bei Julian Jaynes, der im Unterschied zu Havelock funktionale Eigenschaften des Gehirns als Erklärungsansatz für den Geisteszustand der Griechen im Zeitalter der Oralität ins Treffen führt. Jaynes wartet mit der etwas kühnen These auf, dass der Mensch in der Zeit des vorchristlichen Jahrtausends noch gar kein Selbstbewusstsein gehabt hätte. Stattdessen hätte er von der rechten Gehirnhälfte (ähnlich zu den Schizophrenen) Handlungsanweisungen erhalten, die er als Stimmen der Götter „hören“ konnte.²⁸ Diese Stimmen würden jedoch nicht als von „innen“ wahrgenommene Halluzinationen erfahren, sondern im Sinne eines naiven Realismus als unmittelbare Instruktionen einer äußeren Umgebung. Warum diese Stimmen als göttliche Handlungsanweisungen wahrgenommen wurden, erklärt sich Jaynes an zwei Umständen. Zum einen läge es an den unterschiedlichen kognitiven Funktionen der beiden Gehirnhälften. So sei es der rechten Gehirnhälfte vorbehalten, bestimmte einzelne Wahrnehmungen in einem größeren Sinnzusammenhang zu verorten, während dessen die linke Gehirnhälfte nur „das einzelne als solches“ erfassen könne (Jaynes, 1988, S. 150). Zum anderen wäre mit der Entstehung größerer Stadtstaaten ein Anführer gar nicht unmittelbar dazu in der Lage, auf direktem Wege jedem Einzelnen Befehle zu erteilen und dergestalt eine soziale Kontrolle aufrecht zu erhalten. Gerade

²⁸ Statt eines solchen ätiologischen, sich auf anatomische Merkmale des Gehirns beziehenden Zugangs orientiere ich mich eher an den symptomatischen Befunden, wie sie Jaynes eindrucksvoll und äußerst spannend am Beispiel antiker Kulturen beschreibt.

Stresssituationen, die schnelle Entscheidungsprozesse verlangen, wären dazu prädestiniert, auf den Ruf eines Gottes zu hören. Erst durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche (bedingt durch Naturkatastrophen, räuberische Invasionen und Völkerwanderungen) käme es dann dazu, dass die Stimmen der Götter immer schwächer wurden. So trage auch die Begegnung mit anderen Kulturen zu der Annahme bei, dass das „Innere“ des Fremden anders sein müsse im Vergleich zum eigenen „Selbst“. Die Fertigkeit der Täuschung und Verstellung erfordere das Vorhandensein eines bereits ausgebildeten Selbstbewusstseins (eine Parallele dazu bildet auch die Entstehung einer *theory of mind* bei Kindern ab etwa vier Jahren, die sie erst dazu in die Lage versetzt, ihren eigenen Geisteszustand vom Geisteszustand fremder Personen abgrenzen zu können). Auch die Geschichte vom Sündenfall – das Naschen von den verbotenen Früchten der *Erkenntnis* – erwähnt Jaynes (a.a.O., S. 364) in Zusammenhang mit der Entstehung des Selbstbewusstseins. Und nicht zuletzt sei es auch die Einführung der Schrift, die zu einem „schrittweisen Abbau der Macht des Hörens innerhalb der bikameralen Struktur“ (a.a.O., S. 256) beitrug. Alle diese Entwicklungen zusammen führten letztlich dazu, die immer schwächer werdenden Stimmen der Götter durch einen der Introspektion zugänglichen „Innenraum“ zu ersetzen, in dem sich ein für sein eigenes Handeln verantwortliches autonomes „Ich-Selbst“ einrichten konnte. Da die bikamerale Psyche eine solche Verantwortung für ihr eigenes Handeln noch nicht kannte, würde den Helden der Ilias auch jede Moralvorstellung fehlen: „Von den göttlich gesteuerten Marionetten der ‚Ilias‘ besitzt keine so etwas wie Moral. Gut und Böse existiert für sie nicht“ (a.a.O., S. 335). Sie verhielten sich stattdessen wie „erlauchte Roboter, die nicht wussten, was sie taten“ (a.a.O., S. 98). Angesichts dieser Interpretation ist zu fragen, ob hier Jaynes nicht den Bogen überspannt. Können wir ernsthaft die Handlungen der Helden der Ilias als, wie Jaynes meint, bloße Reflexe auf „Hinweisreize aus der Umgebung“ (a.a.O., S. 176) auffassen?

4.4 Partizipation im Denken der frühen Griechen (Heidegger)

Um dieser Frage nachzugehen, bringe ich eine dritte Interpretation jener Mentalität der frühen Griechen vor Einführung der Schrift ins Spiel, nämlich eine Interpretation, wie wir sie bei Heidegger vorfinden. Zunächst einmal betont auch Heidegger – ganz analog zu Havelock – den performativen Sprachstil, den er den antiken Tragödiendichtern zuschreibt: „In der Tragödie wird nichts auf- und vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft“ (Heidegger, 1980, S. 28). Es ist der Gott selbst – und nicht

etwa eine Beschreibung von ihm –, der in der Tragödie unmittelbar zum Vorschein kommt. Dazu passt auch Heideggers Interpretation des Lehrgedichts von Parmenides. Der Spruch des Parmenides wird als Monolog einer Göttin und nicht als rationale Eigenleistung des Denkers interpretiert. Auch Heidegger weist darauf hin, dass der Rekurs auf eine göttliche Instanz im Vorspann des Lehrgedichts zu Unrecht von vielen Interpreten als literarisches Beiwerk empfunden wurde (vgl. Heidegger, 1978h, S. 240). Die Göttin nimmt Parmenides bei der rechten Hand (Jaynes könnte hier vermuten, dass durch das Ergreifen der rechten Hand die linke Gehirnhälfte von der Göttin angesprochen wird), um ihm bestimmte Wahrheiten mitzuteilen. Dennoch verhält sich, so würde ich jedenfalls vermuten, Parmenides nicht wie ein Roboter, der reflexhaft die von einer Göttin empfangenen Botschaften von sich gibt. Andererseits begegnet der Autor des Lehrgedichts auch nicht als ein autonom agierendes, sich selbst reflektierendes Subjekt. Folgen wir der Interpretation Heideggers, so lässt sich der Geisteszustand der antiken Griechen weder als signalhaftes Verhalten, das auf Hinweisreize reagiert, interpretieren, aber auch nicht als ein modernes, rational denkendes Subjekt, das aus der Position eines distanzier-ten Beobachters Sachverhalte in seiner Umgebung beschreibt. Was ist er aber dann? Betrachten wir hierzu einige Textstellen aus der Odyssee, die Heidegger folgendermaßen interpretiert. In Erinnerung an die tragische Zeit von Troja verhüllt Odysseus das Haupt, um seine Tränen zu verbergen. Heidegger bietet hierfür zwei Übersetzungen an: eine dem neuzeitlichen Denken zeitgemäßere und eine eher dem griechischen Denken entsprechende. In der modernen Übersetzung heißt es: „Odysseus vergoss, von den anderen unbemerkt, Tränen“ (Heidegger, 1982, S. 34). Dem griechischen Denken angemessener muss es nach der Interpretation Heideggers heißen: „Odysseus blieb verborgen den anderen als der Tränen Vergießende“ (ebda). Der Umstand, dass Odysseus den anderen verborgen blieb, sei keine subjektive Fehlleistung der anderen, sondern wird unmittelbar als eine Verborgenheit interpretiert, die im Erscheinen des Odysseus selbst angesiedelt ist. So betont etwa Heidegger: „Das ‚verborgen‘ und ‚unverborgen‘ ist ein Charakter des Seienden selbst, nicht aber ein Charakter des Merkens und Fassens“ (a.a.O., S. 35). Man könnte vor diesem Hintergrund betrachtet nun das von Julian Jaynes beschriebene Verblässen der Stimmen der Götter im Gefolge des Zusammenbruchs der bikameralen Psyche auch so interpretieren: Es ist nicht dieser Zusammenbruch, der (wie Jaynes meint) direkt und unmittelbar zur Abspaltung eines (von seiner äußeren Umgebung abgekoppelten) Innenraums eines „Ich-Selbst“ führt. Stattdessen gelte es – so jedenfalls mein Vorschlag – diesen Zusammenbruch als einen noch nicht abgeschlossenen Prozess zu verstehen, in dem der Schwund der göttlichen

Stimmen (und damit jener sinnstiftenden Funktion, die den Bund von Denken und Sein zuallererst gewährleistete) als ein Vollzug *in progress* erlebt wird. Das sich Verbergen der Götter werde auch zunächst nicht von einem Subjekt erlebt, das sich in einer gnoseologischen Situation befindet, in der es die Götter nur noch undeutlich oder gar nicht mehr wahrnehmen kann, sondern als ein Verbergen erfahren, das von den Göttern selbst initiiert wurde und von den Helden der Ilias auch als ein solches Geschehen erfahren wurde. Nicht das Auge vermag durch ein Schwinden des Sehvermögens die Götter nicht mehr wahrzunehmen, es sind die Götter selbst, die für ihren eigenen Entzug verantwortlich sind. Der antike Mensch wohnt nach dieser Interpretation gewissermaßen jenem Vorgang bei, in dem sich der Entzug der Götter unmittelbar beobachten lässt. Die Helden der Ilias sind nach dieser Lesart auch keine Roboter, sondern sind bereits erwacht und befähigt zur Unterscheidung von Licht und Schatten, von Verborgenen und Unverborgenen. Erst nachdem die Erinnerung an diesen Prozess, in dem die ursprüngliche Verklammerung von Mensch und Natur unmittelbar vor ihrer Auflösung stand und in dessen Folge sich das Verblässen der Stimmen der Götter zutrug, verloren gegangen ist, entsteht die Notwendigkeit, eine Verbergung der göttlichen Dimension (und ganz allgemein: jegliche Form der Verbergung) als Fehlleistung eines wahrnehmenden Subjekts zu interpretieren.²⁹ Zu einer Verdinglichung des Bewusstseins kommt es erst dann – ich erinnere an meine Ausführungen im Kapitel 3.8 –, wenn die Deutung alles Seienden (einschließlich des Menschen) als etwas Vorhandenes nicht mehr als Produkt einer Entweltlichung, sondern als ein von dieser Entweltlichung dissoziiertes Resultat angesehen wird, wenn

29 Wie es dazu tatsächlich kommen konnte, darüber können wir freilich nur spekulieren. Eine mögliche plausible Erklärung wäre etwa die folgende. Der Mensch hat die Neigung, sich selbst im Spiegel der von ihm erzeugten Artefakte zu verstehen. Nun handelt es sich bei der Schrift um ein Artefakt, deren Buchstabenketten Symbole sind, die sich auf andere Gegenstände oder Sachverhalte beziehen und sie dergestalt repräsentieren. Lesen wir jetzt diese Funktionsweise der Schrift in unser eigenes Denken hinein, so führt dies zur naheliegenden Vermutung, dass auch unser eigenes Denken im Grunde genommen nichts anderes tut, als Repräsentationen der „Außenwelt“ zu verarbeiten. Das würde zusammengefasst nun das Folgende bedeuten: *Die Idee eines isolierten „ich denke“, das Vorstellungen in seinem Kopf verarbeitet, kommt erst dadurch auf, dass der Mensch dekontextualisierte Artefakte erzeugt hat, die sich als Repräsentationen für Gegenstände eignen (externe Zeichen und Symbole), und dass er sich dann im Umgang mit eben diesen Artefakten so sehr an diese gewöhnt hat, bis er schließlich begonnen hat, die Strukturen seines eigenen Denkens nach der Funktionsweise eben dieser externen Symbole zu erklären.* Erst die Gewöhnung an derartige dekontextualisierte Artefakte führt à la longue zu einem dekontextualisierten Menschenbild, wie wir es beispielsweise bei Descartes mit seiner *res cogitans* (die ihre Tätigkeit abgekoppelt von einer *res extensa* entfaltet) vorfinden.

der Riss in dem vormalig noch intakten Bund von Denken und Sein des Parmenides nicht mehr als solcher erfahren und verstanden werden konnte.

Daraus könnte man das Folgende ableiten: zwischen der Zeit, in der (wie Jaynes meint) die Götter sich noch unmittelbar Gehör verschaffen konnten, und jener späteren Zeit, in der sie für ein sich selbst reflektierendes Subjekt nicht mehr erkennbar waren, gab es noch einen zeitlichen Einschub, eine Zwischenperiode, in der die damaligen Menschen ihr ursprünglich archaisches Weltbild (das noch durch ein inniges Verhältnis zur Natur und die Einbettung in eine göttlich vorgegebene Weltordnung gekennzeichnet war) gerade im Augenblick seiner Verabschiedung und im Augenblick des Übergangs zur späteren Rationalität noch einmal festhalten und gerade jetzt erst als solches wahrnehmen konnten.

4.5 Oralität an der Kippe zur Literalität (Havelock)

Diese Überlegungen geben uns die Gelegenheit, an Havelocks Interpretation der Literalisierung der Griechen wiederum anzuknüpfen. Der im Zuge der Literalisierung stattfindende Wandel des Geisteszustands der antiken Griechen vollzog sich nicht in einem bruchlosen und abrupten Übergang. Stattdessen deutet Havelock diese kulturelle Revolution bei den Griechen als einen dynamischen Prozess. Es ist nicht so, dass die griechische Gesellschaft zunächst in einem paradiesischen Zustand der Oralität verharrt, um dann plötzlich in eine durch und durch literalisierte Gesellschaft umzuschlagen. Was die „historische Einmaligkeit“ (Havelock, 1992, S. 147) der hochklassischen griechischen Literatur dahingegen auszeichne, sei der *Übergang* von Oralität zu Literalität. Indem zumindest eine Zeitlang zwei ganz verschiedene Kulturtechniken und Denkstile aufeinanderprallten, entstand im Schmelztiegel dieser beiden Epochen und in wechselseitiger Durchdringung und Befruchtung eine Hochkultur von historischer Einmaligkeit. Nur in dieser speziellen Situation konnte sich die Kultur der Oralität gerade im Augenblick ihrer Verabschiedung noch einmal auf eindringliche Weise melden. Dies ist zumindest eine Quintessenz von Havelocks These der Oralität: „Obwohl also das Alphabet durch seine phonetische Leistungskraft dazu berufen ist, Oralität durch Literalität zu ersetzen, ist seine erste historische Aufgabe, von der Oralität, bevor sie ersetzt wird, noch einmal Kunde zu geben: das ist das Paradoxon, mit dem wir es bei den Griechen zu tun haben“ (ebda). Partizipation, die Identifikation des Zuhörers mit dem erzählten Geschehen, werde erst in jener kritischen Situation als solche erkannt und problematisiert, in der eben diese Identifikation auf dem Wege der Literalisierung brüchig wurde. Zugespitzt lässt sich sagen: Die Griechen

wurden sich ihres oralen Erbes erst im Moment seines Verschwindens bewusst. Erst im Abschied von der Oralität konnte sich diese nochmals (und jetzt wohl zuallererst) in Erinnerung rufen.

Diese spezielle Interpretation der Literalisierung der Griechen lässt sich, wie ich im Folgenden zeigen möchte, unmittelbar auf die Philosophie Platons übertragen. Dabei soll gezeigt werden, dass es sich hierbei nicht nur um eine medientheoretische Metaanalyse handelt, die dem platonischen Denken aus heutiger Sicht gewissermaßen übergestülpt wird, sondern dass Platon selbst explizit in der kritischen Auseinandersetzung mit der oralen Kulturstufe *und* gleichermaßen in skeptischer Distanz gegenüber dem literalen Denken zu einer philosophischen Mitte findet, die in einem Zwischenbereich von Oralität und Literalität angesiedelt ist. So meint etwa auch Havelock: „Platons unvergleichliche Einsicht hält die Partnerschaft (gemeint ist die Partnerschaft zwischen Oralität und Literalität; meine Anmerkung) noch einmal im Augenblick ihrer Auflösung fest“ (a.a.O., S. 183).

4.6 Platons Schriftkritik I – der Siebte Brief

Platon hat sich an zwei Stellen im kritischen Sinne zur Schrift geäußert: in einem Brief an die Vertrauten und Freunde Dions (7. Brief), in dem er von seinen Erfahrungen mit Dionysios, dem Tyrannen von Syrakus, berichtet, und im Dialog Phaidros. Dionysios habe sich – so der Vorwurf Platons – den Anschein gegeben, „als sei er von vielem des Wichtigsten durch die unzureichenden Belehrungen anderer zur Genüge unterrichtet“ (7. Brief, 341b). Platon versteht unter diesen wichtigsten Dingen „das Erste und Höchste in der Natur“ (a.a.O., 344d; siehe auch Reale, 1993, S. 104). Er spielt hier auf die in der Akademie mündlich vertretene Prinzipienlehre an, die die Grundlegung seiner Ideenlehre und damit seines ganzen philosophischen Denkens darstellt und von der unter anderem auch Aristoteles in seiner Metaphysik berichtet (vgl. Aristoteles, Metaphysik, 987b). Die eigentliche Anmaßung des Dionysios bestünde darin, über diese Dinge zu *schreiben* und das von ihm nur halb Verstandene und ihm Zugetragene als sein eigenes Gedankengut auszugeben. Das zentrale Problem der Schrift sieht Platon darin, dass sie sich an die Öffentlichkeit wendet, also auch an jene, die aufgrund ihrer Geistesverfassung nicht dazu in der Lage sind, die Natur seiner Prinzipienlehre überhaupt verstehen zu können. Dieser Umstand lässt Platon die folgenden berühmten Worte aussprechen:

„Von mir selbst wenigstens gibt es keine Schrift über diese Gegenstände, noch dürfte eine erscheinen; lässt es sich doch in keiner Weise, wie andere Kenntnisse, in Worte fassen, sondern indem es, vermöge der langen

Beschäftigung mit dem Gegenstande und dem Sichhineinleben, wie ein durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich entzündetes Licht in der Seele sich erzeugt und dann durch sich selbst Nahrung erhält“ (7. Brief, 341c).

Philosophisches Denken kann nur in der geeigneten „Gemütsbeschaffenheit“ erfolgen und seine Inhalte werden auf einem langen und mühsamen Weg errungen, wobei sie direkt in die Seele des Lernenden eingepflanzt werden. „Den der Sache sich nicht verwandt Fühlenden wird weder Gelehrigkeit noch Gedächtnis dazu machen; denn bei einer dem widerstrebenden Gemütsbeschaffenheit erzeugt sich das von vornherein nicht“ (a.a.O., 344a).

Platons Bekenntnis zur Mündlichkeit hat freilich nicht den Grund, dass seine Philosophie prinzipiell nicht schriftlich niedergelegt werden könnte – denn wie sonst könnten wir seine eigenen Andeutungen zu den höchsten Prinzipien in seinen Schriften interpretieren –, sondern hängt damit zusammen, dass die Schrift sich an jeden richtet, ohne dabei eben die potentielle Geistesverfassung des Einzelnen zu berücksichtigen.

4.7 Platons Schriftkritik II – der Dialog Phaidros

Recht ausführlich hat sich Platon auch im Phaidros – einem seiner späteren Dialoge – mit dem Schreiben auseinandergesetzt. Dieser Dialog zeigt in komprimierter Form ein hohes Maß an Komplexität, das es dem Interpreten schwer macht, hier den durchgehenden Grundgedanken herauszudestillieren. Oberflächlich betrachtet geht es um eine kritische Auseinandersetzung mit einer Liebesrede des Lysias, eines Sophisten, der seine Rede in der Stadt *vorgelesen* hat. Um die Qualität dieser Rede beurteilen zu können, wird im Phaidros der Frage nachgegangen, was denn überhaupt die Merkmale einer gelungenen Rede seien. Nicht unbedeutend ist die Inszenierung, vor deren Hintergrund Platon das Gespräch des Sokrates mit seinem Schüler Phaidros einleitet. Ausgangspunkt des Dialogs ist ein *Schriftstück* (die Liebesrede des Lysias), das in der Stadt vorgetragen wurde. Die Schrift wird als eine Ausdrucksform des urbanen Geistes der Antike verortet. Phaidros fordert Sokrates auf, zu dieser schriftlich verfassten Rede Stellung zu beziehen. Die Antwort von Sokrates erfolgt allerdings erst, nachdem die Stadt verlassen wurde und er sich mit Phaidros am Ufer des Ilissos niedergelassen hat. Es handelt sich hierbei um einen besonderen Ort, an dem der Sage nach die Musen beheimatet sind. Platon beschreibt diesen Ort in lebhaften Farben. Cassirer (1983) hält diese Beschreibung in der Abhandlung *Sprache und Mythos* für eine der schönsten Landschaftsschilderungen der Antike. So sagt Sokrates:

„Bei der Here! Dies ist ein schöner Aufenthalt. Denn die Platane selbst ist prächtig belaubt und hoch und des Gesträuches Höhe und Umschattung gar schön, und so steht es in voller Blüte, dass es den Ort mit Wohlgeruch ganz erfüllt. Und unter der Platane fließt die lieblichste Quelle des kühlestes Wassers, wenn man seinen Füßen trauen darf. Auch scheint hier nach den Statuen und Figuren ein Heiligtum einiger Nymphen und des Acheloos zu sein. Und wenn du das suchst, auch die Luft weht hier willkommen und süß und säuselt sommerlich und lieblich in den Chor der Zikaden“ (Phaidros, 230b).

Die Zikaden werden in dieser Landschaftsschilderung nicht zufällig erwähnt, sie dienen als Inspiration für eine gelungene Rede. Sokrates verweist hier auf den *Mythos der Zikaden*, demzufolge den Zikaden die Aufgabe zukommt, den göttlichen Musen jene Reden zu verkünden, die philosophisch gelungen sind (a.a.O., 259d). Es handelt sich hierbei um jene Reden, die als besondere Gabe von den Göttern den Menschen verliehen wurden (a.a.O., 259b).

Die Bestimmung der Kriterien für eine gelungene Rede ist dann auch der rote Leitfaden des Phaidros-Dialogs. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich Platons Kritik an der Schriftlichkeit. Als zentrale Bedingungen für eine gelungene Rede erwähnt Platon (aus dem Munde des Sokrates) vor allem zwei: es muss das Wesen der Dinge, die in der jeweiligen Rede thematisiert werden, und es muss die spezielle Beschaffenheit der Seele des Zuhörenden erkannt werden (vgl. a.a.O., 237c, 259e, 262a, 270e, 271a, 271e, 272a). Die Kunst der Rhetorik sei nur dann „schön und ganz vollendet“, wenn der Redner „richtig anzugeben weiß, was für ein Mensch wodurch überredet wird, und auch imstande ist, wenn er ihn antrifft, ihn zu erkennen“ (vgl. a.a.O., 271e).

Ganz analog zum 7. Brief wird für die Behandlung „großer Dinge“ (a.a.O., 274a) ein langer Weg eingemahnt (vgl. ebda), der genaue Kenntnisse der besprochenen Sache und eine intensive Auseinandersetzung mit der geistigen Verfassung des Zuhörenden erfordert. Die eigentliche Prüfung der „Anständigkeit und Unanständigkeit des Schreibens“ (a.a.O., 274b) kleidet Platon in einen Mythos vom ägyptischen Gott Theuth, der als Erfinder von Zahl, Rechnung, Geometrie, Astronomie, der Brett- und Würfelspiele und schließlich der Buchstaben angesehen wurde. Theuth habe sich an den damaligen König von Ägypten, Thamus, gewandt mit der Bitte, seine Erfindungen unter den Ägyptern zu verbreiten. Wie Thamus die verschiedenen von Theuth vorgebrachten Fertigkeiten beurteilt, darüber wird in der Sage nicht berichtet. Stattdessen wendet sich die Sage sofort der Einschätzung der Schrift zu. Was diese betrifft, so wird sie von Theuth jedenfalls als „Mittel für Erinnerung und Weisheit“ (a.a.O., 274e), also als ein materialisierbares und visualisierbares Speichergedächtnis angepriesen.

