

Universalismus, Relativismus und Repräsentation

Eine Kritik des modernen Wissensbegriffs

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie
am Zentrum für Philosophie
und Grundlagen der Wissenschaften
der Justus-Liebig-Universität Gießen

vorgelegt von
Alexander Farshim
aus Bargteheide

2002

1. Berichterstatter
Prof. Dr. Martin Seel

2. Berichterstatter
Prof. Dr. Joseph Vogl

Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe upon instinct,
but to find these reasons is no less an instinct.

F. H. Bradley

Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit.

Rudolf Carnap

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
Zwei Arten von Fehlern	4
Motiv, Ziel und Aufbau der Arbeit	8
Vorspiel: Was ist Philosophie?	14
Gibt es Paradigmen in der Philosophie?	14
Philosophie als Kampf gegen das Klischee	17
Philosophie und Humor	21
Beispiele univoker Ontologien	24
Aquivozität und Normativität	25
Kontingente oder notwendige Bedingungen der Erfahrung	26
Philosophien des Urteils versus Philosophien der Macht	27
I. Pragmatismus als Kritik der Repräsentation	30
Richard Rorty über das philosophische Verlangen nach Transzendenz	30
Rortys „French Connection“	32
Rortys Anti-Empirismus	35
McDowell vs. Rorty	37
Für einen strengen Pragmatismus	39
Pragmatismus und Neopragmatismus: William James	42
Holistischer Empirismus	43
Wahrheit, Vermittlung, Existenz	45
Wahrheit für alle	47
Empirismus des Begriffs	49
II. Unbewusstes Denken und Panintentionalismus	53
Dennetts Panintentionalismus	53
Marvin Minsky über Intentionalität	56
Intentionale Systeme	57
Ganz oder gar nicht: Holismus und die Attribution von Intentionen	59
Kein Denken ohne Selbstbewusstsein?	60
Wahrheit und Kommunikation	62
Dennetts Physikalismus	64
Exkurs: Dennett und Leibniz	68
III. Szientismus, Subjektivismus und Philosophie	72
Die Subjektivierung des Geistes	72
Kant über das „Ich denke“ als Bedingung der Gegenstandserkenntnis	74

Hegels Kantkritik	76
Die linke und die rechte Hand der Wissenschaft	79
Die unmögliche Wissenssoziologie	80
Der Krieg der Wissenschaften	84
Bourdieu über Relativismus und Objektivität	87
Die Stunde der Philosophie.....	93
Exkurs: Ist die Philosophie elitär?	96
IV. Die Welt als Kino: Bergson	103
Bilder an sich.....	103
Das Virtuelle und das Mögliche.....	105
Bergsons und Quines Zeitbegriff.....	110
Dispositionale Eigenschaften ohne substantielle Träger	112
Virtualität und Zeit	114
Virtualität und Holismus	117
Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus.....	119
V. Deleuze über das Trugbild: Kreativität versus Rekognition	121
Vorspiel mit Quine: Zweimal Wüste	121
Repräsentation und Differenz	123
Univozität und Metapher	126
Univozität und Kategorien.....	129
Das Leben ist nur eine tote Metapher	131
Der Normativismus der Repräsentation	133
Der lange Irrtum	135
Denken ohne Urbilder	138
Exkurs: Kapitalismus und Philosophie	140
Fluchtlinien	140
Deleuze/Guattari – A Shoppers Guide.....	142
Kapitalismus und Philosophie	144
VI. Ein pluralistisches Universum.....	149
Was bisher geschah.....	149
Univozität und Pluralismus.....	151
Ontologischer Perspektivismus ohne Harmonie	154
Rortys Ethnozentrismus	157
Jenseits von Innen- und Außenwelt	161
VII. Der Universalismus der Moderne	163
Nur der Relativismus ist universal.....	163
Habermas' kritische Theorie der Moderne	165
Habermas gegen McDowell	166

Geist und Natur: der neue Intersubjekt-Objekt-Dualismus.....	167
Systemtheorie als Theorie verdinglichten Geistes	168
Die wunderbare Welt des Bruno Latour	171
Die Kritik der Moderne	174
Ausdifferenzierung und Produktivität	178
Wir sind immer schon modern gewesen	181
Schluss: Philosophie und der Sinn für das Abenteuer	186
Appendix: Spinoza über Ausdruck und Immanenz	198
Repräsentation versus Ausdruck	198
Immanenz und "causa sui"	200
Spinoza gegen Kant und Hegel	201
Unterschiede zwischen Spinoza und Davidson	204
Literaturliste.....	208

Einleitung

Zwei Arten von Fehlern

Was haben Männer wie Charly Manson und Jean-Baptiste de Lamarck eigentlich falsch gemacht? Was für eine Frage? Manson ist einer der berühmtesten Massenmörder der amerikanischen Geschichte. Lamarck ein französischer Biologe des 19. Jahrhunderts, der behauptet hat, dass erworbene Eigenschaften in die nächste Generation vererbt werden. Offensichtlich haben beide Männer etwas falsch gemacht. Der eine hat entschieden gegen amerikanische Gesetze und moralische Werte gehandelt. Der andere hat gegen einen Lehrsatz der modernen Biologie verstoßen: erworbene Eigenschaften können nicht vererbt werden. Beide haben also einen Fehler gemacht. Interessant ist jedoch ein ganz spezifischer Unterschied. Eine große Gruppe von Menschen wäre, bei aller Scheußlichkeit von Mansons Verbrechen, bereit zuzugeben, dass Manson im Gegensatz zu Lamarck einen nicht ganz so fatalen Fehler gemacht hat. Mansons Fehler war nicht im gleichen Maße *objektiv* falsch wie der Fehler von Lamarck. Schlimm ja, aber nicht wirklich falsch. Unter dieser Gruppe von Menschen wären erstaunlich viele Philosophen zu finden. Da ich mich jedoch zunächst auf einer vorphilosophischen Ebene bewegen möchte, nenne ich noch keinen Namen. Wer zu dieser Gruppe gehört, den werde ich ganz allgemein als einen aufgeklärten Menschen bezeichnen. Aufgeklärte Menschen wissen Bescheid. Sie sind nicht mehr naiv. Sie lieben es, zu relativieren oder die Dinge ganz objektiv zu betrachten. Warum glauben aufgeklärte Menschen, dass Charly Manson im Gegensatz zu Lamarck zwar falsch, aber nicht so falsch oder nicht objektiv falsch liegt?

Ein "aufgeklärter Mensch" wird darauf bestehen, dass Gesetze und Werte, im Gegensatz zu Vererbungsmechanismen, vom Menschen gemacht sind. Sie sind daher bloß relativ oder subjektiv. Vererbungsmechanismen dagegen sind *da draußen*. Sie sind so objektiv wie der Tisch, auf den "aufgeklärte" Menschen dann klopfen, um die Härte von Vererbungsmechanismen zu demonstrieren. "Von Menschen gemacht" darf nun aber nicht so verstanden werden, als ob ein vom Menschen produzierter Gegenstand, bereits durch die bloße Tatsache vom Menschen hergestellt worden zu sein etwas bloß Subjektives wäre. Der Tisch ist ja gerade nicht subjektiv, sondern dient zusammen mit dem Stein als Paradebeispiel für die Härte der Außenwelt.¹ Tische und

¹ Der Physiker und Nobelpreisträger Steven Weinberg vergleicht die Objektivität physikalischer Gesetze mit der Härte von Felsen. „We did not create the laws of physics

Felsen, Artefakte und Naturgegenstände dienen beide als Monumente der Objektivität. Wenn der aufgeklärte Mensch von „gemacht“ statt „vorgefunden“ spricht, dann meint er nicht den Gegensatz von „entdecken“ und „erfinden“, sondern den Gegensatz von "nur im Auge des Betrachters" oder "nur im Kopf eines oder einer Gruppe oder auch aller Menschen" zu "objektiv da draußen". Manson hat sich geirrt, aber er hat sich geirrt mit Bezug auf etwas, das nur im Auge des Betrachters existiert. Wenn kein Mensch mehr denken würde, dass Töten falsch ist, dann wäre Töten nicht mehr falsch. Die Gesetze der Vererbung bleiben jedoch dieselben, was immer man über sie denkt.

An dieser Stelle muss sofort einem Kurzschluss vorgebeugt werden. Dass Töten für falsch gehalten wurde, ist objektiv feststellbar. Zu dieser Konzession ist man bereit. Ein Kulturwissenschaftler kann in diesem Sinne ebenso objektives Wissen wie der Naturwissenschaftler verkünden. Aber die Falschheit des Tötens ist abhängig davon, dass das Töten für falsch gehalten wurde. Ein Naturwissenschaftler dagegen verkündet Fakten, die vollkommen unabhängig sind von allem, was Menschen denken. Dieser Unterschied ist wichtig in Hinblick auf die Überzeugungskraft dieser Wissenschaften in der Öffentlichkeit. Was ein Naturwissenschaftler sagt, muss man glauben, wenn man die Dinge so zur Kenntnis nehmen will, wie sie sind, vollkommen unabhängig von irgendwelchen Standpunkten. Was ein Kulturwissenschaftler sagt, muss man dagegen nur glauben, wenn man den Standpunkt einnehmen will, dessen Glaubensinhalt der Kulturwissenschaftler wiedergibt. Der Kulturwissenschaftler sagt nicht: „Töten ist falsch, basta!“ Sondern er sagt: „Töten ist für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen zu bestimmten Zeiten für falsch gehalten worden.“ Die Objektivität des Kulturwissenschaftlers hat einen relativierenden Effekt. Ich kann nicht leugnen, dass die Amerikaner Manson für einen Teufel halten, aber ich kann mich von den Amerikanern distanzieren und mich auf die Seite von Manson stellen. Indem ich dies tue, gerate ich nicht in Konflikt mit dem Kulturwissenschaftler. Wenn ich mich jedoch auf die Seite von Lamarck stelle, gerate ich sehr wohl in einen Konflikt mit dem Naturwissenschaftler. Hier gibt es nur ein Entweder-Oder. Während es viele Kulturen gibt, gibt es nur eine Natur. Die Natur ist nicht groß genug für Darwin und Lamarck, aber die Kultur hat ein Herz für Manson und seine Gegner. Kein Wunder also, dass der Naturwissenschaftler in einer solchen Sichtweise zu einem autoritären Charakter wird, während der Kulturwissenschaftler oder der Sozialkonstruktivist, wie ich ihn ab jetzt nennen werde, zu einem Entlarver und Befreier von eingebildeten Zwangsläufigkeiten

or the rocks in the field, and we sometimes unhappily find that we have been wrong about them, as when we stub our toe on an unnoticed rock..." Zitiert nach Rorty, "Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics", in: *Philosophy and Social Hope*, S.182f.

mutiert. Die rechte und die linke Hand der Wissenschaft. Aus dieser Aufgabenteilung erklärt sich die Denkfigur der Befreiung des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit. Mit ihr wird der Startschuss gesetzt für das Genre des subjektiven Konstruktivismus. Die Gesetze der Vererbung versus die soziale Konstruktion von Massenmördern. Harte Fakten versus weiche Glaubenszustände. Die Vererbung kannst du nicht beeinflussen, aber Charlie Manson wird eigentlich nur gesellschaftlich unterdrückt. Auf der einen Seite die kalte, harte Wirklichkeit der Außenwelt, auf der anderen, die warme, weiche Innerlichkeit der Subjektivität.