Thamus ist allerdings mit dieser positiven Einschätzung der Schrift alles andere als einverstanden und entgegnet: „Denn diese Erfindung wird den Seelen der Lernenden vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittels fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden. Nicht also für die Erinnerung, sondern nur für das Erinnern hast du ein Mittel erfunden, und von der Weisheit bringst du deinen Lehrlingen nur den Schein bei, nicht die Sache selbst“ (a.a.O., 275a).

Die an diesen Mythos von Theuth sich anschließenden Textpassagen enthalten in komprimierter Form Platons Kritik an der Schrift. Sein zentraler Einwand gegen die Schrift lautet: letzere sei nur ein „Schattenbild“ der „lebenden und beseelten“ Rede (gemeint ist die mündlich vorgetragene Rede, vgl. a.a.O., 276a), richte sich gleichermaßen an die Verständigen und die Unverständigen (also ohne den individuellen Geisteszustand des Rezipienten zu berücksichtigen) und könne sich, einmal schriftlich verfasst, auch nicht selber gegen eine Kritik zu Hilfe kommen (bedarf also immer der Hilfe des Autors). Platon sieht das Schreiben nur als ein schönes Spiel mit dem Zwecke, einen „Vorrat an Erinnerungen“ für das „vergessliche Alter“ anzulegen. Denn nur der bereits Verstehende weiß mit den unbelebten Buchstaben etwas anzufangen.

Von diesen Textstellen im Phaidros und im 7. Brief ausgehend klagt Giovanni Reale in seinem großen Platonbuch einen Paradigmenwechsel in der Platonforschung ein und verlangt eine gänzlich neue Bewertung der platonischen Schriften, wie sie im Schleiermacher'schen Paradigma des 19. Jahrhunderts zunächst vorgefunden wurde. Für letzteres, das noch von der prinzipiellen Autonomie der platonischen Schriften ausging, waren Platons Hinweise auf die mündliche Tradition und seine Kritik an der Schrift ein harter Brocken. Reale spricht in Anlehnung an die Wissenschaftstheorie Kuhns sogar von einer *Anomalie* im Schleiermacher'schen Paradigma (vgl. z.B. Reale, 1993, S. 72). In einem ähnlichen Sinne argumentiert auch Szlezák: Um an der prinzipiellen Autonomie der platonischen Schriften festhalten zu können, wurde die von Platon gewählte *Dialogform* ins Treffen geführt, die „als einzige Form des Schriftgebrauchs seinen Charakter als Buch überwinde“ (Szlezák, 1993, S. 44). Tatsächlich sind die Dialoge so aufgebaut, dass der Gesprächsführer dazu aufgefordert wird, stets mit neuen und besseren Argumenten seiner eigenen Darlegung zu Hilfe zu kommen. Richtigerweise bemerkt Szlezák hierzu: „Die boetheia-Situation, d.h. die Situation, dass ein Logos einem Angriff ausgesetzt ist und sein Urheber nun aufgefordert ist, ihm zu helfen, ist das zentrale Strukturprinzip der platonischen Dialoge“ (a.a.O., S. 77). Daraus aber ableiten zu wollen, dass die Dialoge *alle* nötigen Interpretationshilfen enthalten, hält Szlezák jedoch für falsch: „Dass im platonischen Dialog ein geschriebener

Logos einem anderen, gleichfalls geschriebenen zu Hilfe kommt, ist in sich widerspruchsfrei und völlig unproblematisch, so lange der Leser unzweideutig erfährt, dass selbstverständlich auch der helfende Logos als geschriebener eine Hilfe braucht, die er sich selbst nicht bringen kann“ (a.a.O., S.77). Nun gilt aber Platons Kritik an der Schrift, wie aus seinem 7. Brief auch klar hervorgeht, für *alle* Schriften – einschließlich seiner eigenen schriftlich verfassten Dialoge. Szlezák stellt daher mit Recht fest: „Platon dachte nie daran, seine gesamte Philosophie der Schrift anzuvertrauen“ (a.a.O., S. 63).

Aufgrund der „Selbstzeugnisse“ des Phaidros und des 7. Briefes, in denen die Autonomie der platonischen Schriften ausdrücklich geleugnet wird und aufgrund der fehlenden Plausibilität des Schleiermacher'schen Paradigmas, das Platons eigene Kritik an seinen Schriften abzuschwächen bemüht ist, bezeichnet Reale die Interpretation des „esoterischen Platons“ als ein neues und alternatives Paradigma der Platonforschung. Dennoch darf man dabei nicht übersehen, dass die Themen der platonischen Prinzipienlehre zumindest in Form von Andeutungen in den platonischen Schriften enthalten sind. Die Motive für Platons Skepsis gegenüber dem Schreiben seien nach Reale nur *pädagogisch-didaktischer* Natur (Reale, 1993, S. 106). Ausdrücklich hält er fest:

„Das Verbot, über gewisse Dinge zu schreiben, hängt bei Platon daher einzig mit einer Theorie des *Lehrens* und *Lernens* zusammen, die einer archaischen Kulturepoche angehört, d.h. mit der radikalen Überzeugung von der kommunikativen Überlegenheit des Mündlichen vor dem Schriftlichen“ (a.a.O., S. 109).

4.8 Platons Kritik an seinem oralen Erbe

Wie sehr Platon tatsächlich noch seinem oralen Erbe verpflichtet bleibt und inwiefern er sich von diesem dennoch deutlich unterscheidet, wird sich noch herausstellen. Im Folgenden gehe ich auf eine gänzlich andere, der Interpretation Reales scheinbar diametral entgegengesetzte Interpretation ein, die in Platon einen Protagonisten der literalen Kulturstufe und scharfen Kritiker oralen Denkens sieht. Ich denke hier an Havelocks Thesen zu Platons Kritik an der oralen Poesie, wie sie vor allem in der *Politeia* zu finden ist. Vergleicht man bestimmte Textpassagen aus Havelocks Buch *Preface to Plato* mit der oben angeführten Bemerkung Reales zu Platons Theorie des Lehrens und Lernens, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als wäre bei beiden Autoren von gänzlich verschiedenen Philosophen die Rede. So schreibt etwa Havelock: „For Plato, reality is rational, scientific and logical, or it is nothing“ (Havelock, 1963, S. 25). Platon wird als Vertreter eines aufgeklärten Rationalismus interpretiert, der sich gerade von der archaischen Kulturepoche der

oralen Poesie absetzen wollte. Dies zeigt sich deutlich an den folgenden beiden Anmerkungen Havelocks:

„If we are correct, what Plato is pleading for could be shortly put as the invention of an abstract language of descriptive science to replace a concrete language of oral memory“ (a.a.O., S. 236).

„Whenever the epistemology of Plato’s own system is in question he feels compelled to define it in contrast to the psychology and the language employed in the poetic performance. We have added, what he does not explicitly reveal, that this habit and this language had been required by the conditions of oral memorisation and preservation of the group experience“ (a.a.O., S. 245).

Tatsächlich kritisiert Platon in der *Politeia* die Poesie, selbst der große Homer bleibt nicht unverschont (so z.B. *Politeia*, 599d). Große Teile der *Politeia* sind der Kritik an der Dichtkunst gewidmet. Havelock ist sich dessen bewusst, dass seine Darstellung von Platons Kritik an der Poesie als eine Kritik an den Usancen einer mündlich vorgetragenen Dichtkunst eine Interpretation darstellt. Ausdrücklich vermerkt er: „Is Plato ever prepared to identify poetry as essentially a system of narrative syntax? Not very explicitly, it must be admitted“ (Havelock, 1963, S. 236). Darüber hinaus spricht Platon selbst von Homer als einem Verfasser *schriftlicher* Werke (so z.B. im Dialog *Phaidros* 278c).

Havelock hält dem entgegen, dass selbst die Verfasser schriftlicher Werke ausschließlich für ein *mündliches* Publikum, also für Analphabeten, geschrieben haben. Man beachte die folgenden beiden Zitate:

„As for the poet, he can write for his own benefit and thereby can acquire increased compositional skill, but he composes for a public who he knows will not read what he is composing but will listen to it“ (Havelock, 1963, S. 39). Dies liegt daran, dass die Schrift noch vor Platon keine allgemein zugängliche Kulturtechnik war, sondern eben nur von wenigen beherrscht wurde. Noch deutlicher formuliert Havelock diesen Umstand an der folgenden Stelle:

„It is certain that all his [gemeint ist hier Homer; meine Anmerkung] poet successors were writers. But it is equally certain that they always wrote for recitation and for listeners. They composed it can be said under audience control“ (a.a.O., S. 46).

Die eigentliche Begründung, warum sich Platons Kritik an der Dichtkunst gegen die Gepflogenheiten einer oralen Kultur richtet, ist äußerst komplex und wird von Havelock in seinem Buch *Preface to Plato* anhand einer Reihe verschiedenster Beispiele demonstriert, auf die ich hier nicht im Detail eingehen kann. Havelock kommt jedenfalls zu dem Schluss, dass Platon mit seiner Kritik an der Poesie tatsächlich deren oralen Charakter meinte.

Die narrative Struktur der erzählten Geschichten und die emotionale Einbindung des Zuhörers in die Erzählung bringe ein ganz bestimmtes ‚Wissen‘ in

der oralen Kultur hervor. Der Fokus liege auf dem sinnlich Wahrnehmbaren, dem Konkreten, auf der Dramatik des Geschehens. So schreibt etwa Havelock in *Preface to Plato*: „In short, this kind of knowledge which is built up in the tribal memory by the oral poetic process is subject precisely to the three limitations described by Plato as characteristic of ‚opinion‘ (*doxa*). It is a knowledge of ‚happenings‘ (*gignomena*) which are sharply experienced in separate units and so are pluralised (*polla*) rather than being integrated into systems of cause and effect. And these units of experience are visually concrete; they are ‚visibles‘ (*horata*)“ (a.a.O., S. 180).

Die *doxa* wiederum wird, wie Havelock an einer späteren Stelle auch tatsächlich behauptet, auf die Sinneswahrnehmung, die *aisthesis*, reduziert: „... the term *doxa* is replaced by *aisthesis*, in both the singular and plural. This word is usually rendered as ‚perception‘ or ‚sensation‘; we have preferred the translation ‚sensibility‘ to indicate the connection of the word in its original usage with emotional reflex as well as with percipient organ“ (a.a.O., S. 249).

Die Beschränkung auf das augenblicklich gegebene, auf die partikulär vorliegende Erscheinung sei ein Wesensmerkmal der mündlichen Dichtkunst. Als eine bloße Nachahmung der Wirklichkeit sei die Poesie – so heißt es zu Beginn des Buches X der *Politeia* – ein „Verderb für die Seelen der Zuhörer“ (*Politeia*, 595b). Sie verliere sich in der Darstellung des Vielen, stelle ein und dasselbe einmal aus dieser und dann aus einer gänzlich anderen Perspektive dar.

Vergleicht man nun diese Interpretation mit Platons Schriftkritik, so stehen wir dem ersten Anschein nach vor einem Widerspruch. Wie konnte Platon einerseits über die Dichtkunst die Gepflogenheiten des mündlichen Diskurses kritisieren, wenn er zugleich in Zusammenhang mit seiner Schriftkritik dem mündlichen Dialog den Vorzug gibt? Hier müssen wir genauer nachfragen: Welches sind nach der Interpretation von Havelock die hervorstechendsten Merkmale dieses neuen Denkens, wie es Platon vertritt, und inwiefern wird dieses Denken tatsächlich durch den Umstand befördert, dass Platon im Vergleich zu seinen Vorgängern erstmals im großen Umfang von der Schrift Gebrauch macht? Havelock zählt zu diesen Merkmalen hauptsächlich die folgenden: „the separation of the knower from the known“ (vgl. Havelock, 1963, S. 197ff.), „a discourse of ‚becoming““ wird ersetzt durch einen „discourse of ‚being““ (a.a.O., S. 182, 219 und 230), die Betrachtung einzelner Gegenstandsbereiche (beispielsweise die Gerechtigkeit) in „isolation“ (a.a.O., S. 217), also als Dinge „in itself“ (a.a.O., S. 217), diese Dinge wiederum als Eine (im Unterschied zu den Mannigfaltigkeiten der Erscheinungswelt; vgl. a.a.O., S. 218) und schließlich die Ablösung der sichtbaren Erscheinungswelt durch die unsichtbaren Ideen („the unseen“; vgl. a.a.O., S. 219). Kurz und gut: Havelock sieht die radikale, durch den Schreibprozess beförderte Wende im platonischen Denken darin, dass dieses

Denken gegenüber den narrativen Mythologemen seiner Vorgänger eine *abstrakte, begriffliche* und *rationale* Gestalt annimmt.

Hier müssen wir jedoch genauer nachfragen: Selbst wenn Havelock mit seiner Interpretation recht behalten sollte, der zufolge Platons Kritik an der mündlich vorgetragenen Dichtkunst eine Kritik an einem Denken sei, das ausschließlich der sinnlichen Wahrnehmung verpflichtet ist, so stellt sich dennoch die Frage, welche Alternative er mit seinem eigenen philosophischen Entwurf andenkt. Will Platon wirklich dem abstrakten, rationalen Denken den Weg ebnen oder ist am Ende sein Ziel doch ein ganz anderes? Bereits im Phaidros unterscheidet Platon zwei Denkstile: auf der einen Seite steht die „Ver-nünftelei“ (Phaidros, 245c), deren Kunstfertigkeit sich auf das Hantieren mit Buchstaben beschränkt, ohne dabei zu deren eigentlichem Sinn vorzudringen, und auf der anderen Seite der „Weise“ (ebda), der bei seinen Überlegungen von einem authentischen Verständnis geleitet ist.

Was mit diesem zweiten Denkstil gemeint sein könnte, zeigt Platon unter anderem im Liniengleichnis der Politeia. Er unterscheidet dort (Politeia, 509c ff) zunächst das Sichtbare (also den Bereich der Sinneswahrnehmung) vom Denkbaren (der Erkenntnis der Ideen). Zum ersteren bemerkt Havelock: „Below it lies the area of the visible, which is really not a physical location as we are tempted to think from the vividness of Plato’s language, but a level of human experience where the sensual consciousness absorbs the concrete panorama of things ‚as they seem‘, performing their endless narrative of birth and death, action and passion“ (Havelock, 1963, S. 229).

Was ist jedoch näherhin betrachtet unter dem Bereich des Denkbaren zu verstehen? Havelock kommentiert den Unterschied zur sichtbaren Erscheinungswelt wie folgt: „It lies in the crucial distinction between the average experience of average men and a knowledge of the forms; between the kind of mind which accepts and absorbs the passing show uncritically, and the intelligence which has been trained to grasp formulas and categories which lie behind the panorama of experience“ (a.a.O., S. 205).

Nun untergliedert jedoch Platon den Bereich des Denkbaren wiederum in zwei weitere Abschnitte. Wer die Gegenstände nur mit dem „Verstand“ betrachtet (Politeia, 511c und d), geht von bestimmten hypothetischen Annahmen aus, ohne diese ihrerseits jedoch in Frage zu stellen. Als Beispiel für einen derartigen „Zustand der Seele“ (vgl. a.a.O., 511d) führt Platon die Messkunst an, die von bestimmten Axiomen ausgeht, ohne sich über diese Rechenschaft zu geben. Man beachte, dass die gleiche Messkunst im Mythos von Theuth in einem Atemzug mit der Erfindung der Schrift erwähnt wird. Im

Unterschied zur „Verstandesgewissheit“ (a.a.O., 511d) markiert die „Vernunft-einsicht“ (ebda) den oberen Abschnitt des Denkbaren. Es handelt sich hierbei um ein „dialektisches Vermögen“ (a.a.O., 511b), welches es zuallererst ermöglicht zum „Nichtvoraussetzungshaften“ (ebda), also zu den obersten Prinzipien vorzudringen.

Befördert die dialektische Methode im Denken Platons aber tatsächlich das abstrakte Denken, welches ein Markenzeichen des Verstandesvermögens ist? Wird hier nicht von Havelock der für Platon so bedeutsame Unterschied von Verstandesgewissheit und Vernunft-einsicht in die obersten Prinzipien verwischt? In der Tat ist Platons dialektisches Vermögen weit entfernt von der Sinneswahrnehmung (*aisthesis*). Ist es deshalb aber auch ein abstraktes und rationales Denkvermögen?

Unter der „dialektischen Kunst“ (vgl. Phaidros, 276e) versteht Platon die Aufgabe, das „Gerechte, Schöne und Gute“ (also die obersten Prinzipien; vgl. a.a.O., 276c) unmittelbar in die Seele des Lernenden einzupflanzen. Diese Aufgabe ist dem Philosophen – dem Freunde der Weisheit – vorbehalten (vgl. a.a.O., 278d). Bewältigen lässt sich diese Aufgabe wiederum nur dann, wenn der Philosoph von einem göttlichen Eros geleitet ist (der sich, wie im Phaidros dargelegt, deutlich von der bloß sinnlichen Begierde unterscheidet). Alles andere als lediglich abstrakt und rational zu sein, erfordert das dialektische Vermögen stattdessen eine Art des Wahnsinns, der von den Göttern den Menschen verliehen wurde (vgl. a.a.O., 245b und 249d ff).

Wird der Zugang zu dieser höchsten Erkenntnis zuallererst durch einen göttlichen Wahnsinn gewonnen (wie Platon im Phaidros behauptet), so würde dies wiederum bedeuten, dass Platons noch rational interpretierbare Ideenlehre in einer vor- bzw. überrationalen Prinzipienlehre fundiert ist. Das von Havelock unterstellte abstrakte und rationale Denken würde demnach in einer Dimension gründen, die jede Rationalität transzendiert.

Damit komme ich zu einem vorläufigen wichtigen Zwischenergebnis. Wenn Platon *einerseits* über die Gepflogenheiten der oralen Poesie die Sinneswahrnehmung (*aisthesis*) kritisiert (wie von Havelock herausgearbeitet) und *andererseits* über die Schrift die Verstandesgewissheit (wie dies klar aus seiner Schriftkritik hervorgeht), so haben wir es hier mit keinem Widerspruch zu tun.

Es handelt sich um keinen Widerspruch, da das platonische Denken in seinem Kern nicht bei der Sinneswahrnehmung als Quelle philosophischer Einsichten ansetzt, aber auch nicht abstrakt, rational und begrifflich zu fassen ist. Was ist es aber dann? Betrachten wir dazu etwas näher die folgenden Dialoge: Sophistes, Parmenides und Symposion.

4.9 Sophistes

In einem der Spätdialoge, dem *Sophistes*, unternimmt Platon den Versuch, den Philosophen vom Sophisten abzugrenzen. Gesprächsführer ist ein Fremder aus Elea, der Heimatstadt des Parmenides. Die Bestimmung des Sophisten erweist sich im Fortlauf des Dialoges allerdings als alles andere denn leicht. Um ein dafür geeignetes Verfahren zu finden, wird diese schwierige Aufgabe zunächst an einem einfachen und überschaubaren Beispiel eingeübt, nämlich an der Bestimmung des Angelfischers. Zu dessen Bestimmung wird die *dihairetische* Methode verwendet. Dabei wird zunächst die Angelfischerei als eine Kunst im weitesten Sinne des Wortes angesehen und von diesem allgemeinsten Begriff ausgehend werden in einem fortschreitenden iterativen Verfahren jeweils zwei Unterarten ausgesondert, bis dann am Ende nur noch der Angelfischer übrigbleibt. Dieses Verfahren wird dann auf den Sophisten übertragen. Durch verschiedene Kriterien der begrifflichen Aufspaltung der sophistischen Streitkunst lassen sich demnach verschiedene Bestimmungen des Sophisten gewinnen (so sei der Sophist etwa ein Jäger zu Lande auf der Jagd nach reichen Jünglingen oder ein Krämer in der Stadt, der mit Kenntnissen in der Tugend handelt, und schließlich ein Beherrscher des Streitgesprächs zum Zwecke der Geldgewinnung; vgl. *Sophistes*, 221d–226a).

Am Ende stellt sich allerdings heraus, dass das streitkünstlerische Vermögen der Sophisten sich nur den Anschein gibt, über alles Bescheid zu wissen, ohne aber tatsächlich weise zu sein: „Eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit besitzend zeigt sich der Sophist“ (a.a.O., 233c).

Aber gerade diese letzte Bestimmung des Sophisten erweist sich in diesem Dialog als die größte Schwierigkeit. Als falsch gelte nämlich eine solche Rede, „welche sagt, das Seiende sei nicht, und welche sagt, das Nichtseiende sei“ (a.a.O., 241a).

Eine solche Rede sei, glaubt man jedenfalls Parmenides, der von Platon als Prototyp der wahren philosophischen Rede dargestellt wird, unmöglich. Wörtlich zitiert Platon einen Spruch des Parmenides, welcher besagt: „Nimmer vermöchtest du ja zu verstehen, Nichtseiendes sei, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele“ (a.a.O., 237a).

Interpretiert man nun das Denken des Parmenides als ein Bemühen, das Bewusstsein der Griechen im Zeitalter der Oralität auf einen wesentlichen Punkt zu bringen, so konzentriert sich seine Kernaussage auf die innere Zusammengehörigkeit von *noein* und *einai*. Partizipation, die Verschmelzung von Wissendem und Gewusstem, wird im Fragment 8 klar zum Ausdruck gebracht: „Dasselbe aber ist Erkennen und das, woraufhin Erkenntnis ist“ (Parmenides, 1974, S. 31). Das Selbst tritt noch nicht gegenüber einer von ihm

unabhängigen Natur als kritische Instanz in Erscheinung. Alles, was erkannt werden kann, ist auch notwendigerweise wahr. Das Falsche lässt sich weder erkennen noch beschreiben. Erst in dem Augenblick, in dem der Mensch den Unterschied erfasst zwischen seiner Wahrnehmung und dem, was über diese Wahrnehmung wahrgenommen wird, kann er durch diese Unterscheidung feststellen, dass seine Wahrnehmung auch fehlgehen kann. Aufgrund der von Parmenides unterstellten Gleichung von Denken und Sein kann er von dieser Annahme ausgehend immer nur sagen, dass Seiendes ist, niemals aber, dass es nicht sei. Parmenides ist aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen – der Verschmelzung des Denkens mit dem von ihm Gedachten – dazu gezwungen, *immer die Wahrheit* zu sagen (vgl. Sophistes, 260c).

Immer dazu verurteilt die Wahrheit zu sagen, hat Parmenides keine argumentativen Mittel zur Hand, um seine Wahrheit gegenüber dem Sophisten verteidigen zu können. Dazu müsste er nämlich in der Lage sein, den Unterschied von Denken und Sein, von (subjektiver) Wahrnehmung und objektiv Wahrgenommenem denken zu können. Parmenides, gedacht als wahrer Philosoph, *müsste zumindest ein Stück weit die Art des Sophisten annehmen*, um sich gegen diesen überhaupt verteidigen zu können.

So meint Platon auch, der Philosoph ließe sich wegen der „Helligkeit der Gegend“ schwer erkennen, der Sophist dahingegen wegen der „Dunkelheit des Nichtseienden“ (254a). Der Satz des Parmenides muss daher einer neuerlichen Überprüfung unterzogen werden. Um ihn nämlich überhaupt verteidigen zu können, müsse gezeigt werden, dass „das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist“ (a.a.O., 241d).

Ordnet man die Vorstellungswelt des historischen Parmenides, seine Gleichsetzung von Denken und Sein, jener archaischen Kulturstufe zu, die Havelock als Zeitalter der Oralität beschrieben hat und in der der Mensch und seine Umwelt noch eine unauflösliche Einheit bilden, und deutet man andererseits das begriffliche und rationale Denken der Sophistik als eine Folgeerscheinung der zunehmenden Literalisierung der Griechen, so lässt sich sagen: Die über die Sophistik zuallererst geschaffene kritische Distanz des Menschen zu seiner Umwelt (und damit auch die Literalisierung der Griechen) war ein heilsamer Prozess. Auf dem Wege der Abspaltung des Denkens vom Gedachten hat die archaische Verschmelzung von Mensch und Welt, wie sie noch im Zeitalter der Oralität vorherrschte, zwar ihre Unschuld verloren, konnte aber nunmehr zuallererst als Problem artikuliert werden. Erst jetzt entstand das Bedürfnis, die durch die Literalisierung geschlagene Wunde der Entfremdung wiederum rückgängig zu machen. Dieser Grundgedanke weist gewisse Parallelen zu jenem totalen Bedeutungsverlust auf, wie wir ihn in Zusammenhang mit der Stimmung der Angst bei Heidegger beschrieben haben: erst in den Brüchen

unseres praktischen Besorgens zeigt sich unsere primordiale Vertrautheit mit Welt.