Das Gegenteil zum aufgeklärten Menschen, der alle Phänomene in einen objektiven und einen subjektiven Anteil spaltet, ist der naive, primitive Mensch. Der Primitive weigert sich, in seiner Ablehnung von Charlie Manson nur die Projektion seiner Wertvorstellung auf eine wertfreie Außenwelt zu sehen. Umgekehrt weigert er sich, in Vererbungsmechanismen bloße Fakten wahrzunehmen, die vollkommen unabhängig sein sollen von denen, die sie entdecken. Ohne eine Gemeinschaft von Forschern, gemeinsamen Untersuchungsmethoden, geteilten Rechtfertigungsstandards wären die Aussagen des Naturwissenschaftlers über das Erbmaterial genauso wenig möglich wie die Aburteilung Manson ohne moralische Wertvorstellungen und Strafgesetzbücher, so der Primitive. Der aufgeklärte Mensch wird sich jedoch nicht unterkriegen lassen. Untersuchungsmethoden, Rechtfertigungspraktiken helfen uns, objektive Eigenschaften des Erbmaterials zu entdecken, während Strafgesetzbücher die Verwerflichkeit von Mansons Handeln allererst konstituieren. Ohne Gesetze könnte Manson in Ruhe sein Unwesen treiben, das Erbmaterial wäre aber weiterhin demselben Mechanismus unterworfen. Hierauf antwortet der Primitive, dass unter bestimmten Umständen auch erworbene Eigenschaften vererbt werden können, vielleicht mit Hilfe der Gentechnik. Umgekehrt wäre Manson ohne Gesetze zwar kein Mörder, das macht diese Eigenschaft jedoch nicht subjektiv. Manson und das Erbmaterial sind in ein Geflecht von Beziehungen verwickelt, die sie erst zu dem machen, was sie sind. Nichts in diesem Geflecht ist bloß subjektiv oder objektiv.

Hier widerspricht der aufgeklärte Mensch. Gesetze sind normativ, Natureigenschaften sind Fakten. Gesetze macht der Mensch, die Natur ist vorgegeben. Man muss strikt zwischen Theorie und Praxis, Sein und Sollen trennen. Der Primitive schüttelt den Kopf: Was sind Fakten, was sind Normen? Was ist Sein, was ist Sollen? Mit diesen Begriffen kann der Primitive nichts anfangen. Der Aufgeklärte lässt nicht locker. Normen sind essentiell um sprachliche Praxis zu verstehen. Denken, Erkennen, Handeln setzt Sprachfähigkeit und damit die Empfänglichkeit für normative Ansprüche voraus. Der Primitive schaut um sich: Aber alles spricht, die Natur ist voller Zeichen, alles handelt, die Dinge ebenso wie die Menschen. Der Aufgeklärte kann es nicht fassen. Die Natur ist das, was bezeichnet wird. Zeichen selbst gibt es nur im Geist des

Menschen. Ebenso gibt es Intentionen und Handlungen nur für den Menschen. Die Natur handelt nicht, sie intendiert nichts. In seiner Verzweiflung greift der Aufgeklärte zu einem Buch und liest vor:

"Uns, die wir einer modernen Lebenswelt angehören, irritiert, daß wir in einer mythisch gedeuteten Welt bestimmte Differenzierungen, die für unser Weltverständnis fundamental sind, nicht oder nicht hinreichend präzise vornehmen können. Von Durkheim bis Levi-Strauss haben Anthropologen immer wieder auf die eigentümliche *Konfusion zwischen Natur und Kultur* hingewiesen. Dieses Phänomen können wir zunächst als eine Vermischung von zwei Objektbereichen, eben der Bereiche der physischen Natur und der soziokulturellen Umwelt, verstehen. Der Mythos erlaubt keine klare grundbegriffliche Differenzierung zwischen Dingen und Personen, zwischen Gegenständen, die manipuliert werden können, und Agenten, sprach- und handlungsfähigen Subjekten, denen wir Handlungen und sprachliche Äußerungen zurechnen. ...Allerdings bedeutet die Konfusion zwischen Natur und Kultur keineswegs nur die *konzeptuelle Vermengung* von objektiver und sozialer Welt, sondern auch eine für unser Empfinden mangelhafte Differenzierung *zwischen Sprache und Welt*, also zwischen dem Kommunikationsmedium Sprache und dem, *worüber* in einer sprachlichen Kommunikation eine Verständigung erreicht werden kann. In der totalisierenden Betrachtungsweise mythischer Weltbilder scheint es schwierig zu sein, die uns geläufigen *semiotischen Unterscheidungen* zwischen dem Zeichensubstrat eines sprachlichen Ausdrucks, seinem semantischen Gehalt und dem Referenten, auf den ein Sprecher mit Hilfe des Ausdrucks jeweils Bezug nehmen kann, hinreichend präzise zu treffen. Die magischen Beziehungen zwischen Namen und bezeichneten Gegenständen, die konkretistische Beziehung zwischen der Bedeutung von Ausdrücken und den repräsentierten Sachverhalten belegen die systematische Verwechslung zwischen internen Sinn- und externen Sachzusammenhängen. Interne Beziehungen bestehen zwischen symbolischen Ausdrücken, externe Beziehungen zwischen Entitäten, die in der Welt vorkommen. In diesem Sinne gilt die logische Beziehung zwischen Grund und Folge als intern, die kausale Beziehung zwischen Ursache und Wirkung als extern (physical vs. symbolic causation). (...) Es gibt offenbar noch keinen präzisen Begriff für die nicht-empirische Geltung, die wir symbolischen Äußerungen zuschreiben. Geltung wird mit empirischer Wirksamkeit konfundiert. Dabei dürfen wir nicht an spezielle Geltungsansprüche denken: im mythischen Denken sind verschiedene Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrheit noch gar nicht ausdifferenziert. Aber selbst der diffuse Begriff von Geltung überhaupt ist noch nicht von empirischen Beimengungen befreit; Geltungsbegriffe wie Moralität und Wahrheit sind mit empirischen Ordnungsbegriffen wie Kausalität und Gesundheit amalgamiert. Darum kann das sprachlich konstituierte Weltbild so weit mit der Weltordnung selbst identifiziert werden, daß es nicht als Weltdeutung, als eine

Interpretation, die dem Irrtum unterliegt und der Kritik zugänglich ist, durchschaut werden kann. In dieser Hinsicht gewinnt die Konfusion von Natur und Kultur die Bedeutung einer Reifikation des Weltbildes."²

Der Primitive ist sprachlos. Der Aufgeklärte lächelt triumphierend. "Das war unfair", entgegnet der Primitive. „Das Buch, aus dem du gelesen hast, ist ein Philosophiebuch und wir wollten uns doch in diesem Vorwort auf Laien beschränken.“ Der Aufgeklärte stutzt über soviel Sinn für Reflexionshumor. Paradoxie durch Vermischung von Erzählebenen ist doch eine typisch moderne Erfindung. "Um die Fairness zu wahren, werde auch ich zu einem Philosophiebuch greifen müssen", fährt der Primitive fort, holt ebenfalls ein Buch hervor und beginnt daraus zu lesen:

Motiv, Ziel und Aufbau der Arbeit

Die ursprüngliche Motivation dieser Arbeit war ein Interesse an dem, was man - mit Bruno Latour - politische Epistemologie nennen kann.³ Ein Beispiel für politische Epistemologie ist die Reaktion der Feministin Monique Wittig auf die Frage, ob sie eine Vagina habe. Sie meinte, nein.⁴ Wittig ist nicht zu dumm, um die Frage zu verstehen, sondern sie zweifelt die Selbstverständlichkeit eines Vokabulars an, um auf die politischen Implikationen von scheinbar neutralen Fakten hinzuweisen. Politische Epistemologie interessiert sich dafür, warum man seine Kinder vom Religionsunterricht befreien kann, aber nicht vom Physikunterricht. Warum Mode bloße Geschmackssache ist, aber Quantenphysik nicht. Politische Epistemologie fragt nicht, was richtige Erkenntnis ist, sondern warum man bestimmte Wissensformen propagiert und andere bekämpft. Politische Epistemologie bringt Wahrheit und Macht, Fakten und Werte in eine unerlaubte Verbindung. Sie interessiert sich für die Wahrheits- und Wissenspolitik unserer Gesellschaft. Ein Phänomen wie der "Rassismus der Intelligenz", die Legitimation von Machtverhältnissen über den Begriff der Intelligenz, ist ein Beispiel für die politische Epistemologie.⁵ Wie werden gesellschaftliche Machtverhältnisse,

² Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, S. 79-82.

³ Siehe Latour, *Politiques de la nature*, S. 354.

⁴ Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S.226.

⁵ Bourdieu, „Der Rassismus der Intelligenz“, in: *Soziologische Fragen*, S. 253. "Der wissenschaftliche Diskurs wird zur Rechtfertigung des Rassismus der Intelligenz nicht nur deshalb herangezogen, weil die Wissenschaft die herrschende Form des legitimen

Verteilungsfragen, ja das Existenzrecht selbst von Wissensfragen abhängig gemacht? Politische Epistemologie ist eine Art Frontberichterstattung vom Krieg der Ideen. Seit den Sophisten handeln sich politische Epistemologen die immergleichen Vorwürfe des Relativismus ein. Sie glauben nicht an objektive Wahrheit, verwickeln sich daher in Selbstwidersprüche und sind außerdem moralisch gefährlich. Sie sind die eigentlichen Vaterlandsverräter der Philosophie und Wissenschaft.

Um auf diese Vorwürfe zu antworten habe ich mich mit den philosophischen Implikationen des Streits zwischen politischen Epistemologen und ihren Gegnern beschäftigt. Denn es reicht nicht aus mit empirischen Fallstudien zum Verhältnis von Wissen und Macht, Faktenproduktion und sozialen Netzwerken zu kontern. Man muss philosophisch werden.⁶ Die Argumente, die sich gegen die politische Epistemologie richten, richten sich ebenfalls gegen eine als Ontologie verstandene Philosophie. D.h. gegen jede Philosophie, die sich weder wie die nach-quinsche, post-analytische „Philosophie“ als eine empirische Wissenschaft versteht, noch die erkenntnistheoretische Wende Kants mitmacht. Szientisten und Kantianer halten aus unterschiedlichen Gründen das ontologische Paradigma seit Descartes für überwunden. Moderne Kantianer glauben selbst die Bewusstseinsphilosophie hinter sich und lokalisieren sich im sprachphilosophischen Paradigma.⁷ Auf zwei ganz unterschiedliche Weisen haben sowohl Hegel als auch Heidegger gegen diese Auffassung von Philosophie Einspruch eingelegt. Der eine durch den Versuch das Subjekt ontologisch zu fundieren, der andere durch den Versuch das Subjekt durch Rückkehr zur Ontologie zu überwinden. Den zweiten Weg kann man als Versuch verstehen, ein klassisches Philosophieverständnis zu rehabilitieren. Klassisch soll hier ein Denken heißen, das sich weigert dem Subjekt eine konstitutive Rolle zu geben. Damit werden sowohl Descartes, Kant als auch die Phänomenologie abgelehnt. Für die Griechen existierte das Subjekt nicht, die platonischen Ideen sind nicht die Ideen eines Geistes. Philosophie wurde als Ontologie verstanden. Diese Arbeit steht in

Diskurses darstellt; sonder auch und vor allem deshalb, weil eine Macht, die meint, sie habe eine wissenschaftliche Grundlage, von der Wissenschaft natürlich verlangt, daß sie dieser Macht die Grundlage liefert; weil die Intelligenz das ist, was zum Regieren legitimiert, wenn die Regierung behauptet, ihre Grundlagen seien die Wissenschaft und die "wissenschaftliche" Kompetenz der Regierenden (man denke an die Rolle der Wissenschaften für die schulische Auslese, bei der die Mathematik das Maß aller Intelligenz geworden ist). Die Wissenschaft steckt mit dem, was sie rechtfertigen soll, unter einer Decke."