Bei Platon stellt sich aber nunmehr die Frage, wo denn eigentlich der Philosoph zu verorten ist. Die Bestimmung des Sophisten kennen wir bereits: nämlich statt der Wahrheit den Schein und die falsche Rede zu verbreiten, also zu sagen, dass Seiendes nicht ist bzw. zu sagen, dass Nichtseiendes ist. Wie ist es aber im Lichte dieser Überlegungen um die wahre Rede, die ja Ziel und Aufgabe des Philosophen ist, bestellt? Die Wahrheit des Parmenides hat sich im Sophistes als unsagbar erwiesen. Nicht die „Wahrheit“ des historischen Parmenides, aber auch nicht die Verbreitung der falschen Rede, wie dies dem Sophisten eigen ist, kann Aufgabe der Philosophie sein – jedenfalls jener Philosophie, die Platon im Blick hat.

Für den Philosophen muss Platon eine Mitte finden zwischen einer Rede, die durch ein einseitiges und ausschließliches Festhalten an einer Verschmelzung von *noein* und *einai* eine derartige Identität argumentativ gar nicht verteidigen kann, und einer völligen Dissoziation des Wissens vom Gewussten, bei der *noein* und *einai* wie durch einen unüberbrückbaren Abgrund voneinander getrennt werden und wo sich die Frage stellt, wie der Mensch ein dergestalt von ihm abgetrenntes Seiendes überhaupt jemals erkennen könne. Einen solchen Mittelweg kann nur in einer Aussöhnung von Parmenides und den Sophisten, einer Aussöhnung von Oralität und Literalität gefunden werden. Es war der Dialog Parmenides, in dem Platon in einer dialektischen Übung einen solchen Versuch unternommen hat.

4.10 Parmenides

Der Dialog beginnt mit einer Lesung des Zenon, dem Lieblingsschüler des Parmenides. In seiner Argumentation beschreitet Zenon im Unterschied zu seinem Lehrmeister jedoch einen etwas anderen Weg. Zenon bemüht sich um ein apagogisches Beweisverfahren. Er geht zunächst von der Annahme aus, das Seiende sei Vieles. Dies geschieht allerdings in der Absicht, die Nichtexistenz des Vielen beweisen zu können. Fiktive Teilnehmer an dieser Lesung sind neben Zenon Parmenides selbst sowie (unter anderen) auch Sokrates und Aristoteles, was freilich historisch betrachtet unmöglich ist. Mit dieser Zusammenstellung geht es Platon wohl eher um die Gegenüberstellung verschiedener philosophischer Denkansätze und eben nicht um bestimmte Personen. Dabei wird ausdrücklich erwähnt, dass Sokrates noch sehr jung gewesen wäre (Parmenides, 127c). Seine Philosophie sei noch nicht zur vollen Reife gekommen: „Du bist eben noch jung, o Sokrates, habe Parmenides gesagt, und noch hat die Philosophie dich nicht so ergriffen, wie ich glaube, dass sie

dich noch ergreifen wird, wenn du nichts von diesen Dingen mehr gering achten wirst“ (a.a.O., 130e).

Es ist Sokrates, dem in diesem Dialog die Aufgabe zukommt, Platons eigene Ideenlehre in die Diskussion einzubringen. Der Hinweis auf das jugendliche Alter des Sokrates zeigt, dass Platons eigene Ideenlehre ins Blickfeld der Kritik seitens des Parmenides rückt und letztere somit vor dem Hintergrund des Einheits-Vielheits-Problems grundsätzlich hinterfragt wird.

Zenon argumentiert in seiner Widerlegung der Existenz des Vielen folgendermaßen. Wäre das Seiende Vieles, so müsste es zugleich ähnlich und unähnlich sein. Nun sei dies jedoch ein Ding der Unmöglichkeit: weder könne das Unähnliche zugleich ähnlich sein noch das Ähnliche zugleich unähnlich (vgl. a.a.O., 127e). Sokrates versucht die Paradoxie Zenons durch den Rekurs auf die Ideenlehre zu entkräften. Dinge können aneinander entgegengesetzten Ideen *teilhaben*, ohne dass deshalb diese Ideen selbst einander widersprechen müssen (so könne ein Mensch in einer Hinsicht eins sein, in einer anderen Hinsicht hingegen vieles). Nun ist dieser platonische Teilhabegedanke ein zentrales Element der platonischen Ideenlehre, zumal es gerade dieser Gedanke ist, der zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt vermitteln soll. Aber ausgerechnet im Zusammenhang mit diesem von Sokrates vorgebrachten Vorschlag zur Lösung von Zenons Paradoxien findet sich jene bereits weiter oben zitierte Bemerkung des Parmenides, welche dem Sokrates eine gewisse Unerfahrenheit im philosophischen Denken attestiert.

Die über die Ideenlehre scheinbar gewonnene Aussöhnung der sinnlichen und der intelligiblen Welt hängt nämlich so lange in der Luft, als der für die Ideenlehre grundlegende Teilhabegedanke nicht einer genauen kritischen Überprüfung standhält. Parmenides bringt in Zusammenhang mit dieser Überprüfung verschiedene Einwände gegen den Teilhabegedanken vor (vgl. a.a.O., 131a–136e).

Im ersten Einwand wird eine naiv vergegenständlichende Interpretation des Teilhabegedankens erwogen und anschließend allerdings gleich wieder verworfen. Deutet man etwa eine Idee nach der Art einer Segelplane, an der verschiedene Dinge dadurch partizipieren, dass sie von verschiedenen Teilen dieser Plane überdeckt wären, dann wäre eine Idee zerlegbar in verschiedene Teile (a.a.O., 131b und c).

Nachdem sich die gegenständliche Deutung des Teilhabegedankens als unhaltbar erwiesen hat, versucht es Sokrates mit einer nominalistischen Deutung:

„Aber, o Parmenides, habe Sokrates gesagt, ob nicht etwa jeder von diesen Begriffen nur ein Gedanke ist, welchem nicht gebührt, irgendwo anders zu sein als in den Seelen. Denn so wäre doch jeder eines, und es würde ihnen nicht mehr das begegnen, was eben gesagt worden ist“ (a.a.O., 132b). Aber auch die

Vorstellung der Ideen als Gedanken (noemata) in der Seele wird von Parmenides verworfen. Wie können nämlich die Dinge an Gedanken als ihren Urbildern teilhaben, ohne sich dabei selbst in Gedanken aufzulösen (vgl. a.a.O., 132c)?

Versucht man nach diesem Scheitern der nominalistischen Deutung des Teilhabegedankens die Ideen an Stelle bloßer Gedanken in unserer Seele als real existierende Urbilder zu interpretieren, so ergeben sich daraus aber neuerliche Schwierigkeiten. Sind, so lauten jedenfalls die Einwände des Parmenides (133a–135c), nach dieser neuerlichen Interpretation am Ende Sinnenwelt und Ideenwelt nicht zwei strikt getrennte Seinsbereiche? Als Folge einer solchen radikalen Trennung (chorismos) würden die Ideen selber für uns Menschen unerkennbar (a.a.O., 135a).

Nach dieser fundamentalen Kritik an Platons Ideenlehre bemerkt Parmenides abschließend: „Allzu früh eben ..., ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen, was schön ist und gerecht und gut, und so jeden andern Begriff“ (a.a.O., 135c).

An die kritischen Bemerkungen zum Teilhabegedanken schließt sich allerdings im anschließenden Teil des Dialogs Parmenides keine positive Interpretation an, die diese Kritik auf irgendeine Weise entkräften kann. Stattdessen enthält der anschließende Teil eine dialektische Übung zur Einheits-Vielheits-Problematik. Diese Vorgangsweise zeigt aber auch, dass es nicht möglich ist, wie von Sokrates vorgeschlagen, das Einheits-Vielheits-Problem über den Teilhabegedanken zu erklären, sondern das Umgekehrte ist der Fall. Sokrates' Vorschlag, dass das Seiende zugleich Vieles sein könne, da es am Einen nur teilhat (ohne das Eine selbst zu sein), ist nur die halbe Wahrheit. Seiendes kann am Einen nur teilhaben, wenn es grundsätzlich neben dem Einen ein Anderes, eine Vielheit gibt.

Und genau dieser Frage wird von Parmenides in einer längeren dialektischen Übung nachgegangen. Bezeichnend sind die Worte Zenons, mit denen er die Übung des Parmenides einleitet. Zenon legt besonderen Wert darauf, dass die Rede des Parmenides nur in dem kleinen Kreis der Anwesenden vorgetragen wird. Wir begegnen hier einem ähnlichen Argument, wie wir es bereits im Phaidros und im Siebten Brief angetroffen haben. Die Menge ist der falsche Adressat für philosophische Betrachtungen. Sie wisse nämlich nicht, dass „ohne so das ganze Gebiet durchzugehen und zu umwandeln, es nicht möglich ist, die Wahrheit treffend richtige Einsicht wirklich zu erlangen“ (a.a.O., 136e).

Die dialektische Übung teilt sich in mehrere Durchgänge. Gefragt wird zunächst, was es bedeute, wenn *Eines* ist in Bezug auf sich selbst.³⁰ Bereits in

30 Danach wird gefragt, was diese Voraussetzung für die Anderen – das Gegenüber des Eins – bedeute. Und schließlich wird noch gefragt, was daraus folge, wenn Eines nicht ist.

der ersten Voraussetzung – wenn Eins ist – erhalten wir einen entscheidenden Hinweis darauf, wie es nun um das Verhältnis des Einen und der Vielheit bestellt ist. Platon erörtert diese erste Voraussetzung in zwei verschiedenen Betonungen, wobei sich jedoch beide als philosophische Sackgassen herausstellen.

Liegt die Betonung auf dem Eins (wenn *Eins* ist), konzentriert sich die Untersuchung also auf die vom historischen Parmenides angenommene qualitative Ureinheit alles Seienden, so zeigt sich: Eine derartige Ureinheit hat keine Teile, hat keinen Anfang und kein Ende, entsteht weder noch vergeht und es gibt für sie auch keine Bezeichnung und keine Erkenntnis. Als Erkanntes wäre das parmenideische Eins Erkenntnisobjekt eines erkennenden Subjekts, was aber – ich erinnere an ähnlich lautende Überlegungen im Sophistes – bereits eine Differenz in die Selbigkeit von Denken und Sein hineinbringen würde. Kurz und gut: das parmenideische Eins könnte, so betrachtet, überhaupt kein Sein haben (vgl. a.a.O., 141e).

Nimmt man stattdessen an, dass das parmenideische Eins *ist* (liegt die Betonung also auf dem Sein des Einen), so kommt dem Eins all dies zu, was ihm während des ersten Durchgangs verweigert wurde. Es habe Teile, habe ein Anfang und ein Ende, entstehe und vergehe und es könnte benannt und erkannt werden (a.a.O., 142b–155e).

Teile des seienden Eins sind jedoch Viele (a.a.O., 144e) und eben nicht mehr das ungeteilte Eins des historischen Parmenides. Muss sich am Ende das ursprünglich ungeteilte parmenideische Ureine in verschiedene Momente aufspalten, um überhaupt als solches erkannt werden zu können? Wie kommt, anders gefragt, die Differenz in die Identität, ohne dabei aber letztere zu zerstören? Diese Frage bringt Platon dazu, seine erste Voraussetzung – Wenn Eins ist – in einem dritten und, wie ich glaube, entscheidenden Anlauf neuerlich zu überdenken.

In dieser dritten dialektischen Übung liegt die Betonung sowohl auf dem Einen als auch auf dem Sein des Einen, gefragt wird also, was sich daraus ergäbe, wenn *Eins ist*. Platon versucht hier jenen Augenblick (das *exaiphnes*) festzuhalten, in dem das Eine in die Vielheit umschlägt. Es ist dies jener Kippunkt, jener Moment des Übergangs, in dem das Eine weder ist noch nicht ist. Es ist dies der Augenblick, in dem das ewig sich gleichbleibende Eine begonnen hat zu erscheinen, ohne tatsächlich zu beginnen.

Nach der Darstellung und Interpretation dieser zutiefst spekulativen Überlegungen Platons sollten wir uns allerdings wieder darauf zurückbesinnen,

Auch die letzte Frage untergliedert sich in zwei Varianten: was nämlich das Nicht-Eins für sich selbst und was es für die Anderen bedeute.

was der eigentliche Ausgangspunkt all dieser Fragen war. Ausgangspunkt war die Gegenüberstellung zweier verschiedener Platondeutungen: auf der einen Seite Platons esoterische Lehre, die sich einer Verschriftlichung entzieht, und auf der anderen Seite seine Kritik an den Gepflogenheiten der oralen Poesie. Dabei wurde vermutet, dass sich Platons genuines Anliegen weder ausschließlich in einem durch die Schrift beförderten Rationalismus noch umgekehrt in einer durch seine Schriftkritik motivierten Rückwendung zu einem archaischen Denken verorten lässt.

Versteht man unter diesem archaischen Denken eine distanzlose Verschmelzung des Menschen mit dem von ihm bewohnten Kosmos, so distanziiert sich Platon gerade in seinen Spätdialogen Parmenides und Sophistes deutlich von einer solchen Vorstellung. Denn es ist eben gerade jene durch die Sophistik geschaffene Differenz zur archaischen Auffassung eines Parmenides, in der dessen Thesen zuallererst verteidigt, ja überhaupt erst artikuliert werden können. Die Sophistik ist nicht Selbstzweck. Platon ist weder Sophist noch Rationalist. Die Sophistik ist nur eine – allerdings unumgängliche – Entäußerungs- bzw. Entfremdungsform der parmenideischen Lehre. Platons zentrales Anliegen besteht darin, diese Entäußerung nun nicht als bereits vollzogenes und fertiges Resultat zu betrachten, sondern jenen Augenblick festhalten zu wollen, in dem die Identität in die Differenz umschlägt.

Wenn nun aber der Beschreibung dieses Augenblicks des Umschlags der Einheit in die Vielheit die ganze Anstrengung platonischen Denkens gilt und diese Anstrengung durch die begriffliche Analyse der Sophisten nicht, wie Platon jedenfalls glaubt, geleistet werden kann, so stellt sich die Frage, welches Denkvermögen dafür geeignet ist. Kurz gesagt: Welche Konsequenzen zieht das *exaiphnes* für das philosophische Denken nach sich? Einen Hinweis hierfür haben wir bereits in der Politeia vorgefunden, in der die Vernunftseinsicht vom Verstand abgegrenzt wurde. Für weitere Hinweise sind wir auf Textstellen angewiesen, in denen Platon sich ausdrücklich mit der Rolle des Philosophen auseinandersetzt.

4.11 Symposion

Von besonderem Interesse in diesem Zusammenhang ist das Symposion. In diesem Dialog wird die (bereits im Phaidros angesprochene) Frage nach der angemessenen Liebe aufgegriffen und vertieft. Tatsächlich ist Phaidros selbst einer der Protagonisten des Symposion und hält dort eine eigene Rede. Beschränkt sich der Dialog Phaidros jedoch auf die Suche nach der wahren zwischenmenschlichen Liebe, geht es im Symposion vielmehr um eine

Bestimmung des göttlichen Eros selbst. Dies erfolgt in Gestalt mehrerer Reden, wobei die Rede des Phaidros den Auftakt bildet.

Letzterer lobt unter Berufung auf historische Quellen, namentlich werden Hesiod und Parmenides erwähnt, den Eros als einen der ältesten Götter und Urheber der „größten Güter“ (Symposion, 178c). Diese pauschale Wertschätzung des Eros wird in der anschließenden Rede des Pausanias (a.a.O., 180c–185c) relativiert. Letzterer unterscheidet zwei verschiedene Arten der Liebe. Während die gemeine Liebe nur auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse erpicht ist (a.a.O., 181b), neige sich die himmlische Liebe dem „von Natur Stärkeren und mehr Vernunft in sich Habenden“ (a.a.O., 181c) zu. Mit dieser Unterscheidung knüpft Platon an einen bereits im Dialog Phaidros dargelegten Gedankengang an. Denn bereits dort wird zwischen der triebhaften Begierde und einer göttlichen Form der Liebe unterschieden.

Die Reden des Phaidros und des Pausanias beschränken sich jedoch auf eine Beschreibung der Folgen, die der göttliche Eros für die zwischenmenschliche Liebe hat, und verfehlen daher auch das erklärte Ziel des Symposions, den Eros selbst darzustellen. Dies gilt gleichermaßen für die unmittelbar an Pausanias sich anschließenden Reden des Eryximachos (dieser überträgt als Arzt die von Pausanias vorgenommene Zweiteilung des Eros auf alle Geschöpfe in der Natur) und des Aristophanes, auf die ich hier nicht detailliert eingehen werde. Zur Rede des Aristophanes, eines Komödiendichters der Antike, sei nur die folgende – im Volksmund oft kolportierte – Anekdote angemerkt. Nach dieser Anekdote entstünden die Geschlechter durch die Zerschneidung der ursprünglich androgynen Natur des Menschen in zwei Hälften. Die Liebe erklärt sich Aristophanes als den Versuch „die ursprüngliche Natur wiederherzustellen“ und aus zweien wiederum eins zu machen (vgl. a.a.O., 191d).

Aber auch diese Erklärung beschreibt den Eros nur im Hinblick auf das konkret Menschliche in seiner psychologischen und soziologischen Dimension. Erst Agathon greift in seiner Lobrede über den Eros diese Kritik explizit mit den folgenden Worten auf:

„Denn alle, welche bis jetzt gesprochen haben, schienen mir nicht den Gott zu loben, sondern die Menschen selig zu preisen um das Gute, dessen Urheber ihnen der Gott ist; was für einer er aber selbst ist, der ihnen dies alles gewährt hat, das hat keiner gesagt“ (a.a.O., 194e).

Agathons Rede ist allerdings nur als Vorlage gedacht, an deren kritischer Abarbeitung die Rede des Sokrates, das eigentliche Kernstück des Symposions, vorbereitet wird. In einem ersten Anlauf lobt Sokrates den von Agathon eingeschlagenen Weg, den Eros selbst darzustellen und erst im Nachhinein seine Werke (vgl. a.a.O., 199c). Zweifel hegt Sokrates allerdings an der Angemessenheit der Darstellung Agathons. Sein Einwand lautet: Wenn die Liebe

das Schöne begehrt, so wäre sie des Schönen bedürftig. Etwas bedürftig zu sein impliziert jedoch es selbst nicht zu haben. Ja mehr noch gilt: „Wenn also Eros des Schönen bedürftig ist und das Gute schön ist, so wäre er ja auch des Guten bedürftig?“ (a.a.O., 201c)

Wie ist es unter solchen Voraussetzungen um die Göttlichkeit des Eros bestellt? Dessen wahres Wesen wird dann nicht von Sokrates selbst enthüllt, sondern in eine Rede von Diotima, einer Wahrsagerin aus Mantinea, verpackt. Diotima habe Sokrates in Liebesdingen unterrichtet. Dieser Umstand ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. So handelt es sich bei Diotima um die einzige Frau, die in den platonischen Dialogen als Hauptrednerin in Erscheinung tritt. Diotimas Rolle im Symposion entspricht jener Rolle, die gewöhnlich Sokrates selbst in den Dialogen einnimmt. Sie selbst ist es, die Sokrates wie einen Schüler ausfragt und die seine Antworten kritisch zurechtrückt. Dabei stellt sich heraus: Eros, des Guten und des Schönen bedürftig, ist selbst weder gut noch schön, ohne deshalb jedoch schlecht und hässlich zu sein. In der Mitte stehend zwischen dem Guten und dem Schlechten, dem Schönen und dem Hässlichen sei Eros weder ein Gott noch ein Sterblicher. Als ein solches Zwischenwesen sei er von *dämonischer Herkunft*. Die Aufgabe des Dämonischen sei es, zwischen den Menschen und den Göttern zu vermitteln. Für die Beschreibung jener dem Eros zugeschriebenen Attribute wird die griechische Mythologie zu Rate gezogen. Eros sei das Kind von Penia, die den Gott Poros anlässlich einer Feier zur Geburt von Aphrodite verführt habe. Während Poros in der griechischen Mythologie das Sinnbild darstellt für Macht, Reichtum, Fülle und Möglichkeiten, verkörpert Penia den Mangel und die Armut. Eros, stets zwischen den beiden Elternteilen pendelnd, sei durch ein andauerndes Streben nach dem Guten und dem Schönen ausgezeichnet, ohne dieses aber jemals endgültig erreichen zu können. Eros verkörpert daher auch das Wesen philosophischen Gebarens (vgl. a.a.O., 203d). Philosophieren könne nur derjenige, der in der Mitte stehe zwischen den Göttern und den Menschen, zwischen Weisheit und Unverstand.

„Kein Gott philosophiert oder begehrt, weise zu werden, sondern er ist es, noch auch, wenn sonst jemand weise ist, philosophiert dieser. Ebenso wenig philosophieren auch die Unverständigen oder bestreben sich, weise zu werden“ (a.a.O., 204a). Nur auf dem Wege zur Weisheit, „ohne Behausung“ zu sein (a.a.O., 203d) – man denke an Heideggers *Unheimlichkeit*, wie sie dem Menschen in der Stimmung der Angst begegnet – vermag der dämonische Eros zuallererst seine Wirksamkeit zu entfalten. Verstehen wir unter der Schrift jenes operative Vehikel, das die Trennung von Wissendem und Gewusstem bei den Griechen befördert hat, dann war es auch die Schrift, die die Vertreibung aus dem paradiesischen Urzustand des oralen Zeitalters, in dem sich Denken

und Sein noch zu einer Einheit zusammenfügten, zu verantworten hatte. Begreift man schlussendlich jenes Erwachen des Menschen gleich am Beginn der Literalisierung der Griechen als einen Prozess der Entheimatung, so ist es diese Entheimatung, die ihn zuallererst dazu veranlasst, sich auf die Suche zu begeben nach dem vormals verlorenen gegangenen Paradies.

Mit dieser letzten Bemerkung können wir den Faden wieder aufgreifen, den wir zuletzt bei der Interpretation des platonischen *exaiphnes* verfolgt haben. Dort stellte sich am Schluss die Frage, welches Denkvermögen der Beschreibung jenes Umschlags der parmenideischen Ureinheit in die Vielheit des Begriffs angemessen sei. Bei der Behandlung des platonischen Eros hat sich nunmehr gezeigt: würde der Eros jemals endgültig an sein Ziel kommen, also jenen Urzustand der parmenideischen Verschmelzung von Denken und Sein in der Einheit eines Weltganzen erreichen, so wäre dies zugleich das Ende der Philosophie. Das Dämonische wäre ein Göttliches, in dem alles Verlangen nach Weisheit auf immer gestillt wäre. Eros meint jenes Zwischenstadium des Menschen, in dem er seiner ursprünglichen Behausung im parmenideischen Eins verlustig ging, um aber gerade deshalb im Augenblick dieses Verlusts die Gedankenwelt des Parmenides noch einmal artikulieren zu können.

Derrida oder der entfesselte Eros

Platons Bestimmung des Philosophen als eines Menschen, der heimatlos stets auf der unstillbaren Suche nach Wahrheit ist, wirft jedoch eine grundsätzliche Verständnisfrage auf. Wie ist hier Platon zu interpretieren: versteht er unter dieser Suche lediglich ein Durchgangsstadium auf dem Weg zur göttlichen Einsicht oder ist am Ende gar das Göttliche selbst zuallererst durch dieses Durchgangsstadium konstituiert? Handelt es sich bei dem dämonischen Eros lediglich um ein notwendiges, aber vorübergehendes Übel, das in Kauf genommen werden muss, um das Gute, Gerechte und Schöne *sagen* zu können, oder ist am Ende gar der Weg das eigentliche Ziel? Sofern Platon freilich noch behauptet, kein Gott begehre weise zu sein, sondern er sei es, wäre das Dämonische jedenfalls kein ontologisches Konstituens für das Göttliche. Wie ist jedoch das *exaiphnes* des Parmenides-Dialogs zu interpretieren? Ist der Umschlagplatz des Einen in das Viele der einzige Austragungsort, an dem überhaupt das Eine *sein* kann, oder steht umgekehrt das *exaiphnes* als eine Art methodischer Hilfsgröße in den Diensten des (immer schon existierenden) Einen?