⁶ Bruno Latour und Steve Woolgar verweisen im Nachwort von "Laboratory Life" auf die ontologische und damit philosophische Dimension der dort entwickelten Wissenssoziologie. Bruno Latour und Steve Woolgar, *Laboratory Life*, S.280f.

⁷ Siehe Schnädelbach, *Philosophie- Ein Grundkurs*, Band 1, S.37ff.

Kontinuität zur ontologischen Tradition. Einer Epistemologie, die objektiven bloß relative Geltungsansprüche entgegenstellt, liegen Unterscheidungen zugrunde, die selbst Ausdruck einer ontologischen Entscheidung sind. Eine Kritik dieser Epistemologie hat daher auch das erstaunliche Ergebnis einer Rehabilitierung der Philosophie selbst.⁸ Denn die Philosophie als Ontologie ist nicht vereinbar mit einem Szientismus, verstanden als Glaube an eine objektive, unparteiische, a-perspektivische Wahrheit. Der moderne Szientismus führt zu einer Subjektivierung des ureigensten Themas der Philosophie: dem Denken. Die Subjektivierung des Denkens und der Glaube an objektive Fakten sind zwei Seiten desselben Prozesses.

Diese Arbeit hatte also auf einmal zwei Ziele. Zum einen geht es um eine Kritik des modernen Subjektivismus wie Szientismus und der von diesen Positionen implizierten Hierarchisierung von Wissensansprüchen. Zum anderen geht es um eine Verteidigung der Philosophie. Ich hoffe zeigen zu können, dass beides ein und dieselbe Sache ist. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht dabei der Begriff der Repräsentation und das in diesem Begriff implizierte Verhältnis von Geist und Natur. Um diesen Begriff zu kritisieren, versucht die Arbeit eine Tradition in der Philosophie zu reaktualisieren, die sowohl in der angelsächsischen als auch in der deutschen Gegenwarts-Philosophie in Vergessenheit geraten ist. Die Helden dieser Arbeit finden sich vor allem unter französischen und amerikanischen Philosophen, mit der löblichen Ausnahme von Nietzsche. Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Gabriel Tarde, Alfred North Whitehead, William James, John Dewey, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Michel Serres und Bruno Latour philosophieren ausgehend von vorkantischen Philosophen wie Spinoza und Leibniz und sind hierzulande, zumindest von der akademischen Philosophie, wenig zur Kenntnis genommen oder missverstanden worden. Philosophiehistorisch gut bearbeitete Denker wie Spinoza und Leibniz werden von der systematischen Philosophie vor allem als zwei weitere tote weiße Männer betrachtet. Bergson, der zwischen den Weltkriegen kurze Zeit in Deutschland Mode war, ist vollkommen vergessen. William James ist trotz des Pragmatismusbooms unbeachtet geblieben. Und auch Whitehead gilt als unzeitgemäßer Metaphysiker und findet in der

⁸ Anders als eine bestimmte (schlechte) Lesart Rortys, nach der dieser mit dem Ende der Erkenntnistheorie auch das Ende der Philosophie verkündet, ist diese Arbeit von der Überzeugung getragen, dass das Ende der Erkenntnistheorie eine Rückkehr zur Philosophie ermöglicht. Wenn man die Anti-Philosophie an ihrer Wurzel packen will, dann muss man sehen, dass die kritische Philosophie Kants der erste Schritt in die Anti-Philosophie ist. Kant, und das muss in aller Deutlichkeit gesagt werden, ist der erste Anti-Philosoph! Er subjektiviert die Rationalität und gibt damit den Startschuss für das Genre des Sozialkonstruktivismus. Siehe Kapitel 3 dieser Arbeit.

philosophischen Lehre fast nicht statt. Und Deleuze, Serres und Latour werden meist als postmoderne Anti-Philosophen rezipiert. Der Grund für diese Nichtbeachtung ist schnell benannt. Alle diese Philosophen eint ein entschiedener Anti-Kantianismus. Kant ist der Vater des subjektiven Konstruktivismus. Er erfindet das Genre der Befreiung des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit, das heute in Form des Sozialkonstruktivismus weit verbreitet ist.⁹ Diesem setzen die Helden dieser Arbeit einen objektiven oder ontologischen Konstruktivismus gegenüber.

Die Arbeit beginnt mit der Darlegung ihres Philosophiebegriffs. Philosophie ist Ontologie. Ontologie wird in einem engen Sinne verstanden, der auf Deleuze und Guattari zurückgeht. Ontologie treibt, wer versucht einen eindeutigen Seinsbegriff zu konstruieren. Deleuze und Guattari nennen dies ein Denken der Immanenz. Dieser Begriff ist in seinem Kern anti-repräsentationalistisch. Deleuze und Guattari wenden sich mit ihm gegen die Idee des Geistes als Spiegel der Natur.

Die stärkste anti-repräsentationalistische Bewegung des letzten Jahrhunderts war der Pragmatismus. Dieser ist zum Ende des 20. Jahrhunderts von Richard Rorty wiederbelebt worden. Ich werde im ersten Kapitel jedoch zeigen, dass auch Rortys *Spiegel der Natur* noch an Dualismen hängt, die ihn daran hindern die Einsichten des Pragmatismus vollständig zu entfalten. Um die eigentliche Kraft des Pragmatismus zu vergegenwärtigen, werde ich die Philosophie des radikalen Empirismus von William James vorstellen. Der Neo-Pragmatismus kann vom Pragmatismus noch lernen.