Eine ähnliche Frage lässt sich auch vor dem Hintergrund von Havelocks medientheoretischer Deutung formulieren. Ist der über die Literalisierung der Griechen erfolgende Kulturbruch nur jener historische Augenblick, in dem im Rückblick die bereits vorher stattgefundenene Verschmelzung des oralen Menschen mit seiner Umwelt festgestellt werden konnte, oder ist diese Verschmelzung nur ein theoretisches Konstrukt, eine Illusion, die es historisch nie gegeben hat und die sich erst im Augenblick der Literalisierung eingestellt hat?

Es war schließlich Derrida, der in seiner Auseinandersetzung mit der Schrift – man denke etwa an die Grammatologie – letztere Ansicht vertreten hat. So setze der Wunsch nach einer erfüllten Rede – eines theoretischen Zustands der Menschheit, in der der Mensch immer die Wahrheit sagt (vgl. Derrida, 1994, S. 207) – gerade die Unerfüllbarkeit eben dieses Wunsches voraus (a.a.O., S. 420). Dieser Gedankengang erinnert an Platons Sophistes, demzufolge die Identität von Denken und Sein des Parmenides nur im Gegenentwurf des Sophisten behauptet und gerechtfertigt werden kann. Die Wahrheit des historischen Parmenides lässt sich nämlich nur sagen, indem die falsche Rede zumindest als Möglichkeit eingeräumt wird. So setze jede auch nur angedachte Identität bereits eine Differenz in der Identität voraus. Derrida interpretiert den Wunsch nach einer ultimativen Verschmelzung von Wort

und Gegenstand als Verlangen nach einer gemeinsamen „Präsenz von und mit dem anderen“ (vgl. a.a.O., S. 26) und die Unmöglichkeit der Realisierung dieses Wunsches als *différance*, Aufschub. Es ist jedoch gerade diese Unmöglichkeit seiner Realisierung, die den Wunsch am Leben hält. Wir stehen hier vor dem paradoxen Phänomen, dass Präsenz erst ermöglicht wird im Augenblick ihres Verschwindens: „Ohne diese Möglichkeit der *Differenz würde das Verlangen nach der Präsenz als solcher nicht zum Leben erweckt werden. Gleichzeitig heißt das, dass dieses Verlangen die Bestimmung seiner Unstillbarkeit schon in sich trägt. Die *Differenz bringt hervor, was sie versagt, sie ermöglicht gerade das, was sie unmöglich macht“ (a.a.O., S. 247 f.).

5.1 Urschrift

Was Derrida unter seiner *différance* versteht, wird klarer, wenn wir uns als erste Einstiegshilfe an seiner Darstellung und Kritik der konventionellen Alphabetschrift orientieren. Oberflächlich betrachtet bedient er sich bei seiner Interpretation der Alphabetschrift ähnlicher Argumente wie wir sie bereits bei Havelock vorgefunden haben. So habe zuallererst die über die Schrift erfolgende Technologisierung des Wortes begriffliches (abstraktes) Denken hervorgebracht. Nun ist indes diese Interpretation der Alphabetschrift bei Derrida nur eine Zwischenstation, die es ihrerseits zu destruieren gilt und vor deren Folie sich zuallererst abzeichnet, was er unter der Schrift im eigentlichen Sinne – letztere bezeichnet er als Urschrift (vgl. a.a.O., S. 92, 99, 167, 223) – versteht. Derridas Urschrift geht weit über Havelocks Interpretation der Alphabetschrift hinaus. Handelt es sich bei Havelock bei der Literalisierung der Griechen um eine kulturelle Revolution, die – gebunden an einen bestimmten historischen Zeitraum und an einen bestimmten Ort (das antike Griechenland) – einem unschuldigen Zustand der Menschheit nachfolgt, so wird ein derartiger Ethnozentrismus von Derrida abgelehnt. Statt, wie das beispielsweise bereits bei Platon der Fall ist, die Schrift als eine abgeleitete Form des Sprechens, der natürlichen Stimme aufzufassen, wird in der Grammatologie der Schriftbegriff so weit entgrenzt, bis er sich schlussendlich mit dem ganzen Bereich der Sprache schlechthin deckt. Am Anfang jedes Sprechens (jeder Artikulation) steht bereits ein Schreiben. So heißt es beispielsweise in der Grammatologie: „Die Frage nach dem Ursprung der Schrift und die Frage nach dem Ursprung der Sprache lassen sich nur schwer voneinander trennen“ (a.a.O., S. 51).

Derridas Urschrift wird als allgemeinste Chiffre für Differenz, Artikulation, Entäußerung, Verräumlichung verwendet. Explizit distanziert er sich vom

Ethnozentrismus: „In Wahrheit aber fehlt den sogenannten ‚schriftlosen‘ Völkern immer nur ein ganz bestimmter Schrifttypus“ (a.a.O., S. 148).

Derrida bezeichnet die Reduktion des Schriftphänomens auf die Alphabetschrift auch als vulgäre Schriftauffassung (vgl. a.a.O., S. 99). Letztere gehe noch von einer phonozentrischen Position aus. Dieser Auffassung zufolge sei die Schrift Abbildung einer Abbildung und somit zweitrangig gegenüber dem Sprechen. Dies komme deutlich bei Aristoteles zum Ausdruck: der innere Gedanke (noema) werde zuerst über die Stimme verlautbart. Letztere sei die ursprüngliche Verbindung des Gedankens mit seinem Ausdruck (seiner Verlautbarung). In der Stimme bestehe noch eine enge Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem, von Signifikant und Signifikat (vgl. a.a.O., S. 24). Erst in einem zweiten Schritt werde die Stimme von der Schrift repräsentiert und es komme so zuallererst zu einer Unterbrechung dieses inneren Bunds von Signifikant und Signifikat. Somit sei die Schrift gegenüber der Stimme etwas Äußerliches. Auch bei Platon in der *Politeia* hat die Schrift den Stellenwert eines Schattenbildes zweiter Art, sie sei Nachbildung einer Nachbildung.

Derrida verknüpft seine Kritik am Phonozentrismus mit einer generellen Metaphysikkritik. So werde in der Metaphysik (beginnend mit Platon und Aristoteles) seit je her die Schrift als Prototyp eines ‚uneigentlichen‘ Redens, als Entäußerungsform der gesprochenen Sprache aufgefasst, um vor dieser Negativfolie das Bild einer ursprünglichen Sprache der Authentizität zeichnen zu können. Typisches Beispiel hierfür ist Platons *Phaidros*, in dem die wesentlichen Grundzüge der ‚eigentlichen‘ Rede (die allein direkt auf die Seele des Hörers einwirken kann) vor dem Hintergrund der Schrift entwickelt werden. Das Unternehmen der Metaphysik zeichne sich dadurch aus, dass sie in den Besitz einer reinen Präsenz (eines unmittelbaren Bei-sich-seins), einer verlässlichen Wahrheit gelangen möchte, indem sie die Schrift durchstreicht. Schrift sei für die Metaphysik das Studienobjekt für Entäußerung und Entfremdung *par excellence*. Hinter der vulgären Schriftauffassung, wie sie vom Phonozentrismus vertreten wird, stecke nichts anderes als der Wunsch „nach einem gesprochenen Wort“, das „die Reduktion seiner Differenz“ betreibe (vgl. a.a.O., S. 99).

Nun ist indes, wie Derrida zeigen möchte, dieser Akt des Durchstreichens der Schrift kein bloßes Zwischenstadium auf dem Wege zu einer endgültigen Inbesitznahme einer verlässlichen Wahrheit, sondern die einzig mögliche Perspektive, vor deren Hintergrund sich die Vorstellung einer ursprünglichen Identität abzeichnet. Warum aber ein derart entgrenzter Schriftbegriff zurecht noch als Schrift bezeichnet werden kann, darauf gibt Derrida die folgende Antwort: „Wenn wir also darauf beharren, diese Differenz Schrift zu nennen, so

deshalb, weil die Schrift durch die fortwährende historische Unterdrückung von ihrer Stellung her dazu bestimmt war, die verwerfliche Seite der Differenz darzustellen“ (a.a.O., S. 99).

Da die Metaphysik die utopische Vorstellung von einer ursprünglichen Identität (einer gemeinsamen Präsenz von und mit dem anderen) nur sagen kann, indem sie von der rhetorischen Figur der Verräumlichung (Differenzierung, Entäußerung, Verschriftlichung) Gebrauch macht, ist ihre Methode von einer Art Doppelmoral gekennzeichnet. Was die Metaphysik sagen möchte, ist eine Sache, eine andere dagegen, wie sie es tatsächlich sagt. In ihrer Diktion bedient sie sich jener Ausdrucksmittel der Sprache, die sie gemäß ihrer Intention (Etablierung einer Sprache der ‚ursprünglichen‘ Wahrheit) als bloße Verfallserscheinung und uneigentliche Form des Sprechens (Derrida verwendet in diesem Zusammenhang sogar den Ausdruck „Erniedrigung der Schrift“; vgl. a.a.O., S. 180) darstellen möchte.

5.2 Rousseau

Derrida demonstriert diese zwiespältige Haltung der Metaphysik an zentralen Gedanken von Rousseau, dem er nahezu zwei Drittel seiner Grammatologie widmet. Rousseau verdankt diesen Sonderstatus in der Grammatologie seiner Schriftkritik. Ausdrücklich hebt Derrida hervor: „Innerhalb dieser Epoche der Metaphysik zwischen Descartes und Hegel ist Rousseau der einzige oder der erste, der die Reduktion der Schrift, so wie sie von der ganzen Epoche impliziert war, thematisieren und systematisieren sollte“ (vgl. a.a.O., S. 175).

Die zunehmende Literalisierung der Gesellschaft wird bei Rousseau mit einer Verfalls- und Entartungsgeschichte gleichgesetzt (vgl. a.a.O., S. 341, 347, 417, 438). Dahinter steckt die Vorstellung von einem „natürlichen Ursprung der Gesellschaft“ (a.a.O., S. 486), in dem allein eine authentische Rede möglich gewesen sein soll. Die Natur – als ursprünglich „bei-sich-seiende“ (vgl. a.a.O., S. 249) – werde durch die Kultur (durch die „Katastrophe“ der Schrift, vgl. a.a.O., S. 73) entzweit und entfremdet. Es ist die „gesprochene Fülle“ des Wortes (vgl. a.a.O., S. 462), die allein die geglückte Identität von Signifikant und Signifikat – Rousseaus „Wunsch nach der unmittelbaren Präsenz“ (vgl. a.a.O., S. 409) – noch zu gewährleisten scheint. Die verschiedenen Assoziationsketten, die mit dieser Vorstellung von Authentizität verbunden sind, lassen sich am Beispiel der folgenden, von Derrida hervorgehobenen Gegensatzpaare festmachen:

„Im *Essay sur l'origine des langues* wird die Stimme der Schrift entgegengesetzt wie die Präsenz der Absenz und die Freiheit der Knechtschaft“ (a.a.O.,

S. 288). Die Schrift ist der Beginn der „Versklavung“ eines Volkes (a.a.O., S. 291), sie ist „*erbarmungslos*“ (a.a.O., S. 297), die Stimme dahingegen ist „der Weg der Tugend“ (ebda). Die Schrift ist das „Bedrohliche“ (a.a.O., S. 176), sie ist der „Sündenfall“ (a.a.O., S. 235 und 486). Die Kindheit dagegen ist das „*Nicht-Verhältnis zum Zeichen als solchem*“ (a.a.O., S. 350), der „orale Akzent“ (a.a.O., S. 344) wird der „Verräumlichung, Geometrisierung, Grammatikalisierung, Regularisierung, Vorschrift“ (a.a.O., S. 344f) entgegengesetzt. Will Derrida jenen Zustand beschreiben, der bei Rousseau der Verräumlichung zeitlich vorausgeht, so bedient er sich gerne der Metapher des Schreis.

Mit dem Schrei wird eine Möglichkeit des Sprechens angedacht noch vor der „räumlichen Exteriorität des Signifikanten“ (a.a.O., S. 284). Die Sprache des Schreis sei eine Sprache noch vor ihrer repräsentationalen Umsetzung. Sie sei die erste menschliche Sprache und zugleich die „allgemeinste und kraftvollste“ (vgl. Derrida, a.a.O., S. 404, der hier Rousseau zitiert). Als Sprache vor der *différance* sei sie verwandt mit jener inneren Stimme, die „nie lügen würde“ (a.a.O., S. 207). Freilich sei ein solches Ideal des Sprechens, wie Derrida betont, lediglich eine Fiktion. Eine derartige Sprache sei nämlich überhaupt keine menschliche Sprache, sie sei die Sprache der Tierheit, „des symbolischen Unvermögens, der Nicht-Supplementarität“ (a.a.O., S. 416). Eine Sprache noch vor jeder Repräsentation entbehre nämlich jeder Mitteilung, enthalte keine Aussage. Verwenden wir zur Artikulation eines Schmerzes beispielsweise einen Schrei, so handelt es sich hierbei nicht um eine Aussage über den Schmerz. Bei Wittgenstein findet sich hierzu die folgende Bemerkung: „So sagst du also, dass das Wort ‚Schmerz‘ eigentlich das Schreien bedeute? – Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht“ (Wittgenstein, 2003, § 244). Der Schrei ist Artikulation unserer Schmerzempfindung, nicht deren Beschreibung. Sagt daher jemand, er habe Schmerzen, so handelt es sich hierbei nicht um eine Aussage *über* den Schmerz. Aus den dargelegten Gründen kritisiert Derrida Rousseaus Idealisierung des Schreis als Ausdruck einer authentischen und ursprünglichen Sprache. Laute, die unmittelbar aus der Kehle kommen, bilden noch keine Sprache, „weil die Artikulation hier noch nicht wirksam war“ (Derrida, 1994, S. 417).

Und an anderer Stelle fährt Derrida fort: „... ein im Sinne Rousseaus gegen alle Schrift abgeschirmtes gesprochenes Wort ... wäre keine Rede: sie könnte die fiktiven Schranken des unartikulierten und rein natürlichen Schreis nicht überwinden“ (a.a.O., S. 539). Daher gilt auch: „Die durch die Schrift vollzogene Abwandlung ist eine ursprüngliche Exteriorität. Sie ist der Ursprung der gesprochenen Sprache“ (ebda).

Da die menschliche Sprache immer schon auf Artikulation, Entäußerung (Aufschub) angewiesen sei, „*entsteht die Sprache aus dem Prozess ihrer*

Entartung“ (a.a.O., S. 417). Dieser notwendige Entfremdungsprozess, dem jede Sprache bereits im Augenblick ihres Entstehens unterworfen ist, unterhöhlt nun aber Rousseaus Wunsch nach einem natürlichen Zustand des Sprechens. Er kann diesem Dilemma nur durch einen methodischen Bruch in seinen Überlegungen entgehen: Auf der einen Seite möchte Rousseau so tun, als wäre die Entäußerung der Sprache (die Katastrophe der Schrift; vgl. a.a.O., S. 345, 438, 508) lediglich ein äußeres Supplement, das wie ein unvorhersehbares Unheil „über den guten Ursprung *hereingebrochen* wäre“ (a.a.O., S. 341). „So *fügt sich* also das gefährliche Supplement ... *als das Übel und der Mangel von außen* zur glücklichen und unschuldigen Fülle“ (a.a.O., S. 370f.). Erst wenn diese glückliche Fülle „unterbrochen“ (vgl. a.a.O., S. 249) worden ist – ein Mangel, der nur auf einen „Zufall oder eine Verirrung der Natur“ (a.a.O., S. 252) zurückzuführen ist –, muss die Schrift einspringen als eine Art Reparaturhilfe einer defizient gewordenen Natur.

Auf der anderen Seite kann Rousseau den von ihm beschworenen guten Ursprung faktisch nur dadurch beschreiben, dass er ständig in die Falle der *différence* tappt. Rousseaus Verlangen nach sprachlicher Erfüllung bleibt daher ein niemals einlösbarer Wunsch und die Fiktion seiner Realisierung lässt sich immer nur im Konjunktiv formulieren: Es hätte Fülle (und nicht Mangel), es hätte reine Anwesenheit (und nicht Differenz) herrschen müssen.

„Das Wort, welches Rousseau über die Schrift erhob, ist das Wort, so wie es sein sollte, oder vielmehr so, wie es *hätte sein sollen*“ (a.a.O., S. 244). Diese Diskrepanz zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Intention und faktischer Beschreibung (die Falle der *différence*) bei Rousseau wird von Derrida immer wieder hervorgehoben und beispielsweise folgendermaßen beschrieben: „Rousseau *deklariert*, was er *sagen will*, dass nämlich die Artikulation und die Schrift eine post-originäre Krankheit der Sprache sind; er sagt oder *beschreibt*, was er *nicht sagen will*: die Artikulation und folglich der Raum der Schrift wirken am Ursprung der Sprache“ (a.a.O., S. 393f.). Die Ausgrenzung der Schrift vom ‚guten‘ Ursprung bleibt also eine bloße Absichtserklärung. In der methodischen Ausarbeitung dieser Erklärung verwendet Rousseau eben jene Ausdrucksmöglichkeiten der Sprache, die er ex hypothesi aus der authentischen Rede heraushalten möchte. Damit wird aber die Schrift zum „blinden Fleck“ (a.a.O., S. 282) im Text Rousseaus. Er sagt die *différence*, ohne sie sagen zu wollen – „verstohlen wie ein Schmuggler“ (a.a.O., S. 369; vgl. dazu auch S. 539). Diesen blinden Fleck im Text Rousseaus sichtbar zu machen, ist eine der zentralen Aufgaben, denen sich Derrida in der Grammatologie stellt. Er legt den Finger auf diese Wunde allerdings nicht in der Absicht, Rousseau als Autor zu kritisieren. Vielmehr geht es ihm um die Indikation eines Sachproblems. Rousseau

ist eine mögliche Folie, vor deren Hintergrund Derrida seine eigene *différance* entwickeln kann. Letztere zeigt sich freilich nicht an dem, was Rousseau intendiert (er intendiert einen ursprünglichen Modus des Sprechens, dem nicht nur eine relative Funktion (a.a.O., S. 374) innerhalb der Bewegung der *différance* zukommt), sondern an dem, was er faktisch beschreibt.

Da Rousseau einen Zustand der Sprache noch vor der Repräsentation beschreiben möchte und dabei aber immer auf die repräsentationalen Eigenschaften der Sprache angewiesen ist, benötigt er einen Zeitpunkt, an dem die Sprache noch in ihrem Ursprung (als Verlautbarung einer reinen Präsenz), zugleich aber bereits als entäußerte (artikulierte) Sprache zu fassen ist. Dieser spezielle Kippunkt, an dem der Mangel in der Sprache begonnen hat, ohne zu beginnen (vgl. a.a.O., S. 425), ist der Zeitpunkt der entstehenden Sprache. „Die Zeit dieser Sprache ist die instabile, unzugängliche, mythische Grenze zwischen diesem *schon* und diesem *noch-nicht*: eine Zeit der *entstehenden* Sprache, wie es auch eine Zeit der ‚entstehenden Gesellschaft‘ gab. Weder vor noch nach dem Ursprung“ (a.a.O., S. 419).

Rousseau benötigt diesen Zeitpunkt als jenen Umschlagplatz, an dem zwar bereits ein Sprechen möglich ist (an dem sich also die Sprache bereits über den Zustand des „symbolischen Unvermögens“ (a.a.O., S. 416) hinaus entwickelt hat), an dem aber die repräsentationale Symbolik nicht bereits so weit fortgeschritten ist, dass der ursprüngliche Zustand der authentischen Rede verdeckt wurde. Auf diesen wesentlichen Umstand hat Derrida mehrfach in der Grammatologie hingewiesen, etwa an den folgenden Textstellen: „Man versucht, den Ursprung der Sprache im Augenblick jenes ersten Übertritts zu fassen“ (a.a.O., S. 397). „Rousseau versucht zwischen die Vorsprache und die Sprachkatastrophe, welche die Teilung der Rede bewirkte, eine Art glücklicher Pause einzuschieben, die Momentaufnahme einer erfüllten Sprache, das Bild, in dem ein reiner Durchgangspunkt festgehalten wird“ (a.a.O., S. 480). „Rousseau möchte das Erwachen zur Präsenz und die operative Tätigkeit der Präsenz voneinander trennen“ (a.a.O., S. 532).

Besonders eindrucksvoll hat Derrida dieses Übergangsfeld von „Vorsprache“ zur „Sprachkatastrophe“ in seiner Interpretation von Rousseaus Fest *an der Wasserstelle* – jener ersten Zusammenkunft von Menschen am Beginn ihrer Vergesellschaftung – beschrieben:

„Wir dürfen nicht vergessen: Rousseau beschreibt hier weder den Vorabend der Gesellschaft noch die schon gebildete Gesellschaft, sondern eine Geburt in ihrer Bewegung, die kontinuierliche Ankunft der *Präsenz*. Es muss diesem Wort ein aktiver und dynamischer Sinn verliehen werden. Es ist die wirkende Präsenz in ihrer Selbstdarstellung. Diese Präsenz ist nicht ein Zustand, sondern

das Gegenwärtig-Werden der Präsenz ... Vor dem Fest, im Zustand reiner Natur, gibt es eine *Erfahrung* des Kontinuierlichen noch nicht; nach dem Fest beginnt die Erfahrung des *Diskontinuierlichen*“ (a.a.O., S. 450f.).

Rousseau benötigt dieses Übergangsfeld, um die Diskrepanz zwischen seiner erklärten Absicht – die Herausarbeitung einer authentischen Rede – und der praktischen Umsetzung seiner Absicht – die Beschreibung eben dieser Rede mit den Ausdrucksmöglichkeiten einer repräsentationalen Sprache – überbrücken zu können. Er rekurriert zu diesem Zweck auf einen ganz bestimmten historischen Zeitpunkt – den Zeitpunkt der entstehenden Sprache –, an dem in einer Momentaufnahme noch beides auf einmalige und unwiederholbare Weise versammelt ist: die erfüllte Rede und deren Entäußerung, die Sprache verlässlicher Wahrheiten und deren repräsentationale Umsetzung.

Dieser Zeitpunkt der entstehenden Sprache – metaphorisch expliziert am Beispiel des Fests an der Wasserstelle – hat eine ähnliche Funktion wie Platons *exaiphnes* im seinem Dialog Parmenides. Das ursprünglich bei sich seiende Eine (in seiner Verschmelzung mit dem Denken) artikuliert sich nur im Augenblick des Umschlags in die Vielheit. Weder *vor* diesem Umschlag kann sich das Eine zeigen (ohne Manifestation im Vielen *ist* es nämlich nicht), aber auch nicht *nach* dem bereits vollzogenen Umschlag (denn in der Artikulation des Einen wird es ja zur Vielheit).

Auch das Rousseau'sche Ideal einer erfüllten Rede muss wirkgeschichtlich noch präsent sein, um überhaupt als solches erkannt werden zu können. Präsent ist es aber nur im Augenblick seines Verschwindens – weder vorher noch nachher. Vorher lässt es sich nicht darstellen und zu einem späteren Zeitpunkt ist es bereits verschwunden. So bedurfte es zuerst einer kulturellen Revolution, um im Menschen den Wunsch nach einer Rückkehr zur Natur, nach einer erfüllten Rede in einer Sprache der Animalität zu wecken.

Derridas Interesse am Fest an der Wasserstelle, verstanden als jener Umschlagplatz von erfüllter Rede und deren repräsentationaler Umsetzung, hat indes einen ganz anderen Hintergrund, als dies bei Rousseau der Fall war. Er steht nicht vor der Verlegenheit, einen Zustand der Sprache beschreiben zu wollen, der jeder repräsentationalen Darstellung noch vorausgeht. Es ist nicht die Frage, wie man den ‚guten‘ Ursprung der Sprache darstellen könne, die Derrida beschäftigt. Er will an diesem Umschlagplatz stattdessen aufzeigen, dass zeitgleich mit dem Entstehen der Sprache immer schon die Differenz begonnen hat und dass es sich daher bei der Vorstellung von einer ursprünglichen Sprache der Authentizität lediglich um eine unrealisierbare Fiktion handelt. „Dass die Sprache den Raum durchmessen muss, zur Verräumlichung gezwungen ist, ist nicht ein zufälliges Merkmal, sondern das Siegel ihres Ursprungs“ (a.a.O., S. 400).

Derridas Interesse an diesem Umschlagplatz hat aber noch eine viel weittragendere Bedeutung. Der Umschlagplatz der Sprachwerdung ist nämlich zugleich der genuine Ort der *différance*. Als Ort der *différance* ist das Fest an der Wasserstelle – Rousseaus Stilisierung jenes Augenblicks der Sprachwerdung – aber kein zeitlich datierbares Ereignis in der Geschichte der Menschheit, keine Momentaufnahme, kein historisches Datum, sondern es erstreckt sich über die ganze Dauer der Menschheit, sofern diese zu sprechen vermag. Deutet man die Urschrift als andauerndes Fest an der Wasserstelle, dann hat die Differenz immer schon in der Identität begonnen, steckt schon in jeder scheinbar letztgültigen Wahrheit bereits der Keim des Zweifels.

Der „Zeitpunkt“ zwischen der ‚Vorsprache‘ und der ‚Sprachkatastrophe‘ ist daher auch nicht, wie Rousseau nach der Interpretation Derridas meint, ein ‚Durchgangspunkt‘ (vgl. zu dieser Terminologie a.a.O., S. 480), sondern ein ständiger Begleitzustand, von dem sich der Mensch, sofern er zu sprechen vermag, niemals lösen kann. Es ist die Spannung von Identität und Differenz, von Präsenz und Absenz, von Wahrheit und Unwahrheit, die den Menschen zeit seines Lebens begleitet. Die *différance* ist daher ein Bewegungsbegriff: In einer einzigen Bewegung konstituiert und tilgt sie gleichermaßen das Erwachen der Präsenz – den Wunsch nach einer erfüllten Rede, in der der Mensch immer die Wahrheit spricht. Die von Derrida gegenüber dem Phonozentrismus und der Schriftverachtung der Metaphysik ins Treffen geführte Urschrift lässt sich aber auch nicht als ‚die Umkehrung eines evidenten Abhängigkeitsverhältnisses‘ (a.a.O., a.a.O., S. 98) begreifen. So schreibt etwa Bennington: ‚Nichts berechtigt denn auch zu der Unterstellung, Derrida sei ein Denker der Abwesenheit, des Leeren, des Nichts, weil er die Präsenz in Frage stellt‘ (Bennington, 2017, S. 84). Wohin Derrida – im Unterschied zu Rousseau – intendiert, ist nicht zur Etablierung der ‚Entartung‘ (Rousseau) gegenüber der Authentizität. Gleichermaßen wäre es verfehlt, die *différance* als den ‚Ursprung‘ der Sprache aufzufassen (Derrida, 1988, S. 37). Die *différance* negiert dahingegen jeden ‚einfachen Ursprung‘ (Derrida, 1994, S. 130). Bennington merkt hierzu an: ‚Die *différance* kann daher nicht einfach den letzten einer langen Reihe von Versuchen darstellen, die Wahrheit der Sprache oder des Seins auszusprechen‘ (Bennington, 2017, S. 88).

Mit dieser Negierung jeder positiven Bestimmung seiner *différance* hat Derrida nun aber ein Problem. Nachdem selbst die Idee der Wahrheit keinen eigenständigen Wert darstellt außerhalb jener durch die *différance* erst eröffneten bipolaren Struktur von An- und Abwesenheit (vgl. Derrida, 1988, S. 32; 51; Derrida, 1994, S. 420), haben wir bei der Lektüre von dem, was Derrida uns faktisch mitteilt, keinerlei Chance, den Wahrheitsgehalt seiner Äußerungen in irgendeiner Weise einschätzen zu können. Da wir etwas dadurch als wahr einstufen,

dass es uns auf irgendeine Weise offenbar (präsent) ist, übersteigt die *différance* zugleich „die Ebene der Wahrheit“ (Derrida, 1988, S. 32). Gleichermassen ist sie „weder ein Wort noch ein Begriff“ (a.a.O., S. 33). Das Dilemma, vor dem Derrida steht, lässt sich am ehesten begreifen, indem man es im Rückblick mit jenem Dilemma konfrontiert, das Derrida umgekehrt bei Rousseau vermutet. Zwischen dem, was Rousseau sagen möchte und dem, was er tatsächlich sagt, besteht, so sieht es jedenfalls Derrida, ein Missverhältnis. Auf eine möglichst knapp formulierte Formel gebracht liegt dieses Missverhältnis an Folgendem: Rousseau intendiert eine Identität (bzw. eine ursprüngliche Wahrheit) und gerät dabei aber ständig in die Falle der Differenz. Indem nun Derrida dieses Missverhältnis diagnostiziert, vermag er es aber nicht zu beseitigen, sondern es nur auf eine andere Ebene zu verschieben. Das Missverhältnis wiederholt sich mit umgekehrten Vorzeichen: Derrida intendiert das, was Rousseau sagt (die *différance*), sagt aber das, was Rousseau intendiert (die Identität). Derrida möchte nämlich sagen, dass das von der *différance* ausgelöste Spiel von Identität und Differenz sich niemals in einer erfüllten Rede abbilden lässt. Indem er uns aber diesen Gedanken mitteilt, kleidet er ihn unvermeidlich in eine positive Botschaft an den Leser. Dem Leser wird dabei zwangsläufig etwas offenbar – so verlangt es jedenfalls die Logik einer Mitteilung. Somit sagt auch Derrida etwas anderes als er intendiert. Denn das, was er uns mitteilen möchte, entzieht sich jeder positiven Botschaft. Streng genommen kann man über Derrida das *différance* nicht reden.

Diese Diskrepanz von erklärter Absicht und Artikulation dieser Absicht ist nun aber kein blinder Fleck im Text Derridas, auch kein unausgesprochener Hintergrund, an dem eine von außen kommende Interpretation ansetzen könnte, sondern sie wird von ihm selbst problematisiert. So stellt er sich beispielsweise in seinem Jerusalemer Vortrag (Derrida, 1989) – einer (u.a.) Auseinandersetzung mit der negativen Theologie – selbst die Frage: Wie können wir überhaupt vermeiden, darüber zu sprechen?

Bevor man sich eine Antwort auf diese Frage überlegt, ist es sinnvoll, zunächst einmal abzuklären, welche Gründe Derrida dafür anführt, dass jeder Versuch einer Mitteilung seiner *différance* von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Warum glaubt er, dass es prinzipiell nicht möglich sei, sich das ‚Wesen‘ seiner *différance* vergegenwärtigen (exponieren) zu können? Warum wehrt sich Derrida so vehement dagegen, in seiner *différance* noch einen Ursprung der Sprache ausmachen zu können? Dies wird verständlicher, wenn wir uns auf eine im ersten Kapitel dieses Buches beschriebene Problematik zurückbesinnen. Wir sind dort der Frage nachgegangen, wie ein Computer, der über keine Sprachkenntnisse verfügt, die Wörter einer Sprache unter Nutzung eines zweisprachigen Wörterbuches erlernen könnte. Für den Computer sind die Wörter

bedeutungslose Zeichenketten (Signifikanten). Wie soll der Computer deren Bedeutung (deren Signifikate) erlernen können, solange das zweisprachige Wörterbuch nur Erklärungen enthält, die ihrerseits für den Computer nichts anderes sind als bedeutungslose Signifikanten? Selbst der Versuch einer ostensiven Definition ist zum Scheitern verurteilt, da auch eine solche hinweisende Erklärung selbst nichts anderes ist als ein weiterer Signifikant, der seinerseits erst erklärt werden müsste (vgl. Bennington, 2017, S. 38 und 41.). Um nun eine verlässliche Verbindung eines Signifikanten zu seinem Referenten herstellen zu können, ohne den Umweg zu einem anderen Signifikanten nehmen zu müssen (der seinerseits erst erklärt werden müsste), bedarf es einer Ebene unterhalb dieser Kette von stets aufeinander verweisender Signifikanten, auf der dann ein Signifikant unmittelbar und ohne Vermittlung auf seinen Referenten bezogen wäre. Eine solche Ebene hat beispielsweise Harnad mit seiner Einführung des Subsymbolischen vorgeschlagen. Ein solches Unternehmen resultiert jedoch in dem Versuch, die Bedeutung von Signifikanten auf die Registrierung unmittelbarer sensorischer Reize (Tomasello) zu reduzieren. Nach Derrida handelt es sich bei einem solchen Unternehmen um den Versuch, die Bedeutung von Signifikanten auf einer Ebene einzufangen zu wollen, die der Entäußerung der vormals lebendigen Stimme noch vorausgeht. Eine solche Ebene eignet sich jedoch (aufgrund der referentiellen Unbestimmtheit) nicht als Fundament, um die Bedeutung von Signifikanten, die Dinge oder Sachverhalte in der Außenwelt repräsentieren, erklären zu können. Eine solche Beschreibungsebene entbehrt jeder Semantizität. Sie kann auch nicht als Ursprung der menschlichen Sprache dienen, zumal es sich bei der Registrierung nackter sinnlicher Reize um Reflexe handelt, denen jeder Wahrheitswert und damit auch jedes sprachliche Vermögen abgeht. Schon allein die Beschreibung einer Sprache, deren Ausdrucksmöglichkeiten sich einzig und allein aus unmittelbaren Sinnesdaten rekrutieren würde, erfordert den Einsatz sprachlicher Symbole (Signifikanten), denen eine Bedeutung zugeschrieben werden kann. Es hat den Anschein, als ließe sich die Bedeutung von Signifikanten nur durch den Verweis auf die Bedeutung anderer Signifikanten erklären. Daraus ergibt sich, so jedenfalls Bennington: „Innerhalb des Systems von Differenzen, das die Sprache ist, funktioniert jeder Signifikant vermöge einer Verweisung auf andere Signifikanten, die niemals in einem Signifikat an ihr Ende gelangt“ (Bennington, 2017, S. 41). Damit führt aber jeder Versuch einer Erklärung von Semantizität zu einer *petitio principii*. In einer solchen unendlichen Kette von Signifikanten kommt jedes Signifikat zum Verschwinden (ein Gedanke, der in radikaler Form von Baudrillard (2022, S. 49, 114 und 158) ausformuliert wird). Bennington schreibt dazu: „Jedes gegenwärtige Element (das daher in Wahrheit weder gegenwärtig noch elementar ist) erstreckt oder spreizt sich

in der Spannung zwischen einer Vergangenheit und einer Zukunft, die ihrerseits niemals gegenwärtig gewesen sein werden (in Wahrheit also keine Vergangenheit und keine Zukunft sind)“ (Bennington, a.a.O., S. 80). Das bedeutet, dass auch die *différance* keinen Ursprung der Sprache bezeichnen kann. Die Differenz eines Signifikanten zu anderen Signifikanten lässt sich niemals einholen, sondern verliert sich in einer unendlichen Spur, die sich niemals vergegenwärtigen lässt.

Für Derrida bedeutet dies nun: Jedes Unternehmen, das einem Signifikanten ein Signifikat zuschreiben möchte (ohne dabei auf einen anderen Signifikanten verweisen zu müssen), kommt immer schon zu spät und hat den Charakter der Nachträglichkeit (vgl. Derrida, 1988, S. 46). Das ‚Differenté‘ in der *différance* sei stattdessen eine „Vergangenheit“, die nie anwese und nie anwesen wird“ (ebda). Jeder Versuch es sich zu vergegenwärtigen, wird von Derrida als „ökonomischer Umweg“ (a.a.O., S. 45) verdächtigt, der die Differenz nur deshalb zur Sprache bringt, um sie über ihre Benennung endgültig in Schach halten zu können. Derrida hält dem entgegen, dass keine List der Vernunft die in der *différance* angelegte explosive Sprengkraft – tatsächlich gibt es kein Reich der *différance*, letztere unterminiert stattdessen die Herrschaft jedes Reiches (vgl. a.a.O., S. 47) – zu bändigen vermag.

Es sei infolgedessen nicht möglich, das Verschwinden der Präsenz – ihren Entzug – auch nur für einen Augenblick festzuhalten. Daher kann man auch das, wodurch die Sprache zuallererst produziert wird (nämlich das Spiel der *différance*), nicht mit den Mitteln der Sprache zum Ausdruck bringen. Die Sprache ist nicht dafür gerüstet, ihre eigenen Entstehungsbedingungen sagen zu können. Dieser Umstand gilt für jede Sprache, auch und gerade für die Sprache der Philosophie, selbst wenn sie phänomenologisch verfasst ist. Komprimiert fasst Derrida diesen Gedankengang wie folgt zusammen: „Aber wir ‚wissen bereits‘, dass sie nicht nur vorläufig unnennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müsste. Denn es gibt keinen *Namen* dafür, selbst nicht den der *différance*, die kein Name, die keine reine nominale Einheit ist und sich unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst“ (a.a.O., S. 51).

Er selbst vermag in seinen Texten diesem Dilemma nur dadurch zu entkommen, dass er in ständiger Wiederholung das jeweils von ihm Gesagte negiert, wobei er sich stets bewusst ist, dass auch die Negation keine approximative Annäherung an ein in der Ferne liegendes Ziel garantieren kann, sondern lediglich zu neuerlichen Widersprüchen Anlass gibt.

Derridas *différance*, interpretiert als der Prozess der Entäußerung (Exteriorisierung, Vergegenständlichung) der vormals ‚lebendigen‘ Stimme, lässt sich

weder von ihrem absoluten historischen Anfang noch auch umgekehrt von ihrem absoluten historischen Ende her begreifen. Jeder vermeintlich erste Ursprung ist nur „die Wirkung oder der Abkömmling eines anderen Ursprungs“ (Derrida, 1994, S. 375). Wenn aber jeder Ursprung bereits das Resultat einer Entartung (um auf eine Formulierung Rousseaus zurückzukommen; vgl. a.a.O., S. 417) eines anderen Ursprungs ist, so findet der damit einhergehende Prozess exponentielle Ausbreitung. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von der „Akzeleration des Unheils“ (a.a.O., S. 347). Mit fortschreitender Entwicklung von Kultur und Technik gerät diese Entwicklung immer mehr ins Rasende.

5.3 Derrida und Heidegger

Bei seiner Beschreibung der *différance* beruft sich Derrida ausdrücklich auf Heidegger, um sich dann aber von ihm deutlich abzugrenzen. Gemeinsam mit Heidegger diagnostiziert Derrida: Sein (Anwesenheit, Präsenz) zeige sich immer nur im Augenblick seiner Verabschiedung.³¹ Daher sei auch jede „objektivierende Vorstellung“ (Derrida, 1989, S. 100) in Zusammenhang mit dem Wort ‚Sein‘ zu vermeiden – der Sinn von Sein sei niemals ein „Signifikat“ (Derrida, 1994, S. 41). Derrida schreibt in der Grammatologie von einer „Verdunkelung gerade im Aufleuchten der Präsenz“, jenem „Rückzug, ohne den es nicht einmal eine Geschichte des Seins gäbe“ (vgl. a.a.O., S. 42). In dem Aufsatz *Die différance* weist Derrida darauf hin, dass Heidegger mit seiner Seinsvergessenheit eine existenziale Verfasstheit des Menschen meint, in der dieser „den Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden vergisst“ (Derrida, 1988, S. 48). Mit dieser Seinsvergessenheit ist nicht eine einfache Vergessenheit des Sinnes von Sein gemeint, die durch einen schlichten Akt der Erinnerung beseitigt werden könne. Gemeint ist dahingegen das Folgende: Die Offenbarkeit des Seienden als solchem im Ganzen (das Seinsverständnis des Menschen) ist immer gekoppelt an den drohenden Verlust dieser Offenbarkeit, wir können der ‚Präsenz‘ nur gewahr werden im Augenblick ihres Entschwindens. Was tatsächlich vergessen wurde, ist daher etwas anderes: Es ist der Umstand, dass Sein nur ‚ist‘ im Augenblick seines Entschwindens. Nach dieser letzten und differenzierteren Interpretation kann es überhaupt nicht das Ziel einer phänomenologischen Analyse sein, ein vormalis intaktes Sein – eine, wie

31 Bei Baudrillard (2008, S. 5) liest sich das dann so: „Man kann also sagen, dass die reale Welt paradoxerweise genau zu jenem Zeitpunkt zu verschwinden beginnt, da sie zu existieren beginnt“.

Derrida sagen würde, „unzerstörbare und monumentale Substanz“ (a.a.O., S. 49) – wiederum dem Gedächtnis zuzuführen.

Welche Erinnerung stattdessen wachgerufen werden soll, ist die „notwendige, ursprüngliche und irreduzible Verstellung des Sinnes von Sein“ (Derrida, 1994, S. 42). Begreift man – gemeinsam mit Heidegger und Derrida – die Geschichte der Metaphysik als jene Geschichte des Seins, in der es nur dadurch offenbar werden kann, dass es sich entzieht, so bleibt der Metaphysik in eben dem Ausmaß, in dem ihr Sein offenbar wird, zugleich dessen Entzug verborgen. Der Entzug ist jener ‚blinde Fleck‘ in der Metaphysik, der ihr Sichtbarkeit ermöglicht und sie zugleich begrenzt. Was die Metaphysik zu erkennen vermag, verbleibt im Horizont der Präsenz, worauf ihr stattdessen der Blick verwehrt ist, ist dessen Ermöglichungsbedingung, nämlich das Aufleuchten der Präsenz im Augenblick ihrer Verdunkelung. Indem nun Heidegger diesen Augenblick phänomenologisch kenntlich machen möchte, bringt er jenen blinden Fleck der Metaphysik in den Blick, wodurch ihre Geschichte zuallererst *lesbar* wird (vgl. a.a.O., S. 43; Derrida, 1988, S. 49). Aber gerade diese Intention Heideggers wird von Derrida vehement zurückgewiesen. Was er bestreitet, ist, generell gesprochen, die Möglichkeit, den Entzug des Seins (das Kollabieren der Vertrautheit in den Augenblicken der Angst) *sichtbar* zu machen. Dieser Entzug sei in sich selbst nicht durchschaubar. Daher gäbe es auch keine Phänomenologie des Verschwindens. Indem Heidegger in seiner ontisch-ontologischen Differenz das Verschwinden der Präsenz im Augenblick ihres Erscheinens dadurch markiert, dass er das Wort „Sein“ (als gegenständliche Kategorie) durchstreicht, bleibe die Geschichte dieses Verschwindens (die Geschichte der Metaphysik) immer noch lesbar. So bemerkt Derrida beispielsweise in der Grammatologie: „Diese Ausstreichung ist vielmehr die letztmögliche Schrift einer Epoche. Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar“ (Derrida, 1994, S. 43). Indem Heidegger eben dies vorhat, sei er noch dem *Logozentrismus* – der Logik des erfüllten (und erfüllbaren) Wortes verpflichtet. So stehe die ontisch-ontologische Differenz noch „im Horizont der Frage des Sinns“ (Derrida, 1988, S. 47). Heidegger gehe es darum, entlang des Unterschieds von Sein und Seiendem den Sinn des Seins – anders ausgedrückt: dessen Wahrheit – enthüllen zu können.

Stattdessen transzendiere Derridas *différance* die Wahrheit des Seins. Sie sei, „die Spur, die selbst nie auftreten: erscheinen und sich als solche in ihrem Phänomen offenbaren kann“ (a.a.O., S. 48). Um es mit den Worten Benningtons zu sagen: „Ebensowenig lässt sich die Spur noch als ein Seiendes denken – gesetzt, dass ‚seiend‘ einschließt, es sei irgendwo etwas gegenwärtig“ (Bennington, 2017, S. 84). Die *différance* – jener Augenblick des Verschwindens der

Präsenz (innerhalb dessen es überhaupt erst so etwas wie eine Wahrheit des Seins geben kann) – lässt sich niemals vergegenwärtigen. Daher sei auch die Suche nach dem Sinn von Sein noch ein „intra-metaphysischer Effekt der *différance*“ (Derrida, 1988, S. 47). Indem Heidegger noch von einer Entsprechung des Denkens zur Stimme des Seins ausgehe (Derrida, 1994, S. 38), glaube er an die Möglichkeit des erfüllten Wortes über die Stimme: „Alle metaphysischen Bestimmungen der Wahrheit, selbst jene, an die uns Heidegger, über die metaphysische Onto-Theologie hinaus, erinnert, sind mehr oder weniger unmittelbar nicht zu trennen von der Instanz eines Logos oder einer von ihm abstammend gedachten Vernunft ... In diesem Logos war die ursprüngliche und wesentliche Verbindung zur *phone* niemals unterbrochen“ (a.a.O., S. 24).

5.4 Die Rolle des Todes bei Derrida und Heidegger

Derrida kommt zu diesem Ergebnis, da er, wie mir scheint, keine Phänomenologie des Todes in seinem Denken zulässt. Wie lässt sich, so hinterfragt Derrida Heideggers angeblichen Logozentrismus, das „Draußen eines Textes“ bzw. „*sein eigener Rand*“ denken (vgl. Derrida, 1988., S. 50)? Versucht man die Abwesenheit über eine Negation der Anwesenheit zu begreifen, so denkt man sie immer noch als ein Loch, „dessen Ränder bestimmbar wären“ (a.a.O., S. 32). Wie kann man sich den Vorgang der Verabschiedung der Präsenz „vergegenwärtigen“, ohne dass er sich auf dem Wege dieser Vergegenwärtigung verflüchtigt? Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen entpuppt sich Heideggers Sein zum Tode und die darin enthaltene Phänomenologie des Verschwindens am Ende als ein Versuch, gerade der eigenen Endlichkeit entkommen zu können, indem sie in eine spezielle Beschwörungsformel gekleidet wird.

So meint etwa Derrida, dass es nicht skandalös sei zu sagen, „dass das *Dasein* in seinem ursprünglichen Zum-Tode-(verurteilt)-sein unsterblich bleibt, wenn man unter ‚unsterblich‘ ‚ohne Ende‘ im Sinne von *verenden* versteht“ (Derrida, 1998, S. 70). Das ist eine ähnliche Überlegung, wie wir sie bereits bei dem von Meillassoux angesprochenen spekulativen Idealisten angetroffen haben. Tatsächlich meint Heideggers Sterblichkeit nicht das faktische Aufhören des menschlichen Lebens. Stattdessen sei der Tod gerade die Möglichkeit des Nicht-mehr-in-der-Welt-sein-könnens – eine Möglichkeit, die dem Dasein ständig bevorsteht und die es zeit seines Lebens begleitet. Wortwörtlich zitiert Derrida den folgenden Satz aus *Sein und Zeit*: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (a.a.O., S. 113). Hier stellt Derrida aber eine kritische Frage, wodurch er sich deutlich von Heidegger unterscheidet: Wie soll eine solche Möglichkeit überhaupt noch *als solche*

erscheinen, ohne auf dem Wege eines solchen Erscheinens sogleich zu verschwinden, „ohne dass das ‚Als-solche‘ von vornherein Schiffbruch erleidet?“ (a.a.O., S. 116) Derrida fügt dergestalt der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit noch eine andere Unmöglichkeit hinzu (die sich in dieser Form nicht bei Heidegger findet), nämlich die Unmöglichkeit des Erscheinens des Todes selber (vgl. a.a.O., S. 121). Dies wäre dann der Fall – um es mit den Worten Heideggers zu sagen –, wenn sich die Nichtung des Seienden als solchen im Ganzen ihrerseits entzieht und nicht mehr als solche erfahren wird. Aufgrund einer solchen Möglichkeit kommt Derrida dann zu dem Schluss, dass der Mensch niemals einen Zugang zum eigenen Tod, sondern immer nur Zugang zum Tod der Anderen haben könne (a.a.O., S. 122).