Ein zentraler Kern des klassischen Pragmatismus war die Naturalisierung des Geistes in Form eines „Panpsychismus“, der Idee eines unbewussten, präsubjektiven Denkens. Rorty lehnt diesen Begriff, wie fast alle zeitgenössischen Philosophen, ab. Im zweiten Kapitel werde ich am Beispiel Daniel Dennetts, den ich als „Panintentionalist“ lese, versuchen, den Begriff eines unbewussten Denkens seinen schlechten Ruf zu nehmen. Einen Begriff von unbewussten, präsubjektiven Denkens respektabel zu

⁹ Martin Seel versucht den Bock zum Gärtner zu machen, indem er Kant den heutigen Sozialkonstruktivisten entgegenstellt. Siehe Seel, „Kapriolen des Konstruktivismus“, in: *Merkur*, Nr. 621. Nach Seel beachten die heutigen Konstruktivisten den Unterschied zwischen Begriff und Gegenstand nicht mehr. Sie sind also nach Seel eher Hegelianer als Kantianer. Ich denke, man sollte den Sozialkonstruktivismus nicht als Schritt in Richtung Hegel, sondern als eine Relativierung des Kantischen a priori sehen. Die Kant'sche Trennung zwischen Begriff und Gegenstand bleibt erhalten, aber die Begriffe werden als durch und durch historische Schöpfungen des Menschen verstanden. Es kommt zu einer Detranszendentalisierung Kants. Siehe dazu das 3. Kapitel „Szientismus, Subjektivismus und Philosophie“.

machen, ist Voraussetzung um eine monistische Philosophie zu entwickeln, die keinerlei Reduktionismus impliziert.

Szientismus und Subjektivismus hängen zusammen. Im dritten Kapitel wird versucht einen Überblick über diese Zusammenhänge zu geben. Den Krieg der Wissenschaften zwischen der linken und der rechten Hand der Wissenschaft, Naturalisieren und Kulturalisieren, deute ich als Chance für die Philosophie zu einem Comeback.

Um dieses in die Wege zu leiten, stelle ich im vierten Kapitel den Begriff des Virtuellen vor, den Bergson entwickelt hat und den Deleuze/Guattari als die eigentliche Domäne der Philosophie verstehen. Dieser Begriff impliziert eine Philosophie des Werdens und der Kreativität. Mit ihm wendet sich Bergson gegen die Idee einer Ready-Made-World.

So ausgerüstet wende ich mich im fünften Kapitel Gilles Deleuzes Kritik der Repräsentation zu. Denken wird von Deleuze als ein Prozess verstanden, das den Unterschied von Modell und Kopie aufhebt. Denken repräsentiert nichts. Das Trugbild geht der Unterscheidung in Urbild und Abbild voraus. Differenz bekommt den Vorrang vor Identität, der Prozess vor seinem Produkt. Die Philosophie ist nicht länger ein Begründungs- sondern ein Entgründungsunternehmen. Sie konstruiert Fluchtlinien.

Der Gegensatz von szientistischem Objektivismus und subjektivistischem Konstruktivismus kann nun ersetzt werden durch einen ontologischen Perspektivismus. Denken findet nicht in einer Innenwelt statt, sondern ist ein wirklicher Prozess in der Welt. Denken ist keine Perspektive auf die Welt, sondern die Welt besteht aus Perspektiven. Das sechste Kapitel versucht das Problem des Relativismus mit Hilfe des Perspektivismus zu lösen.

Im siebten und letzten Kapitel der Arbeit diskutiere ich anhand von Habermas und Latour die Folgen dieser Metaphysik für das universalistische Selbstverständnis der Moderne. Mit Latour werde ich argumentieren, dass die Aufgabe des Universalismus paradoxerweise einem wirklichen Universalismus den Weg bahnen kann. Anders als Latour verteidige ich jedoch den Moderne-Begriff.

Obwohl in dieser Arbeit unterschiedslos analytische wie nicht-analytische Philosophen zu Wort kommen, steht diese Arbeit nicht in dem wissenschaftlichen Selbstverständnis der analytischen Philosophie. Dass Philosophie keine Wissenschaft ist, ist ja Teil ihres Inhaltes. Es wäre deshalb falsch, einen wissenschaftlichen Stil zu imitieren. Sie ist deshalb aber keineswegs eine kontinentalphilosophische Arbeit. Die geographische Unterscheidung in anglo-amerikanische versus kontinentale Philosophie ist auf die Unterscheidung analytisch und nicht-analytisch nicht anwendbar. Denn England wie Amerika haben auch eigenständige nicht-analytische Traditionen, wie etwa den Empirismus oder den Pragmatismus. Kontinentale Denker wie Deleuze stehen stark in diesen anglo-amerikanischen Traditionen, obwohl sie ganz sicher keine Analytiker sind. Umgekehrt hat die analytische Philosophie kontinentale Ursprünge: Bolzano,

Brentano, Frege, die polnischen Logiker, der Wiener Kreis, Wittgenstein. Eine inhaltliche, beispielsweise am logischen Positivismus orientierte, Definition scheidet ebenfalls aus. Sie zeigt nur die Unkenntnis über den Reichtum und die Vielfalt der analytischen Philosophie. In der analytischen Philosophie kann jeder fündig werden, da es inzwischen ein breites Spektrum von Positionen gibt. Eine andere Definition wäre die Dummettsche, die die Orientierung an der Sprache hervorhebt.¹⁰ Ein Analytiker gewinnt Erkenntnisse über Dinge, indem er die Sätze analysiert, mit denen wir über die Dinge sprechen. Wenn man diese Verfahrensweise jedoch nicht doch wieder inhaltlich versteht, dann scheint die Definition viel zu weit. Denn schon immer haben Philosophen die Sprache thematisiert, mit der wir über die Dinge reden. Allerdings ist diese Arbeit in einem Punkt tatsächlich mehr der analytischen Tradition verpflichtet: Sie versucht im Gegensatz zu vielen Texten der postmodernen Philosophie die Dinge so einfach wie möglich zu erklären und sowohl das heideggerische Pathos der Tiefgründigkeit als auch den esoterischen Stil des Eingeweihten, der sich nicht mehr erklären muss, zu vermeiden.¹¹ Foucault wendet sich am Ende eines Vortrags an sein Publikum und bringt die Haltung, die ich mir auch von einem Leser dieser Arbeit wünsche, auf den Punkt:

Je n'aime pas l'obscurité parce que je considère que l'obscurité est une forme de despotisme ; il faut s'exposer à dire des erreurs ; il faut s'exposer à arriver à dire des choses qui, probablement, vont être difficiles à exprimer et pour lesquelles, évidemment, on cafouille un peu et là, je crains de vous avoir donné l'impression de cafouiller. Si vous en avez eu l'impression, c'est que j'ai, effectivement, cafouillé!¹²

¹⁰ Siehe Dummett, „Kann und sollte die analytische Philosophie systematisch sein?“, in: *Wahrheit*, S.185ff.

¹¹ Siehe zu diesem Aspekt der „postmodernen“ französischen Philosophie den Exkurs "Ist die Philosophie elitär?".

¹² Foucault, « Sexualité et pouvoir », in: *Dits et écrits*, Tome III, S. 570.

Vorspiel: Was ist Philosophie?

Gibt es Paradigmen in der Philosophie?

In olden days a glimpse of stocking
was looked on as something shocking
Now heaven knows:
Anything goes!

Cole Porter

Die Philosophiegeschichte wird häufig als eine Abfolge von drei Paradigmen beschrieben.¹³ Antike und Mittelalter verharren im ontologischen Paradigma, sie philosophieren naiv über das Sein an sich. Mit der Moderne wechselt die Philosophie in das bewusstseinsphilosophische Paradigma. Vor dem Sein kommt die Erkenntnis des Seins. Erkenntnis wird zu etwas, das sich „in“ einem Bewusstsein abspielt. Das Sein wird zur Außenwelt, die immer nur vermittelt über eine Innenwelt gegeben ist. Die Bewusstseinsphilosophie wird schließlich durch die Wende zur Sprache überholt. Dieses dritte Paradigma ersetzt das Bewusstsein durch die Sprache als das Medium, in dem sich Welterkenntnis vollzieht.

Diese Schilderung der Philosophiegeschichte ist alles andere als unparteiisch. Zunächst einmal gab es auch nach Descartes und Kant Philosophen, die das bewusstseinsphilosophische Paradigma abgelehnt haben. Spinoza und Leibniz sind Anti-Cartesianer, die dem Subjekt keine privilegierte Stellung einräumen. Nietzsche, Bergson, James und Whitehead sind Philosophen, die Kants Transzendentalphilosophie vehement kritisiert haben und ebenso den Intentionalitätsbegriff der Phänomenologen links liegen ließen. Die Wende zur Sprache schließlich ist als Paradigmenwechsel nicht vom selben Gewicht wie die Wende zum Bewusstsein. Denn die Mediumsauffassung der Erkenntnis kann auch beim Wechsel des Mediums beibehalten werden. Die Sprache spielt dann dieselbe Rolle wie zuvor das Bewusstsein. Bei Apel oder Habermas ist dies deutlich der Fall. Nun hat die Wende zur Sprache allerdings keinesfalls immer diese Mediumsauffassung

¹³ Schnädelbach, „Philosophie“, in: Schnädelbach, Martens (Hg.): *Philosophie-Ein Grundkurs. Band 1*, S.37ff.

fortgesetzt.¹⁴ Davidson wäre als ein Philosoph zu nennen, der Sprache zwar für eine Voraussetzung für die Zuschreibung von Überzeugungen und Wünschen behandelt, aber nicht als ein Medium versteht, Nichtsprachliches zu repräsentieren. Umgekehrt hat John Searle mit seiner Version der Sprechakttheorie sicherlich einen der wichtigsten Beiträge zur Wende zur Sprache geliefert, obwohl er Sprache für zweitrangig hält. Tiere und Menschen haben für ihn Bewusstsein, Überzeugungen und Wünsche, auch wenn sie über keine Sprache verfügen. Einer der größten Kritiker des Bewusstseins, Daniel Dennett, kommt ganz ohne eine Sprachphilosophie aus. Dennett vertritt die These, dass es Intentionalität ohne Bewusstsein, was immer das ist, und auch ohne Sprache geben kann. Damit steht er im Widerspruch zu dem Philosophen, der vielleicht am ehesten als Sprachphilosoph verstanden werden kann: Wilfrid Sellars. Sellars behauptet, dass der Gegenstand der Bewusstseinsphilosophie sprachlich ist. Alles Bewusstsein ist sprachlich konstituiert. Da Sellars und seine Nachfolger auch noch den Intentionalitätsbegriff auf Sprache reduzieren, müssen sie die Rede von intentionalen, aber sprachlosen Systemen, wie man sie bei Searle und schlimmer noch bei Dennett findet, ablehnen. In Sellars Tradition stehen heute Robert Brandom und John McDowell, die beide auf unterschiedliche Weise die Sprache als Voraussetzung für das Denken auszeichnen. Der Wechsel zum Sprachparadigma ist also nur bei Philosophen wie Davidson, Sellars, Brandom und McDowell wirklich vollzogen. Sprachphilosophen wie Searle oder Grice stehen dagegen nicht unbedingt im Gegensatz zur Bewusstseinsphilosophie. Andererseits sind Daniel Dennett als auch französische Philosophen, welche die Phänomenologie kritisieren, wie Deleuze, Serres oder Derrida, entschiedene Gegner der Bewusstseinsphilosophie, obwohl sie keine Sprachphilosophen sind. Auf Spinoza, Leibniz, Darwin, Marx, Nietzsche und Freud zurückgehend, kritisieren sie die Bewusstseinsphilosophie in einer Weise, die viel eher einem Paradigmenwechsel gleichkommt als die sprachphilosophische Transformation des Kantianismus oder Hegelianismus bei Sellars, Brandom oder McDowell.