Heidegger versteht jedoch unter der Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit etwas anderes. Die Befindlichkeit, über die Daseins Sein zum Tode erfahrbar wird, ist eine *Bedrohung*, wie sie sich in der *Angst* manifestiert (vgl. Heidegger, 1972, S. 265). Vergleicht man Heideggers Nichtung der Bedeutsamkeit mit Derridas *différance*, so entwickeln beide die gleiche operative Tätigkeit: um von Vertrautheit (Heidegger), um von einem Ursprung der Sprache (Derrida) überhaupt reden zu können, brauchen wir einen solchen Umweg über die Brüche in der Vertrautheit, über die *différance*. Nun lässt sich ein solcher Entzug der Vertrautheit, so meint jedenfalls Derrida, gar nicht sagen, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Und genau an diesem Punkt zeigt sich der Unterschied zu Heidegger. Aufgrund der Befindlichkeit der Angst sei der Mensch offen für das *Verborgene als Verborgenes*. Wie sich der Mensch auf etwas beziehen kann, das sich jedem Bezug verweigert (wie etwas berühren, ohne es zu berühren), liegt daran, dass der Mensch von dem Totalzusammenbruch der Bedeutsamkeit unmittelbar *betroffen*, von ihm angegangen wird. Es ist nicht so, dass der Mensch irgendwelche Tentakel ausstreckt, um das ganz andere seines vertrauten Umgangs mit den Dingen, nämlich den Tod, dadurch zu verstehen, dass er es in das Schneckenhaus seines Denkvermögens hineinzieht, um es dann dort zu re-präsentieren. Über das Betroffensein durch die ständige Bedrohung durch den Tod begegnet dem Menschen das niemals Vergewärtigbare, das Negativ seines In-der-Welt-seins. Dieses Negativ ist aber zugleich der Weckruf, der dem Menschen (gerade im Augenblick seines Entschwindens) sein eigenes In-der-Welt-sein offen zu halten vermag. Das ist mit jener äußersten Möglichkeit gemeint, die der Tod für den Menschen bereithält. Wenn nun Derrida dieses Vermögen seinerseits deklassieren möchte, indem er von der Unmöglichkeit des Todes spricht, so liegt dies daran, dass er sich den Bezug des Menschen zum Tod nur als eine *Vergewärtigung* des Todes vorstellen kann. Derrida kommt zu einem solchen Ergebnis, da er, wie

ich jedenfalls vermute, die menschliche Existenz (Dasein) ausschließlich aus der Perspektive seiner anwesenden Vorhandenheit betrachtet.

Er steht vor dem paradoxen Phänomen, dass er gerade dadurch, dass er jeden Bezug zum Tod auf die Möglichkeit reduziert, diesen präsentieren (exponieren) zu können, selbst jener Logik der Präsenz verhaftet bleibt, gegen die er zeit seines Lebens ankämpft. Der Tod (im Sinne Heideggers) ist dem Dasein gerade dadurch offenbar, weil er ihm niemals präsent werden kann. So komme ich zu dem vielleicht überraschenden Ergebnis: Indem Derrida immer wieder betont, seine *différance* (nach Heidegger das Verschwinden der Bedeutsamkeit in den Augenblicken der Angst) lasse sich niemals exponieren, entziehe sich jeder Vergegenwärtigung (würde sich stets in einer unendlichen Kette von differenzierenden Substitutionen auflösen), verstellt er sich selbst die Möglichkeit, das Verschwinden der Bedeutsamkeit (jener Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen) überhaupt *als* Verschwinden noch artikulieren zu können. Dies kommt auch klar in der nachstehenden Textpassage aus dem Beitrag *Die différance* zum Ausdruck: „Wie fange ich es an, von dem *a der différance* zu sprechen? Selbstverständlich kann sie nicht *exponiert* werden. Man kann immer nur das exponieren, was in einem bestimmten Augenblick *anwesend*, offenbar werden kann ... Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau in diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit, ohne sich indessen, wie etwas, wie ein mysteriöses Seiendes, im Dunkel eines Nicht-Wissens oder in einem Loch zu verbergen, dessen Ränder bestimmbar wären ... In jeder Exposition wäre sie dazu exponiert, als Verschwinden zu verschwinden. Sie liefe Gefahr zu erscheinen: zu verschwinden“ (Derrida, 1988, S. 31f.).

Es ist jedoch (nach Heidegger) gerade jenes Moment des Entgleitens aller Bedeutsamkeit, in dem der Tod sichtbar wird, ohne aber deshalb als solcher zu verschwinden. Schließlich vermag der Mensch auch Dinge zu *erfahren*, ohne sie deshalb gleich präsentieren (exponieren) zu müssen. Die Erfahrung des Todes ist nicht die Erfahrung eines Sachverhalts, der uns in unserem Bewusstsein *präsent* ist. Zu einer solchen Interpretation käme es nur dann, wenn wir die menschliche Existenz auf sein Vorkommen (seine Anwesenheit) in einem bestimmten Abschnitt des Zeitkontinuums reduzieren.

Man kann jetzt im Anschluss an diese Überlegungen fragen, wer hier wohl, phänomenologisch betrachtet, mehr „recht“ hat – Derrida oder Heidegger. Aber darum geht es mir nicht. Die eigentliche Frage ist eine andere, nämlich: welcher der beiden Denker trifft besser den rezent vorherrschenden Zeitgeist? So viel lässt sich jedenfalls sagen: Indem Derrida jede Möglichkeit des Erscheinens unseres eigenen Todes negiert, verliert der Mensch auch jede

Möglichkeit das von ihm abgrundtief Verschiedene, seine eigene Grenze, denken zu können. In diesem Nicht-mehr-Denken-Können einer Grenze seines eigenen Seins in der Welt verliert der Mensch aber zugleich auch jede Sicht auf seine eigene Identität. Denn jede Identität setzt die Beschreibbarkeit einer Grenze voraus. Eine solche Dekonstruktion der Grenzen des Menschen führt zugleich zu einer Dekonstruktion der menschlichen Existenz. Um dies jedoch auf die Gegebenheiten unserer heutigen Zeit projizieren zu können, müssen wir nachforschen, wohin die Reise des Denkens im Zeitalter des technologischen Fortschritts überhaupt geht. Wir müssen fragen: Quo vadis homo?

Quo vadis homo?

Erste Überlegungen zur Beantwortung dieser etwas präventiv formulierten Frage haben wir bereits weiter oben in Zusammenhang mit der Entstehung des neuzeitlich-wissenschaftlichen Denkens angestellt. Diese Überlegungen reichen jedoch bei weitem nicht aus, um die kognitiven und gesellschaftlichen Folgen der in den letzten Jahrzehnten entstandenen neuen IT-Technologien – insbesondere die Transformation des menschlichen Selbstverständnisses durch die digitale Revolution – abschätzen zu können. Was das neuzeitlich-wissenschaftliche Denken anbelangt, möchte ich nur den folgenden Aspekt in Erinnerung rufen: waren bei der Verwendung von Werkzeugen bei den sogenannten „Primitiven“ die Naturgesetze noch implizit in den Kontext ihrer Tätigkeit eingebaut (beispielsweise die Kraft, die benötigt wird, um mit einem Speer eine entfernte Jagdbeute zu treffen), so werden im naturwissenschaftlichen Denken diese Gesetze aus der situativen Tätigkeit herausgelöst und zu allgemeinen Regeln, die unabhängig von ihrer konkreten Situation Gültigkeit haben. Es war dieser vorbereitende Schritt, der dann in der Folge im sechzehnten und vor allem im siebzehnten Jahrhundert zuallererst die Möglichkeit schaffte, diese Gesetze auch in Maschinen implementieren zu können. Ein Charakteristikum der im wissenschaftlichen Denken beschriebenen Naturgesetze ist deren Objektivierung. Vom unmittelbaren Kontext menschlicher Tätigkeiten entkoppelt führt diese Objektivierung letztlich dazu, dass sich reziprok dazu auch das Bild, das sich der Mensch von sich selbst macht, ändert. Der Mensch wird zum wahrnehmenden, beobachtenden Subjekt, das sich von seiner unmittelbaren Verankerung in der Natur emanzipiert hat (Subjekt-Objekt-Spaltung).

Dieses neue Selbst- und Weltverständnis unterliegt nun im Zeitalter der digitalen Revolution einem radikalen Wandel. Wie sehr sich im Zeitalter der digitalen Revolution unsere Wahrnehmung und Interpretation der Wirklichkeit von jenem Weltbild des mechanistischen Zeitalters, wie es noch bis ins neunzehnte Jahrhundert verbreitet war, unterscheidet, hat Jos de Mul (1999) in seinem Aufsatz „The Informatization of the Worldview“ ausführlich beschrieben. Dies zeige sich bereits augenfällig daran, wie sich der Begriff der Information in den verschiedensten Fachdisziplinen als zentraler Leitbegriff etablieren konnte – die Palette reicht von der Physik über die Biologie bis zur Cognitive Science. In letzter Konsequenz führt das dazu, dass Information als grundlegender Baustein verstanden wird, auf dem das ganze Universum

aufgebaut ist (vgl. de Mul, 1999, S. 72). Wie sich nun die klassische Mechanik von der Informationstechnologie unterscheidet, beschreibt de Mul wie folgt. Er sieht (in Anlehnung an Coolen, 1992) in der klassischen Maschine eine physikalische Verkörperung der in ihr verarbeiteten Naturkräfte, genauer, „a physical representation of its design“: „When we call the machine ‚a physical representation of a design‘, then we mean that the machine embodies *information* with regard to the required combination of natural forces. It is thus not the case that the machine processes this information itself. The machine is not less, but neither is it more, than a physical representation of this information. This changes, however, in the third – and provisionally the last – stage in the development of technology. In this stage the machine itself handles the information. ... While the programme – the information regarding the required combination of natural forces – remains implicit in the classical machine, the information in the case of the information-processing machine is made explicit“ (De Mul, 1999, S. 78).

Was das bedeutet, lässt sich an nachstehendem Beispiel verdeutlichen. Man denke an eine einfache Dampfmaschine. In einem Heizkessel wird aus Wasser Dampf erzeugt. Wird dieser Dampf unter Druck gesetzt, so lässt sich die im Heizkessel entstandene Wärmeenergie in Bewegungsenergie umwandeln. Dabei werden bestimmte Eigenschaften des Wassers (nämlich bei einer Erhitzung auf 100° Celsius zu verdampfen) durch die physikalisch konstruierten Bauteile der Maschine gezielt hervorgerufen. Wir können das Wasser in einer solchen Maschine auch als den Input bezeichnen, die eigentlichen Verarbeitungsschritte der Maschine als Programm und die erzeugte Bewegungsenergie deren Output. Nun sind die Verarbeitungsschritte einer solchen Maschine exakt durch deren physikalische Bauteile festgelegt. Eine Dampfmaschine kann nur genau das tun, wozu sie eben technisch konstruiert wurde. Ähnlich verhält es sich bei einem simplen (nicht programmierbaren) Taschenrechner, der auf Knopfdruck einfache Rechenoperationen (Addition, Subtraktion etc.) durchführen kann. Das Programm eines solchen Taschenrechners steckt in seiner fest verdrahteten Elektronik und kann daher auch nur solche Aufgaben erledigen, die in seiner Hardware realisiert sind. Weder mit einer Dampfmaschine noch mit einem derartigen Taschenrechner lassen sich Aufgaben bewältigen, die nicht durch die technische Konstruktion von vornherein festgelegt sind. Eine Dampfmaschine kann (solange sie jedenfalls nicht komplett umgebaut wurde) nicht Staub saugen und unser simpler Taschenrechner kann nicht als ein Programm zur Textverarbeitung verwendet werden. Ganz anders verhält es sich bei einem modernen Allzweckrechner (einem Computer), der nicht nur Daten im Kontext einer bereits vorher festgelegten technischen Konstruktion verarbeitet, sondern der die zur Bewältigung einer

bestimmten Aufgabe erforderlichen Verarbeitungsschritte (das Programm) – zusammen mit den Daten – erst einliest und nach der Interpretation der in dem Programm enthaltenen Instruktionen dann anschließend die Daten verarbeitet. Dieser erweiterte Maschinenbegriff hatte, so meint jedenfalls de Mul, ungeahnte Folgen: „While within the mechanistic world picture the factual laws of nature were the basis of prediction and control, within the infomationistic world-view these laws *themselves* are the objects of control“ (a.a.O., S. 86). Man gab sich beispielsweise nicht mehr damit zufrieden, die evolutionäre Entwicklung des Menschen anhand der Darwin’schen Evolutionstheorie einfach beschreiben zu können. Es entstand das Bedürfnis, das genetisch vorhandene Erbmaterial durch Verfahren der Gentechnologie technisch optimieren und steuern zu können. Der Versuch, über die Naturgesetze selbst Kontrolle ausüben zu können, führte dann auch zur Schaffung künstlicher Welten, in denen sich die Naturgesetze beliebig manipulieren lassen: „When the laws of nature become the subject of manipulation, the way is open to programming new universes“ (a.a.O., S. 87). Es entstanden neue Disziplinen wie „artificial physics“ oder „artificial life“ (ebda).

De Muls Einschätzung der Informationstechnologie und der mit ihr verknüpften Folgen ist allerdings spekulativ. Wie soll eine „transklassische Maschine“³², die nicht nur Daten, sondern auch Programme verarbeiten kann, dazu in der Lage sein, die Gesetze der Physik zu ändern? Um das auch nur ansatzweise nachvollziehen zu können, bedarf es einer genaueren Analyse, welche Möglichkeiten sich durch die digitale Revolution tatsächlich eröffnen.

6.1 Der digitale Code

Die prinzipiellen Konzepte, die der digitalen Revolution einen derart gewaltigen Schub verschafften, sind relativ einfach zu erklären. Es sind jedoch gerade diese einfachen Grundprinzipien, die die Herrschaft der Information über die Materie, der Form über die materiellen Trägerprozesse initiierten. Es lohnt sich daher, auf diese einfachen Grundprinzipien einen kursorischen Blick zu werfen. Wodurch das Zeitalter der Digitalisierung tatsächlich einen derart revolutionären Charakter erhalten hat, liegt vor allem an der Kombination

32 In dem Buch „Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen“ bezeichnen Bammé und andere (1983) einen modernen Universalcomputer auch als „transklassische Maschine“ (S. 151). Während beim mechanistischen Weltbild eine Maschine *einen* Algorithmus verkörpert, wird beim transklassischen Maschinenbegriff der Algorithmus selbst zur Maschine, ungeachtet seiner physikalischen Realisierung (S. 150).

zweier Aspekte: zum einen an der generellen Übertragbarkeit und Universalität des digitalen Codes und zum anderen an der algorithmischen Verarbeitung der in dem Alphabet von 0 und 1 enthaltenden Information. Fragen wir daher zunächst, was den digitalen Code auszeichnet und wodurch er letztlich lesbar wird. Drei Aspekte sind bei diesem Code zu beachten:

Es handelt sich erstens um eine *strukturelle* Abbildung, zweitens um einen rein *quantitativen* Informationsbegriff und schließlich drittens hat der Code die Eigenschaft *transitiv* zu sein. Zu ersterem ist festzuhalten: Der Ausdruck „Code“ kommt aus der Nachrichtentechnik und meint eine Verschlüsselungsvorschrift für die Übertragung von Informationen. Man kann eine solche Vorschrift im weitesten Sinne des Wortes als eine Abbildung interpretieren. Bei einem strukturellen Abbildungsbegriff besteht zwischen den Zeichen und der zu vermittelnden Information lediglich eine rein per Konvention festgelegte Zuordnung (und eben keine naturalistische Ähnlichkeit zwischen einem Bild und dem von ihm Abgebildeten). Dazu kommt noch, dass im Falle einer strukturellen Abbildung der materielle Informationsträger beliebig austauschbar ist. Ohne die Austauschbarkeit des materiellen Informationsträgers hätte sich der Begriff der Information als grundlegender Baustein des Universums niemals etablieren können.

Zwei diskret unterscheidbare Zeichen lassen sich auf die unterschiedlichste Art und Weise physikalisch realisieren, wobei der Phantasie keine Grenzen gesetzt sind: Vorzeichen der magnetischen Remanenz (im Falle eines Ferritkernspeichers), die Ziffern 0 und 1 oder auch Streichhölzer, die geknickt wurden oder nicht. Somit lässt sich auch auf einem Computer, in dem sich zwei physikalisch verschiedene Zustände unterscheiden lassen, dieser Binärcode realisieren. Denken wir an ein Musikstück im MP3-Format, abgespeichert auf einer CD-ROM. Auf der physikalischen Ebene haben wir eine Folge zweier diskret voneinander unterscheidbarer Zustände. Da der materielle Träger der Information austauschbar ist, könnte man auf den Gedanken kommen, das gleiche Musikstück durch eine Folge von geknickten bzw. nicht geknickten Zündhölzern zu codieren. Natürlich wird sich der Musikgenuss bei Betrachtung der geknickten und nicht geknickten Streichhölzer in Grenzen halten. Um aus einer Folge von zwei physikalisch verschiedenen Zuständen die Musik herauszuhören, benötigen wir eine technische Vorrichtung, die die im binären Code enthaltene Information wiederum in Musik rückübersetzt. Die Informationen, die eine solche technische Vorrichtung für die Umsetzung der digitalen Daten in hörbare Musik benötigt, sind indes nur formale Strukturen. Was beim binären Code an Informationen ausgetauscht wird, sind Strukturen und eben nichts Materielles.

Quantitativ ist dieser Informationsbegriff nun insofern, als die einzige Frage, die sich zur Speicherung irgendeiner Information stellt, eben die Frage ist, wie groß die Anzahl der diskret voneinander unterscheidbaren Speicherzustände (die Anzahl der Bits) sein muss, die wir zu ihrer Codierung benötigen. Jede gespeicherte Information wird hier gleichbehandelt, ein Gemälde von Michelangelo, eine Sonate von Mozart, gefragt wird in jedem Falle nach der Anzahl der Bits, die ich zu ihrer binären Darstellung benötige. Die Bedeutung des jeweiligen Kunstwerks, etwa seine ästhetische Wirkung auf den Rezipienten, spielt beim quantitativen Informationsbegriff keine Rolle.

Abschließend noch zur *Transitivität* des Codes: Binäre Verschlüsselungen sind nur ein Beispiel struktureller Abbildungen. Daneben gibt es beliebig viele andere, beispielsweise den hexadezimalen Code, dessen Zeichenvorrat aus 16 verschiedenen Zeichen besteht. Wegen der Transitivität des Abbildungsbegriffes gilt nun das Folgende: Verschickt eine Person A eine Nachricht im hexadezimalen Code an eine Person B und übermittelt diese Person B nach der Dechiffrierung diese Nachricht im binären Code an eine dritte Person C, so erhält C die gleiche Nachricht wie im Falle einer direkten Übertragung von A nach C im binären Code. Aus diesem Grunde ist es möglich, sich auf einen einheitlichen Standardcode zu einigen. Es spielt daher auch keine Rolle, welchen Code wir tatsächlich verwenden, da sich jeder Code prinzipiell in einen solchen Standardcode übersetzen lässt. Auf diese Weise konnte sich der binäre Code als allgemein gültiges Alphabet des Computers etablieren.

Wir haben im Binärcode ein universelles Alphabet gefunden, mit dem jede Art von Information (da ja nur quantitativ betrachtet) ausgedrückt werden kann. Ganz unabhängig davon, ob wir etwas mit einer Webcam betrachten, ob wir einen Ton, ein Bild, einen Text, eine mathematische Formel übertragen, es gilt Total Digital (Negroponte, 1995) – alles ist übersetzbar in den digitalen Code, denn dieser ist ein struktureller Code, verwendet einen quantitativen Informationsbegriff und ist als solcher zugleich transitiv. Der Siegeszug des digitalen Codes ist allgegenwärtig, sei es, dass wir mit einem Handy, einem MP3-Player, einem digitalen Fotoapparat oder womit auch immer umgehen. Die Universalität des digitalen Codes lässt sich auch ganz anschaulich an dem nachstehenden Beispiel, nämlich der Entwicklung des sogenannten 3D-Fax, ablesen. Über ein Computergrafikprogramm wird ein dreidimensionales Gebilde entwickelt – ein (Plastik-)Becher, -Würfel etc. Dieses dreidimensionale Gebilde lässt sich nun mittels des 3D-Fax und einer automatisierten Werkhalle an jedem beliebigen Ort der Erde reproduzieren. Was hierbei freilich reproduziert wird, ist die Struktur des Gebildes – sein Code. Die Materie wird bei der Übertragung des Codes ausgespart. Diese neue Technologie wurde

bei ihrer Einführung in den Medien unter dem Titel „beamen“ angekündigt. Unter „beamen“ versteht man in der Sprache der Sciencefiction – man denke nur an das Beispiel Raumschiff *Enterprise* – die Dematerialisierung eines realen Gegenstandes (im Extremfall handelt es sich hierbei um einen Menschen) an einem Ort und – nach Übertragung mit Lichtgeschwindigkeit – seine Rematerialisierung an einem anderen Ort. Die Pointe des 3D-Fax liegt indes nicht so sehr in seiner Technologie, sondern in seiner Bezeichnung als „beamen“. Es wird hierbei nämlich unterstellt, dass das Reale am gebeamten Gegenstand – das, was ihn als Gegenstand ausmacht – nichts anderes ist als strukturerhaltende Information – eben ein Code. Es ist ein wesentliches Merkmal des Codes, dass sowohl der konkrete Ort seiner Realisierung als auch der dabei verwendete Stoff austauschbar sind. Die Identität des 3D-Fax beruht einzig und allein auf der Berechenbarkeit der Formel. Hat man die Formel erfasst, so lassen sich beliebig viele Exemplare in verschiedenen materiellen Ausführungen herstellen. Dieses einfache Grundprinzip ist auch die maßgebliche Idee für das Konzept der Computersimulation. Indem alle wesentliche Information bereits im digitalen Code enthalten ist, wird in der Tat die materielle Hülle nebensächlich.³³

6.2 Die Turingmaschine

Das ist aber nur der eine Aspekt, der die Wirkmächtigkeit der digitalen Revolution ausmacht. Der digitale Code ist nur das Alphabet im Zeitalter der Elektronik. Dieses Alphabet wird zu einer Botschaft über die prozessuale Verarbeitung der in dem Alphabet von 0 und 1 codierten Informationen in der Gestalt algorithmisch konstruierter Programme. Alles, was sich in Form eines Algorithmus (eines regelgeleiteten Verfahrens, das jede beliebige Aufgabe ähnlich jener eines Kochrezepts effektiv bewältigen kann) beschreiben lässt, kann auch von einem Computer realisiert werden. Die Grundidee dazu lieferte bereits Alan Turing mit seiner universellen Turingmaschine. Turings ursprüngliche Intention war es, ein allgemeines Modell der Berechenbarkeit zu entwickeln. Seine abstrakte Maschine besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen: Einem Lese-/Schreibkopf und einem langen Band, das in einzelne Felder unterteilt ist. Auf jedem der Felder kann jeweils nur ein Zeichen stehen (aus einem vorher festgelegten Alphabet, beispielsweise die Zeichen 0 und 1). So könnte z.B. auf dem Band die Zeichenfolge 000111000 stehen. Die Aufgabe des Lesekopfs besteht

33 Dies ist nach Baudrillard dann der Fall, wenn das Modell die Realität selbst ersetzt. Baudrillard spricht hier von „Simulakren der dritten Ordnung“ (Baudrillard, 2022, S. 103).

darin, die einzelnen Felder abzutasten, ein Zeichen zu lesen, eines zu schreiben, sich nach links oder rechts zu bewegen und irgendwann einmal zu stoppen. Welche Operationen vom Kopf der Maschine durchzuführen sind, hängt von zwei Umständen ab: vom inneren Zustand des Kopfes und vom Inhalt des gerade abgetasteten Feldes. Über den Zustand des Kopfes ‚weiß‘ die Turingmaschine, welche Operationen der Kopf *in Abhängigkeit vom abgetasteten Zeichen* durchzuführen hat.³⁴

Mit den simplen Instruktionen eines solchen Lese/Schreibkopfes lassen sich komplexe Operationen wie Addition, Subtraktion, Multiplikation, Berechnung des größten gemeinsamen Teilers und noch vieles mehr durchführen. Diese Instruktionen sind das „Programm“ von Turings fiktiver Maschine. Das ist jedoch nur ein Teil der Geschichte von Turings Konzept der Berechenbarkeit. Turing hat sich nämlich eine Methode ausgedacht, wie er diese Instruktionen ihrerseits in einer Folge zweier diskret voneinander unterscheidbarer Zustände verpacken kann. Auf diese Weise erhalten wir eine Turingmaschine, die andere spezielle Turingmaschinen *simulieren* kann. Man kann sich dies am Beispiel einer einfachen Turingmaschine, die an einer Folge von 1en eine

34 Um sich eine vage Vorstellung davon machen zu können, wie eine Turingmaschine im Prinzip ihre Arbeit verrichtet, betrachte man das folgende einfache Beispiel. Es handelt sich hierbei um eine Maschine, die nichts anderes tut, als einer Folge von 1en eine weitere 1 anzufügen. Die Instruktionen dafür sind die folgenden:

oO → oOR
 o1 → 1R
 11 → 1R
 1O → o1STOP

Das Band enthalte die Folge nachstehender Zeichen:

...o○○○1111....

Jede der vier Zeilen beschreibt eine Operation des Kopfes der Turingmaschine. Die klein geschriebenen Ziffern (o und 1) bedeuten den Zustand, in dem sich der Lese/Schreibkopf gerade befindet. Die großen Ziffern (O oder 1) bezeichnen die Zeichen auf dem Band. Links vom Pfeilzeichen werden der Zustand des Kopfes und der Inhalt des gerade abgetasteten Feldes beschrieben. Rechts werden die aufgrund dieser beiden Bedingungen festgelegten Tätigkeiten beschrieben. Und R bedeutet einfach, gehe einen Schritt nach rechts.

Unsere Maschine tut also das Folgende: Sie startet im Zustand o. Liest der Kopf im Zustand o das Zeichen O, so bleibt er im Zustand o, schreibt das Zeichen O und bewegt sich ein Feld nach rechts (dies ist jedenfalls der Sinn der ersten Befehlszeile). Diese Tätigkeit wird so lange wiederholt, bis der Kopf das Zeichen 1 liest. Liest er das Zeichen 1, so geht er in den Zustand 1 über, schreibt das Zeichen 1 und rückt ein Feld nach rechts (zweite Zeile). Diese Tätigkeit wird beibehalten (dritte Zeile), bis der Kopf das Zeichen O liest. Ist der Kopf im Zustand 1 und liest eine O, so geht er in den Zustand o über, schreibt eine 1 und beendet seine Tätigkeit (vierte Zeile). Unser simples Programm hat somit nichts anderes getan, als an eine Folge von Einsen eine weitere Eins hinzuzufügen.

weiter 1 anfügt, so vorstellen: Die Folge von 1en auf dem Band der speziellen Turingmaschine sind unsere *Daten*. Die Anweisungen dieser Maschine sind unser *Programm*. Wir bezeichnen jene Turingmaschine, die unsere spezielle Maschine simulieren soll, als den *Simulator*. Codieren wir jetzt das Programm der speziellen Turingmaschine und verwenden wir es als Eingabe auf einem bestimmten Abschnitt des Bandes unseres Simulators, so geschieht das Folgende: Der Simulator liest das Programm ein, *interpretiert* dessen Anweisungen und führt sie dann aus.

Turing konnte den Beweis erbringen, dass es Maschinen gibt, die dazu in der Lage sind, *jede* spezielle Turingmaschine simulieren zu können. Mit einer solchen universalen Turingmaschine hat Turing die theoretischen Grundlagen gelegt für einen modernen Allzweckrechner. Indem die universelle Turingmaschine die im ersten Teil enthaltenen Instruktionen interpretiert, kann sie dergestalt jeden beliebigen Rechengang simulieren. Indem Daten und deren Verarbeitung durch ein Programm auf gleiche Weise beschrieben werden können, verwischt sich der Unterschied zwischen den Daten und deren Instruktionen zur Abarbeitung dieser Daten. Indem die Beschreibung des Programms einer speziellen Turingmaschine von einer zweiten Turingmaschine gelesen werden kann, ist jede Turingmaschine dazu in der Lage eine andere zu substituieren. Die Anweisungen der allgemeinen Turingmaschine verarbeiten Anweisungen der speziellen Turingmaschine. Was hier verarbeitet wird und von wem diese Arbeit erledigt wird, lässt sich also in ein und demselben Code ausdrücken.

Eine solche Maschine wird zu einem universellen Modell der Berechenbarkeit. Problematisch wird das nur, wenn ein solches Modell des Rechnens auf die menschliche Rechentätigkeit selbst übertragen wird. Die Frage ist: Kann ein solcher Algorithmus nur einen menschlichen Rechner simulieren (ist also nur ein Modell des menschlichen Rechnens) oder kann er es vollständig ersetzen? Letzteres ist nur dann möglich, wenn sich der Mensch in seinem Verhalten exakt an die Instruktionen einer Turingmaschine anpasst, wenn er sich also selbst so verhält, wie es dies die von ihm erschaffenen Modelle einfordern. So hat Turing einen rechnenden Menschen, der mit Anweisungen, Bleistift, Papier und Radiergummi arbeitet, auch als *Papiermaschine* bezeichnet: „Es ist möglich, den Effekt einer Rechenmaschine zu erreichen, indem man eine Liste von Handlungsanweisungen niederschreibt und einen Menschen bittet, sie auszuführen. Eine derartige Kombination eines Menschen mit geschriebenen Instruktionen wird ‚Papiermaschine‘ genannt“ (Turing, 1988, 91). Indem der Mensch selbst sein eigenes inhaltliches Verständnis den von ihm gelesenen Zeichenfolgen völlig hintanstellt, wird er dann schließlich auch zum gleichen Resultat kommen, wie sein von ihm selbst erfundenes mechanistisches Gegenstück.

Dies hat Turing dann dazu veranlasst, seine Definition einer mathematisch berechenbaren Funktion in die Beschreibung der menschlichen Rechen-tätigkeit hineinzulesen: „Damit wird einem Menschen unterstellt, dass er (zumindest lokal) genau so funktioniert wie eine Maschine“ (Born, 1988, S. 37). Dabei wird freilich übersehen, dass die Angleichung der kognitiven Fähigkeiten eines Menschen an einen Computer nur auf der Voraussetzung beruht, dass der Mensch selbst seine einzelnen Arbeitsschritte nach dem gleichen Modell abarbeitet, wie es ihm durch das von Turing entwickelte effektive Verfahren vorgeschrieben wird. Ganz im Sinne Turings könnte man zugunsten einer Künstlichen Intelligenz etwa wie folgt argumentieren: Sage mir *exakt*, wodurch sich die Leistung eines Menschen von jener eines Computers unterscheidet, und ich werde eine Maschine bauen, die eben diesen Unterschied reproduzieren kann. Mit einer solchen Argumentation führt man allerdings potentielle Kontrahenten aufs Glatteis. Denn mit der Forderung nach einer exakten Definition des Unterschiedes von Mensch und Maschine wird eine Beschreibung dieses Unterschiedes in der Diktion eines *Algorithmus* verlangt, also gerade in jener Diktion, die gemäß der Turingschen These auch durch eine Turingmaschine ausgedrückt werden kann. Kurz und gut: der Anpassung menschlichen Denkens an Computerprogramme geht eine Abspaltung der maschinenhaften Anteile im Menschen voraus. Wenn nun aber die kognitiven Tätigkeiten des Menschen nur noch an dessen Verhalten abgelesen werden, so wird dadurch ein Grundgedanke des Funktionalismus realisiert. Menschliches Denken wird auf einen Algorithmus reduziert, der in der „*Wetware*“ des Gehirns abläuft.

Dieser Ersatz der menschlichen Rechen-tätigkeit durch die Turingberechenbarkeit hat aber noch ganz andere, ungeahnte Folgen. Ein moderner Allzweckrechner enthält nicht nur Programme für das Rechnen mit Zahlen, sondern ist auch ein universelles Gerät zur Manipulation beliebiger digital verschlüsselter Informationen. Der Begriff der Berechenbarkeit erfährt eine ungeheure Erweiterung: Programme dienen nicht nur dem Umgang mit numerischen Zahlen, sondern (man denke nur an das banale Beispiel einer Textverarbeitung) der Manipulation von Zeichenketten. Dergestalt wird ein Universalrechner zu einer allgemeinen symbolverarbeitenden Maschine. Als symbolverarbeitende Maschine wird der Computer zu einem Werkzeug zur Erzeugung von Expertensystemen in der künstlichen Intelligenz.³⁵ Manipu-

35 Derartige Expertensysteme bestehen im Wesentlichen aus einer Wissensbasis in der Gestalt von explizit formulierten Wenn-dann Regeln, einem Inferenzmechanismus zur Verarbeitung dieser Regeln sowie aus einer Schnittstelle zur Eingabe von Fragen und einer Ausgabeschnittstelle zur Beantwortung dieser Fragen, wobei ein Expertensystem noch dazu in der Lage ist, erklären zu können, auf der Grundlage welcher Regeln es zu

liert werden letzten Endes nicht nur Zeichenketten, sondern auch Graphiken und Videos. Es entstehen künstliche Spielewelten. Derartige Spielewelten laden nun geradezu dazu ein, sich mit ihnen zu identifizieren und sich in ihnen quasi wohnlich einzurichten. Wie soll aber diese Entwicklung jemals dazu führen, dass die Naturgesetze selbst manipuliert werden können (wie dies Jos de Mul angedeutet hat)?

Wir sind zwar dazu in der Lage, Naturgesetze in virtuellen Spielewelten zu manipulieren. Dennoch erfolgen solche Manipulationen in unseren Modellen, ohne dabei einen Rückhalt zu finden in den „objektiven“ Gesetzen der Natur. So viel lässt sich jedenfalls beobachten: wir neigen dazu, uns selbst mit jenen Artefakten zu identifizieren, die wir im alltäglichen Gebrauch verwenden. Ein längerer Aufenthalt in einer Spielewelt führt unweigerlich dazu, dass diese zu einem Teil unserer eigenen Erlebnis- und Erfahrungswelt wird. Die Grenzen unseres „Ich“ sind nicht die Grenzen unserer Haut. Wir identifizieren uns mit dem, womit wir täglich zu tun haben. Eine klare Beschreibung für dieses Phänomen hat Russell Belk (1988) bereits in dem Aufsatz „Possessions and the extended Self“ gegeben, der entfernt an Heideggers Zeuganalyse erinnert. Je nachdem, wie eng wir mit unseren Besitztümern verbunden sind, werden diese zum integralen Teil unseres Selbstverständnisses. Dies kann eine Briefmarkensammlung sein, ein Auto oder ein Musikinstrument für einen talentierten Musiker. In dem Folgeaufsatz aus dem Jahre 2013 „Extended Self in a Digital World“ geht Belk der Frage nach, was geschieht, wenn die Grenzen zwischen unserem Ich und unserer äußeren Umgebung in einer virtuellen Spielewelt (indem wir uns beispielsweise mit unserem Avatar identifizieren) in einem fließenden Übergang immer mehr verschwinden. Besondere Aufmerksamkeit schenkt Belk bei diesem Vorgang einem Phänomen, das er als *Dematerialisierung* bezeichnet (Belk, 2013, S. 478). So sind die Besitztümer in einer virtuellen Spielewelt (beispielsweise die Ausstattung eines Avatars) nicht mehr von materieller Natur. Ähnliches lässt sich auch für Musikvideos auf einer Plattform wie beispielsweise YouTube beobachten. Der Trend zur Dematerialisierung wird vielfach in Zeiten des Klimawandels als ein vorteilhafter ökonomischer Wandel angesehen, da der physikalische Fußabdruck virtueller Güter (was deren Produktion, Lagerung und Transport anbelangt) wesentlich geringer ist (eine Ansicht, die freilich angesichts der gigantischen Serverleistungen für die Aufbewahrung und Verteilung dieser digitalen Güter etwas relativiert werden muss). Wie sich in einem solchen Szenario die Idee von Jos de Mul – die Erzeugung einer „artificial physics“ – realisieren lässt, ist

einer bestimmten Schlussfolgerung gekommen ist. Letzteres wird auch als Erklärungs-komponente des Expertensystems bezeichnet.

unschwer nachzuvollziehen. So lässt sich beispielsweise in einer virtuellen Spielwelt problemlos die Schwerkraft aufheben. Wie aber eine solche Entwicklung dann auch Auswirkungen auf die reale Welt haben soll, ist eine andere Frage. Wir können zwar argumentieren, dass die Erfahrungen, die wir in der virtuellen Welt machen, für uns den gleichen Erlebniswert haben wie die Erfahrungen in der realen Welt. Dennoch sind solchen Erfahrungen in der realen Welt Grenzen gesetzt. Versuchen wir nach einer Spielesitzung es unserem Avatar in der realen Welt gleichzutun, indem wir etwa, statt das Stiegenhaus zu benutzen, aus dem Fenster im dritten Stock springen, so werden wir schnell eingeholt von den harten Bedingungen unserer objektiv vorhandenen materiellen Umgebung. Allerdings gibt es verschiedene Möglichkeiten, wie eine dematerialisierte virtuelle Welt unmittelbar abfärben kann auf unsere reale physisch vorhandene Welt. Belk spricht hier ausdrücklich von einer Wiederverkörperlichung (Reembodiment, a.a.O., S. 481). Das Eintauchen in eine virtuelle Umgebung ist ein gradueller Vorgang, bei dem wir uns (je nach Länge der Spieldauer) in zunehmendem Maße mit unserem Avatar identifizieren, wobei der Realitätsgehalt virtueller Spielwelten vom Grad der Immersion abhängt, mit dem wir uns in einer solchen Welt aufhalten. Eine solche Identifikation mit unserem Avatar kann so weit gehen, dass wir auch unser Offline-Verhalten ändern: „A taller avatar increases peopel’s confidence, and this boost persists later in the physical world“ (a.a.O., S. 482). Darüber hinaus gibt es aber auch noch ganz andere praktische Wechselwirkungen zwischen unserer virtuellen Spielwelt und unserer physikalisch realen Welt. So lassen sich mit realem Geld Ausstattungen für unsere Spielwelt kaufen, umgekehrt lassen sich im Bereich des sogenannten E-sports über Preisgelder bei virtuellen Wettkämpfen hohe Summen an realem Geld gewinnen (vgl. E-Sport; Wikipedia). Die Grenze zwischen virtueller Realität und der offline vorhandenen Wirklichkeit verschwindet in zunehmendem Maße durch die Entwicklung von augmented reality und der Implementierung von Computerchips im menschlichen Körper, wodurch der Mensch sich immer mehr in Richtung eines Cyborgs entwickelt (einem Mischwesen aus Mensch und Computer). Am Ende dieser Entwicklung steht der posthumane Mensch, wie sie in einer drastischen Zukunftsvision von Ray Kurzweil beschrieben wurde.

6.3 Der Transhumanismus

Nach der Vorstellung Kurzweils führt die technologische Entwicklung schlussendlich zu einer kompletten Ersetzung der Bausteine unseres Universums durch die über die digitale Revolution bereitgestellte Information. Kurzweil

bekannt sich zu einer Position, die er als „Patternismus“ bezeichnet. Für einen Patternisten sind es Muster, die als „Grundlage der Realität“ (Kurzweil, 2014, S. 5) gelten: „Die Teilchen, aus denen mein Körper und Gehirn bestehen, werden innerhalb von Wochen ausgetauscht, was bleibt ist das Muster, das sie bilden“ (ebda). Kurzweil bezieht sich hier aber nicht nur auf Muster in lebenden Organismen, auch nicht nur auf Muster, wie sie uns in einer dematerialisierten virtuellen Spielwelt begegnen. Er spielt mit der Idee, wie mittels derartiger Muster die ganze physische Realität Atom für Atom neu umgestaltet werden könnte. Eine solche Möglichkeit sieht er in der Nutzung der Nanotechnologie: „Die Revolution der Nanotechnik wird uns jedoch ermöglichen, unsere Körper, unsere Gehirne und unsere Umwelt Molekül für Molekül umzugestalten und völlig neu zu erfinden“ (a.a.O., S. 228).³⁶ Kurzweil schließt daraus: „Danach wird kein Unterschied mehr sein zwischen Mensch und Maschine, oder zwischen physikalischer und virtueller Realität“ (a.a.O., S. 10).

Buchstäblich alles, was das Gefüge unserer materiellen Realität ausmacht, lässt sich auf dematerialisierte Muster (auf den Informationsgehalt realer Objekte) reduzieren. Dies kann in letzter Konsequenz sogar dazu führen, dass andere virtuelle Welten auch neben unserer eigenen realen Welt entstehen könnten. Es wird bereits darüber spekuliert, ob nicht am Ende auch unsere eigene reale Welt nicht nur eine gigantische Simulation sei, geschaffen von einer technologisch weiter entwickelten Zivilisation. So meint etwa Nick Bostrom (2003) in seinem Aufsatz „Are you living in a computer simulation“ plausible Argumente gefunden zu haben, dass unser eigenes Leben (ähnlich wie in dem Film Matrix) nur in einem Computerprogramm abläuft. Am Ende – wenn wir diese Spekulation noch weiter zuspitzen – gibt es nicht nur ein Universum, sondern ein ganzes Multiversum, in dem unser eigenes Universum nur einen Sonderfall darstellt. Ich möchte über die Wahrscheinlichkeit einer solchen Simulationstheorie hier nicht weiter spekulieren. Stattdessen möchte ich das Selbstverständnis des Menschen, das sich aus Kurzweils Patternismus ableiten lässt, etwas näher beleuchten. Wenn das „Zeug“, aus dem die Natur besteht, letztlich nicht Materie, sondern Information ist, dann müssten sich auch die Gedanken und Gefühle eines Menschen aus der materiellen Realisierung in der „wetware“ des Gehirns herauslösen und auf ein beliebiges Speichergerät übertragen lassen: „Eines Tages werden wir in der Lage sein unsere Geistestätigkeit auf ein angemesseneres Medium zu transferieren“ (Kurzweil, 2014, S. 126). Ein solcher „Upload“ des Gehirns könnte nun, so jedenfalls Kurzweil, ungeahnte

36 „Intelligenter Nanonebel aus sogenannten *foglets*, der beliebige Bilder und Klänge erzeugen kann, wird die Wandlungsfähigkeit der virtuellen Welt real machen“ (Kurzweil, 2014, S. 29).

Möglichkeiten eröffnen. Der Mensch wäre nicht länger an die materiellen Einschränkungen seines Körpers gebunden. Die langsam über Jahrtausende verlaufende biologische Evolution erhalte eine ungeheure technologische Beschleunigung und eröffne die Möglichkeit einer sich ständig erweiternden Selbstoptimierung. Krankheiten, ja selbst der Tod würden ihren Schrecken verlieren.³⁷

Diese Vision Kurzweils findet sich in ähnlicher Weise im Manifest des Transhumanismus, wie es explizit von Max More formuliert wurde. So sei es nach More Ziel des Transhumanismus, die uns durch unsere Natur auferlegten Beschränkungen nicht einfach als gegeben hinzunehmen. Stattdessen sei es Aufgabe des Menschen, durch das Ausschöpfen aller technologischen Möglichkeiten die durch sein biologisches Erbe auferlegten Grenzen zu überwinden. Es geht also darum, die Natur nach unseren eigenen Vorstellungen und Wünschen umzugestalten. Hierzu ein paar besonders bezeichnende Textstellen: „Becoming posthumans means exceeding the limitations that define the less desirable aspects of the ‚human condition‘. Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and inevitable death ... They would have vastly greater physical capability and freedom of form.... Transhumanists typically look to expand the range of possible future environments for posthuman life, including space colonization and the creation of rich virtual worlds“ (More, 2013, S. 4). Nun kann aber die Vorstellung eines dergestalt von all seinen physikalischen Einschränkungen befreiten und entgrenzten Menschen nicht immer nur die Vorstellung grenzenloser Freiheit auslösen, sondern – paradoxerweise – gerade das Schreckgespenst einer dystopischen neuen Gesellschaftsordnung hervorrufen, in der der Einzelne dem Diktat einer von oben aufoktroierten Risikominimierung ausgesetzt ist. Die Vorstellung eines dergestalt entgrenzten Menschen führt dann letztlich dazu, dass jeder Mangel, jedes Risiko, jede biologische oder natürliche Einschränkung des Menschen als ein zu beseitigendes Hindernis angesehen wird.³⁸ Ein Beispiel hierfür ist die Coronapandemie der

37 Die Idee einer radikalen Verlängerung des menschlichen Lebens, der physischen Unsterblichkeit und einer Wiederauferstehung nach dem Tod durch den Einsatz wissenschaftlicher Methoden ist freilich viel älter. Sie findet sich beispielsweise bereits bei Nikolai Fjodorowitsch Fjodorov (1829–1903), einem russischen Philosophen, der sogar eine Wiederauferstehung der Toten durch die Wiederherstellung ihres genetischen Erbes in Aussicht stellen wollte.

Die Möglichkeit, über ein Upload des Gehirns in eine virtuelle Welt Unsterblichkeit zu erlangen, ist auch keine genuine Idee von Kurzweil selbst, sondern wurde bereits von Hans Moravec in seinem Buch „Mind Children“ (1990) deutlich zum Ausdruck gebracht.

38 In seinem Buch „Der entgrenzte Mensch“ unterscheidet Rainer Funk (2011) zwischen der urmenschlichen Eigenschaft einer Überschreitung von Grenzen (wodurch Grenzen ausgelotet und auf neue Möglichkeiten und Grenzen hin transzendiert werden sollen)

20er Jahre dieses Jahrhunderts. Die Politik steht vor dem Dilemma einer maximalen Einschränkung des Infektionsrisikos auf Kosten der Beschränkung der Freiheit des Einzelnen, was das Potential einer Spaltung der Gesellschaft in sich trägt. Ich will und kann auf diese höchst kontroverielle (und stark politisierte) Frage an dieser Stelle nicht im Detail eingehen. Stattdessen stellt sich mir die Frage: was mutet an dem angestrebten Ziel der Schaffung einer Gesellschaft ohne Risiko so verstörend an? Wohin entwickelt sich der Mensch, wenn er am Ende des Tages tatsächlich jede Krankheit überwunden haben sollte? Denken wir diese Konsequenz bis zu ihrer ultimativen Zuspitzung: Wo bleibt der Mensch, sollte es ihm gelingen, sogar den Tod als die ultimative Grenze des Menschen abzuschaffen?³⁹

6.4 Schlussbemerkung

Bevor ich auf diese Frage näher eingehe, werfen wir einen Blick zurück auf jenen in dunkler Urzeit stattfindenden Anfang der Geschichte des menschlichen Denkens – das Tier-Mensch-Übergangsfeld – oder, wie es unter anderem auch Sloterdijk ausgedrückt hat, den Beginn der *Hominisation*. Sloterdijk bezeichnet bemerkenswerterweise den Menschen als ein Wesen, das in seinem Tiersein gescheitert und mit einem „Überschuss an animalischer Unfertigkeit“ (Sloterdijk, 1999, S. 33) in die Welt hinausgetreten ist. Überlegen wir uns das Folgende: Wie müsste ein Zustand der Menschheit beschaffen sein, in dem diese noch völlig im unhinterfragten Kontext einer für sie bedeutungsvollen Umwelt eingebettet wäre? Ich verweise einmal mehr auf Heideggers Weltverständnis, wie dies in diesem Buch bereits ausführlich besprochen wurde. Damit ein solches Weltverständnis sich überhaupt zeigen kann, bedarf es eines Weckrufes. Als mögliche Weckrufe erwähnt Heidegger die Angst oder die Langeweile. Es handelt sich hier um Augenblicke, in denen die Vertrautheit mit dem Seienden als solchem im Ganzen mit einem Schlag an Bedeutung verliert. Zugleich

und dem Streben des postmodernen Menschen nach einer Entgrenzung, die Grenzen nicht transzendieren, sondern pauschal beseitigen will. Aus tiefenpsychologischer Perspektive (mit besonderem Fokus auf Erich Fromm) versucht Funk zu zeigen, wie der Versuch, jede Bedingtheit und Verbindlichkeit abschaffen zu wollen, zu einer Realitätsverweigerung, zu virtuellem Eskapismus und letztlich zu neuen (ungewollten) Abhängigkeiten führt. Vgl. dazu auch Peter Strasser „Der Tod des alten Adams“ url: <https://www.furche.at/wissen/der-tod-des-alten-adam-1445791>; abgerufen am 27.8.2023. Einen guten Überblick über Posthumanismus und Transhumanismus gibt auch Oliver Krüger in dem Übersichtsartikel „Die Vervollkommnung des Menschen“ url: <https://www.eurozine.com/die-vervollkommnung-des-menschen/>; abgerufen am 27.8.2023.

39 Zur Abschaffung des Todes vgl. auch Baudrillard, 2008, S. 7.

aber handelt es sich um jene Augenblicke, in denen dem Menschen die Welt in ihrer Bedeutsamkeit zuallererst auffällt und er dergestalt einen Bezug erwirbt zu allem, was ist. Im Anschluss an weiter oben angestellte Überlegungen bezeichne ich Seiendes als solches im Ganzen als *Kontext* und die Augenblicke seines Verlusts *Dekontextualisierung*. Das Besondere an diesem Prozess der Dekontextualisierung ist, dass wir nur innerhalb der durch den *Vollzug* der Dekontextualisierung abgesteckten Grenzen überhaupt dazu in der Lage sind, von einem anfänglichen Kontext und dessen sich abzeichnenden Verlust zu sprechen. Versuchen wir diesen anfänglichen Kontext vom Prozess der Dekontextualisierung abzuspalten, so müssten wir den Prozess der Dekontextualisierung zuallererst ausklammern und die Redeweise von einem anfänglichen Kontext verlöre seinen Sinn. Zwischen einem Kontext, der bereits vor dem Prozess der Dekontextualisierung „da“ war und dem Beginn der Dekontextualisierung besteht ein qualitativer Sprung, mit den Worten Kurzweils: eine Singularität.⁴⁰

Diese Problematik wurde auch von Derrida über seinen Begriff der *différance* thematisiert. Wie sollen wir einem (angeblich) edlen Wilden scheinbar attestieren können, er würde immer die Wahrheit sprechen? Derrida hält dem entgegen, dass die *différance* bereits beim Beginn der Sprachwerdung stattgefunden hat und Heidegger wiederum knüpft die Erschlossenheit der Welt an die Bedingung des möglichen (und erfahrbaren) Entzugs dieser Erschlossenheit. Kurz und gut: Aus dem Blickwinkel der menschlichen Erfahrung (die ständig eingebunden bleibt in den Prozess der Dekontextualisierung) lässt sich die Genese des menschlichen Denkens weder verstehen noch erklären. Der in Zusammenhang mit Platons Symposion eingeführte Begriff der *Entheimatung* vermag diesen Umstand treffend zu umschreiben. Auch mit diesem Begriff war ein dynamischer Vollzug gemeint, der nicht vor dem Hintergrund seines Woher respektive seines Wohin zu fassen ist. So entspringt der Wunsch nach der verloren gegangenen Heimat, wie bereits erwähnt, dem Augenblick des Verlusts dieser Heimat. Entheimatung ist die *condition humaine* schlechthin. Eben diese Entheimatung verlöre aber genauso ihre Wirksamkeit, würde sie jemals ihr Ziel, den endgültigen Verlust der Eingebundenheit des Menschen in die Natur, erreichen. Ein solcher Endpunkt würde ja gerade den Prozess der Dekontextualisierung als *Prozess* aufheben. Dies wäre jener Augenblick, in dem die ursprüngliche Eingebundenheit in einen Kontext nicht nur in der Erfahrung des Todes oder der Langeweile jede Relevanz verliert, sondern

40 Kurzweil beschreibt Singularität wie folgt: „Formal betrachtet ist der Wert einer Funktion, die eine Singularität enthält, am Punkt der Singularität undefiniert“ (Kurzweil, 2014, S. 503).

überhaupt nicht mehr *als Verlust* für den Menschen erfahrbar wäre. Begrifflichkeiten wie der Tod, der Mangel, der Entzug würden als Horizonte der menschlichen Erfahrung jegliche Bedeutung verlieren.

Mit dem Verschwinden des Todes als einer Erfahrung des Menschen verliert letzterer zugleich den Bezug zu allem, was ist. Zeigt sich alles, was relevant ist, immer nur im Spiegel des ständig drohenden Verlusts jeder Bedeutsamkeit, so kann ein Zustand des Menschen, in dem der Prozess der Dekontextualisierung zu einem ultimativen Resultat erstarrt, nur dazu führen, dass der Mensch (als eben jenes Wesen, das Zugang hat zu allem, was ist) selbst verschwindet. Dies wäre zugleich das ultimative Ende der Geschichte des Denkens. Das Resultat wäre der endgültige Verlust des Kontexts und dessen Auflösung in den Machbarkeitsphantasien einer rein technologisch agierenden Vernunft. Jede implizite, vorreflexive Eingebundenheit in einer natürlich gegebenen Umgebung wäre transformiert in die expliziten Algorithmen eines weltumspannenden und fehlerfrei arbeitenden Kalküls, in dem nichts mehr dem Zufall überlassen ist. Was dann aber sein wird, können wir weder denken noch sagen. Jenseits der Grenzen unseres Denkens beginnt der posthumane Mensch. Diesen Zustand hat nun, wohl nicht ganz zu Unrecht, Kurzweil als einen Zustand der Singularität beschrieben.

Betrachten wir die Geschichte des menschlichen Denkens von ihrem potentiellen Anfang bis zu ihrem potentiellen Ende, so scheint diese eingeklemmt zu sein zwischen zwei Singularitäten, dem Tier-Mensch-Übergangsfeld und dem Posthumanismus. Es ist aber nahezu unmöglich, diese Geschichte als objektiv vorhandenen historischen Vorgang mit einem genau definierten Anfang und einem genau definierten Ende zu beschreiben. Weder das Tier-Mensch-Übergangsfeld noch der Posthumanismus sind für uns einsehbare Fakten, zwischen denen wir dann irgendeine berechenbare Zeitspanne ausmachen können. Sowohl bei dem anfänglich vermuteten Kontext und dessen endgültigem Verschwinden nach dem abgeschlossenen Prozess der Dekontextualisierung handelt es sich um begriffliche Hilfsgrößen, die sich der Mensch nur vorstellen kann, solange der Prozess der Dekontextualisierung stattfindet. Wir wissen eigentlich nicht, was das ist, das ganz am Beginn der Dekontextualisierung steht, und wir wissen auch nicht, was ihm an seinem Ende nachfolgt. Wir selbst sind keine außenstehenden Beobachter dieses Prozesses der Dekontextualisierung, sondern unmittelbar Betroffene und Teilnehmer. So bleibt uns wohl nichts anderes zu tun, als (wie dies vielleicht Derrida sagen würde) diesen Prozess der Dekontextualisierung in der Gestalt eines Schreis statt in Form einer Aussage zu artikulieren. Ein solcher Schrei ist aber keine Aussage über objektiv feststellbare Tatsachen, sondern nur die Artikulation unserer eigenen erlebten Geschichte, deren Beginn und deren Ende nur Projektionen sind, die

wir im Verlaufe der Geschichte unseres eigenen Denkens erfahren können. Abschließend ist noch anzumerken, dass dieser Prozess der Dekontextualisierung, wie ich jedenfalls vermute und wie es wohl auch faktisch zu beobachten ist, im Zeitalter der digitalen Revolution eine enorme Beschleunigung erfährt. Dazu müssen wir uns nur überlegen, dass mit der Abschaffung des Todes im Augenblick der posthumanen Singularität ein Grenzwert gemeint ist. Der faktische Eintritt dieser Singularität käme gerade dem Ende der Dekontextualisierung und damit dem Ende des Menschen als denkendem und fühlendem Wesen gleich. Je mehr wir uns an diesen Grenzwert herantasten, umso mehr kommt es zu einer Häufung und gleichzeitigen Verdichtung von sich ständig abwechselnden Kontexten und deren Dekontextualisierung (in virtuellen Welten und anderen technischen Artefakten; man denke in diesem Zusammenhang an Derridas *Akzeleration des Unheils*). Es hat den Anschein, als würde der Mensch – je mehr er in die Nähe der Singularität des Posthumanen kommt – mit zunehmender Geschwindigkeit zugleich auch seiner eigenen Entmenschlichung entgegen rasen.

Literaturverzeichnis

- Alweiss, Lilian (2002): Heidegger and 'the concept of time'. *History of the Human Studies*, Vol. 15, No. 3: 117–132.
- Aristoteles (1981): *Metaphysik*. Stuttgart: Reclam.
- Bammé, A. u.a. (1983): *Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt.
- Baudrillard, J. (2008): *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* Berlin. Matthes & Seitz.
- Baudrillard, J. (2022): *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin. Matthes & Seitz.
- Belk, R. W. (1988): Possessions and the Extended Self. In: *Journal of Consumer Research*, vol. 15, No. 2 (Sept. 1988), pp. 139–168.
- Belk, R. W. (2013): Extended Self in a Digital World. In: *Journal of Consumer Research*, vol. 40, No. 3 (October 2013), pp. 477–500.
- Bennington, G./Derrida, J. (2017): *Jacques Derrida. Ein Portrait*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.
- Blattner, W. (2008) Is Heidegger a Kantian Idealist? *Inquiry*, 37:2: 185–201.
- Blattner, W. (1999) *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press.
- Born, R. (1988): Hofstadter, Turing und die Künstliche Intelligenz: ein Strauß von Problemen. In: *Wozu Künstliche Intelligenz?* Herausgegeben von Leidlmair, K. und Neumaier, O. Wien: VWGÖ. S. 9–39.
- Bostrom, N. (2003): Are You living In A Computer Simulation? In: *Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211, pp. 243–255.
- Brentano, F. (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Carman, T. (2003) *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1983): *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Coolen, M. (1992): *De machine voorbij: Over het zelfbegrip van de mens in het tijd-perk van de informatietechniek*. Amsterdam: Boom.
- Csikszentmihalyi, M. (1985): *Das flow-Erlebnis. Jenseits von Angst und Langeweile im Tun aufgehen*. Klett-Cotta.
- De Mul, J. (1999): The Informatization of The Worldview. In: *Information, Communication & Society*, 2:1, 69–94.
- Dennett, D. (1993): *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Derrida, J. (1988): *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, J. (1989): *Wie nicht sprechen: Verneinungen*. Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, J. (1994): *Grammatologie*. 5.Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.

- Derrida, J. (1998): *Aporien. Sterben – auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefaßt sein*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Dreyfus, H. (1991): *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press.
- Dreyfus, H. & Spinoza C. (1999): Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism. In: *Inquiry*, 42:1, 49–78.
- Dreyfus, H. (2002): Intelligence without representation – Merleau-Ponty's critique of mental representation. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 367–383.
- Dreyfus, H. (2007): Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian. In: *Philosophical Psychology* 171(18): 1137–1160.
- Dreyfus, H. (2009): How Representational Cognitivism failed and is being replaced by Body/World Coupling. In: *After Cognitivism*. Hg. von Leidlmair, K. Dordrecht: Springer, S. 39–73.
- E-Sport: <https://de.wikipedia.org/wiki/E-Sport>. Abgerufen am 4.6.2022.
- Fingerhut, J., Hufendiek, R., Wild, M. (2013): *Philosophie der Verkörperung*. Berlin: Suhrkamp.
- Fodor, J. (1981): Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. In: Fodor, J. (1981). *Representations*. Cambridge: MIT Press. 225–252.
- Fodor, J. (1988): *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Follesdal, D. (1997): Conceptual change and reference. In: Hubig, C. (1997). *Cognition humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. Berlin: Akad. Verlag. 351–367.
- Fräntzki, E. (1987): *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Freeman, W. (2000): *How brains make up their minds*. London: Phoenix.
- Funk, R. (2011): *Der entgrenzte Mensch: Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*. Gütersloher Verlagshaus.
- Gallagher, S. (2017): The Past, Present and Future of Time-Consciousness: from Husserl to Varela and Beyond. In: *Constructivist Foundations*, Vol. 13, No 1: 91–97.
- Gibson, J. (1982): *Wahrnehmung und Umwelt*. München: Urban & Schwarzenberg.
- Gratton, P. (2014): *Speculative Realism. Problems and Prospects*. London: Bloomsbury.
- Hacking, I. (2007): Putnam's Theory of Natural Kinds and their Names is not the same as Kripke's. *Principia*, 11:1: 1–24.
- Harman, G. (2002) *Tool Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Peru: Carus: Publishing Company.
- Hamad, S. (1990): The Symbol Grounding Problem. In: *Physica D* 42: 335–346.
- Haugeland, J. (2013): Der verkörperte und eingebettete Geist. In: *Philosophie der Verkörperung*, S. 105–143.
- Havelock, E. (1963): *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press.

- Havelock, E. (1990): *Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora.
- Havelock, E. (1992): *Als die Muse schreiben lernte*. Frankfurt: Anton Hain.
- Heidegger, M. (1961): *Nietzsche II*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1972): *Sein und Zeit. Erste Hälfte*. 12. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1975a): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe. Band 24. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1975b): *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1976): *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1977): *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe. Band 25. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978a): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe. Band 26. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978b): Vom Wesen des Grundes. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. S. 123–173.
- Heidegger, M. (1978c): Was ist Metaphysik? In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. S. 103–121.
- Heidegger, M. (1978d): Wissenschaft und Besinnung. In: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske. S. 41–66.
- Heidegger, M. (1978e): Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske. S. 9–40.
- Heidegger, M. (1978f): Vom Wesen der Wahrheit. In: *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. S. 175–199.
- Heidegger, M. (1978g): Überwindung der Metaphysik. In: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske. S. 67–95.
- Heidegger, M. (1978h): Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41). In: *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Neske. S. 223–248.
- Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe. Band 20. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1980): Der Ursprung des Kunstwerks. In: *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann. S. 1–72.
- Heidegger, M. (1982): *Parmenides*. Gesamtausgabe. Band 54. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Gesamtausgabe. Band 29/30. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996): *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe. Band 27. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Hofstadter, D. (1987): *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Jaynes, J. (1988): *Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kemmerling, A. (1991): Mentale Representationen. In: *Kognitionswissenschaft* (1991) 1: 47–57.
- Kripke, S. (1972). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kurzweil, R. (2014): *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*. 2. Auflage. Berlin: Lola Books.
- Lafont, C. (1994): *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Levinas, E. (2008): *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg: Alber.
- Mann, S. (1997): Humanistic Intelligence. In: *Fleshfactor: informationsmaschine mensch*, Ars electronica 97, hrsg. von Gerfried Stocker und Christine Schöpf. Wien und New York 1997, S. 217–231.
- Maturana, H. R. & Varela, F. J. (1987) *Der Baum der Erkenntnis. Wie wir die Welt durch unsere Wahrnehmung erschaffen – die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Bern: Scherz Verlag.
- Meillassoux, Q. (2014). *Time without Becoming*, edited by Anna Longo. Mimesis International.
- Meillassoux, Q. (2018): *Nach der Endlichkeit*. Zürich-Berlin: Diaphanes.
- Moravec, H. (1990): *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press.
- More, M. (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: *The Transhumanist Reader*. Edited by Max More and Natasha Vita-More. John Wiley & Sons. pp. 1–17.
- Negroponte, N. (1995): *Total Digital. Die Welt zwischen 0 und 1 oder die Zukunft der Kommunikation*. München: Bertelsmann.
- Olafson, F. A. (1987) *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven: Yale University Press.
- Overgaard, S. (2002). Heidegger's concept of truth revisited. *Nordic Journal of Philosophy*, 3(2), 73–90.
- Padui, R. (2015): Heidegger on the Nonsense of Objects: A historical backdrop to a textual ambiguity. In: *International Philosophical Quarterly*. Vol. 55, No. 4, Issue 220, 495–514.
- Parmenides (1974): *Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Fragmente*. München: Heimeran Verlag.
- Perner, J. (1991): *Understanding the representational mind*. Cambridge: MIT Press.
- Piaget, J. und Inhelder, B. (1975): *Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde*. Stuttgart: Klett.
- Platon (1971): *Sämtliche Werke*. Band I–VI. Herausgegeben von Ernesto Grassi. In der Übersetzung von Friederich Schleiermacher. Hamburg: Rowohlt.
- Putnam, H. (1981): *Reason, Truth and History*. New York: Cambridge University Press.

- Putnam, H. (1983): *Realism and Reason. Philosophical Papers, Vol. 3*. New York: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1992): *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2000): Das modelltheoretische Argument und die Suche nach dem Realismus des Common sense. In *Realismus*, herausgegeben von Marcus Willaschek, 125–142. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Putnam, Hilary (2004): *Die Bedeutung von Bedeutung*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Quine, W. V. (1975): *Ontologische Relativität und andere Schriften*. Stuttgart: Reclam.
- Quine, W. V. (1980): *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Ratcliffe, M. (2012): There Can Be No Cognitive Science Of Dasein. In: Kiverstein, J. and Wheeler, M. (eds.). *Heidegger and Cognitive Science*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 135–156.
- Reale, G. (1993): *Zu einer neuen Interpretation Platons: eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen“ Lehren*. Paderborn: Schöningh.
- Reynolds, Jack (2017): *Phenomenology, Naturalism and Science. A Hybrid and Heretical Proposal*. New York: Routledge.
- Russel, B. u. Whitehead, A. (1997): *Principia Mathematica*. Cambridge: MIT press.
- Schank, R. C. & Abelson, R. P. (1977): *Scripts, plans, goals and understanding. An inquiry into human knowledge structures*. Lawrence Erlbaum.
- Sloterdijk, P. (1999): *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Smith, W. H. (2007). Why Tugendhat's critique of Heidegger's concept of truth remains a critical problem. *Inquiry*, 50(2), 156–179.
- Sparrow, T. (2014): *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Strasser, Peter (2019): Der Tod des alten Adam. [online] <https://www.furche.at/wissen/der-tod-des-alten-adam-1445791>. [abgerufen am 10.11.21]
- Szlezák, T. (1993): *Platon lesen*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Tomasello, M. (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walther de Gruyter & Co.
- Turing, A. (1987): *Intelligence Service*. Schriften. Herausgegeben von Dotzler, B. und Kittler, F. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Von Eckardt, B. (1993): *What is Cognitive Science?* Cambridge: MIT Press.
- Weiser, M. (1997): Periphery and the FleshFactor. In: Gerfried Stocker und Christine Schöpf: *Fleshfactor: informationsmaschine mensch*, *Ars electronica* 97, Wien und New York 1997., S. 136–147.
- Wheeler, M. (2005): *Reconstructing the Cognitive World. The Next Step*. Cambridge: MIT Press.

- Wiltsche, H. (2017): „Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality.“ *European Journal of Philosophy*, 25:3 (2017). 808–832.
- Winograd, T. (1972): *Understanding Natural Language*. New York: Academia Press.
- Wittgenstein, L. (2003): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Zahavi, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Register

- Abgeleitete Bedeutung 3, 24, 27
Akzeleration des Unheils 129, 151
Aletheia 41, 43
Angst x, XI, XV, XVI, 57, 58, 59, 61, 63, 65,
70, 72, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 107, 114,
130, 132, 133, 148
Antirealismus 48, 50, 59, 61, 68, 69, 70, 72
Anzestral 49, 50
Attraktortheorie 34, 35, 36, 37

Benommenheit 81, 82
Bikamerale Psyche 92, 93, 94

Cartesianisches Modell 27
Causal powers 10

Daseinsunmöglichkeit 131, 132
Defamiliarization 65
Dekontextualisierung 74, 81, 83, 149, 150, 151
Dialektische Kunst 105
Dialektische Übung 108, 110, 111
Différance XIV, XV, 118, 121, 122, 123, 125, 126,
128, 129, 130, 131, 132, 133, 149
Direkte Referenz 64, 66, 67, 69, 70

Eliminativer Materialismus VIII, 9, 27, 28
Entheimattung XI, XII, 115, 149
Entweltlichung 54, 61, 72, 74, 78, 80, 95

Fest an der Wasserstelle 123, 124, 125
Flow 47
Formale Anzeige 65, 66, 67
Formalistenmotto 16, 17

Gestell 80

Hineingehaltenheit in das Nichts 58, 62, 63,
69, 70, 80, 84
Hinweisende Definition 4, 27
Hybrides System 6

Intentionalität VIII, 1, 2, 8, 26, 27, 64
Interner Realismus 68

Kausaltheorie der Bedeutung 20, 21
Klassische Maschine 136, 137

Korrelativer Zirkel 48, 50, 51

Liniengleichnis 104

Methodologischer Solipsismus 10, 18
Mythos von Theuth 99, 100, 104

Offenes Geheimnis 43, 44
Ökologische Psychologie IX, 32
Online-Intelligenz 32
Opake Satzkonstruktionen 11, 12

Papiermaschine 142
Partizipation 89, 93, 96, 106
Patternismus 146
Philosophie der Verkörperung 28, 38
Phonozentrismus 119, 125

Radikale Übersetzung 7
Referentielle Unbestimmtheit 25, 127
Repräsentationale Theorie des Geistes 38,
39, 40

Schädlicher Mentalismus 9, 10, 18, 20, 23, 27
Schichtenmodell 15, 17, 18
Sein zum Tode XI, 131, 132
Seinsvergessenheit 129
Singularität 149, 150, 151
Sophistik XIII, XIV, 107, 112
Spekulativer Realismus 48, 50, 51, 62, 68
Starre Referenz 19, 26
Substanzdualismus 5, 8, 9, 10, 15, 18
Supervenienz 15, 16

Transhumanismus 145, 147, 148

Unbedeutsamkeit x, XI, 57, 63
Unbestimmtheit der Übersetzung 6, 7, 8, 9
Unheimlichkeit 114
Urschrift 118, 125
Ursprung des Denkens VII, IX, X, XI, XII,
XV, 1, 81, 83, 84
Ursprüngliche Bedeutung 27

Verborgene Struktur 19, 20, 26
Verkehrte Welt 78

- Verstellen 42, 43
Vertrautheit und Unvertrautheit XII, XIV,
xv, xvi, 60
Verweisungsganze der Bedeutsamkeit 58,
59, 61, 69
- Weltbildend 45, 82
Welteingang 48, 54, 59, 61, 70
Welteintritt 56, 64

Ausgehend von ausgewählten Themen der Cognitive Science wird ein Brückenschlag erprobt zu einer Sichtweise des menschlichen Denkens, wie sie sich aus Heideggers Interpretation der menschlichen Existenz als In-der-Welt-sein herauslesen lässt. Alles, was ist, erschließt sich dem Menschen vor dem Hintergrund einer Vertrautheit mit den Dingen. Diese Vertrautheit bedarf eines Weckrufs, den Heidegger an einem Prozess der Entheimatung diagnostiziert. Verortet man das menschliche Denken in dem unauflösbaren Spannungsfeld von Vertrautheit und Unvertrautheit, so wäre der Mensch nicht dazu in der Lage, einen Zustand zu beschreiben, der einem solchen Spannungsfeld noch vorausgeht. Dies lässt sich zum einen retrospektiv an Platons zwiespältiger Auseinandersetzung mit der Schrift und zum anderen prospektiv an Derridas *différance* aufzeigen. Auf die Folgen einer Auflösung jenes Spannungsfeldes, abzulesen an der Verdrängung des Todes, wird am Beispiel des Posthumanismus hingewiesen.

ISBN 978-3-7705-6841-3



9 783770 568413