Die Rede von den verschiedenen Paradigmen ist also historisch schlicht eine verkürzte und parteiische Darstellung. Vieles spricht dafür, dass der Begriff des Paradigmas auf die Philosophie gar nicht anwendbar ist. Die Philosophie kann ihrer Geschichte nicht auf dieselbe Weise entgehen, wie dies beispielsweise die moderne Physik tut. Für Rorty, der sich hierbei an Kuhn orientiert, ist die Philosophie eine chronisch nicht-

¹⁴ Die Wende zur Sprache kann auch in einem bloß methodischen oder stilistischen Sinn verstanden werden. Diesen vernachlässige ich hier, denn Philosophen haben in diesem Sinne, wie bereits gesagt, schon immer Sprachanalyse betrieben.

normale Wissenschaft.¹⁵ Es gibt in ihr keinen Paradigmenwechsel, denn sie hat nicht mal Paradigmen. Der Versuch, Philosophie zu einer normalen Wissenschaft zu machen, wird zwar immer wieder unternommen, er hat jedoch nie Erfolg gehabt.¹⁶ Die Gleichzeitigkeit verschiedenster Positionen in der Philosophie lässt höchstens die Dominanz der einen oder anderen Position zu. Es ist sicherlich richtig, dass der Gedanke des Subjekts eine Dominanz in der neuzeitlichen Philosophie hat, den er in der Antike nicht hatte. Die Griechen philosophierten nicht über das Subjekt. Trotzdem ist es falsch, alle Philosophie nach Descartes als Subjektphilosophie zu klassifizieren. Der Linie Descartes, Kant, Hegel, Husserl steht die Linie Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Whitehead, Deleuze gegenüber.

Entsprechend ist auch der Übergang vom ontologischen zum Bewusstseinsparadigma zu differenzieren. Denken und Sein fallen nur dann auseinander, wenn Sein als bloße Materie gedacht wird, Denken als bewusstes Denken. Spinoza wie Leibniz vertreten eine Philosophie des Unbewussten, die den ontologischen Dualismus zugunsten eines Monismus oder eines monokategorialen Pluralismus vermeidet. Diese Philosophie des Unbewussten hat ihre Fortsetzung in Nietzsche, Bergson, James, Dewey, Whitehead und heute in den Positionen von Dennett, Serres, Deleuze, Latour. Mit ihrer Hilfe kann der Alternative eines Materialismus einerseits, einer Subjektivierung der Welt andererseits entgangen werden.

Eine weitere Alternative zum Gegensatz von Ontologie und Bewusstseinsphilosophie bietet Hegel. John McDowell schlägt heute eine an Hegel orientierte Wiederverzauberung der Natur vor.¹⁷ Er erinnert daran, dass der Cartesianische Dualismus eine Frucht des modernen Naturverständnisses ist, das die Griechen in dieser Durchschlagskraft nicht kannten. Wie Hegel schlägt er eine Rückbesinnung auf aristotelische Begriffe vor. Damit aktualisiert er vor allem Hegels Reontologisierung des Geistes. Hegel hatte die Ontologie zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Philosophie von Descartes und Kant rehabilitiert, ohne den modernen Subjektgedanken aufzugeben. Das selbstbewusste Subjekt findet eine Verkörperung, eine Inkarnation oder zweite Natur, ohne in seiner Autonomie gefährdet zu werden. Hegel als

¹⁵ Rorty, *Der Spiegel der Natur*, S.396ff.

¹⁶ Dummett äußert in einem Text von 1977 die Hoffnung, dank Frege sei die Philosophie nun endlich auf den Weg zur strengen Wissenschaft. Diese Hoffnung konnte Dummett schon damals nicht äußern, ohne durch Hinweis auf die lange Reihe von gescheiterten Versuchen einer Verwissenschaftlichung der Philosophie die Komik dieser Hoffnung herauszuheben. Siehe Dummett, "Ist analytische Philosophie systematisch?", in: *Wahrheit*, S.220. Nach 25 Jahren ist die Hoffnung verfliegen, die Komik dagegen bleibt. Um es mit Billy Wilder zu sagen, die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst.

¹⁷ McDowell, *Geist und Welt*.

Fleischwerdung Kants. Mit Spinoza auf der einen, Hegel auf der anderen Seite haben wir also zwei anti-cartesianische Philosophen, die beide die Alternative zwischen ontologischen oder bewusstseinsphilosophischen Paradigma nicht akzeptieren würden.

Die Einteilung der Philosophiegeschichte nach Paradigmen wird ihrer Vielfalt nicht gerecht. Man kann an Ontologie festhalten ohne das Subjekt aufzugeben (Hegel), man kann das Subjekt aufgeben ohne eine Sprachphilosophie zu betreiben (Dennett), man kann sowohl das Subjekt als auch die Sprache als konstitutive Instanzen ablehnen und den Vorrang der Ontologie verteidigen (Deleuze). Es ist alles offen. Was Philosophie ist und wie man zu philosophieren hat, ist so unentschieden wie eh und je.

Anything goes!

Hier also ein weiterer Versuch:

Philosophie als Kampf gegen das Klischee

Ah, good taste! What a dreadful thing.
Taste is the enemy of creativity.

Pablo Picasso

"Die Metaphysiker auf Tlön suchen nicht die Wahrheit, nicht einmal die Wahrscheinlichkeit: Sie suchen das Erstaunen. Sie halten die Metaphysik für einen Zweig der phantastischen Literatur."¹⁸

Die Philosophie gehört in das Genre der phantastischen Literatur. Sie beschäftigt sich nicht mit der Wirklichkeit, wie sie vom Alltagsverstand oder von den Wissenschaften konstruiert wird. Ein philosophisches Vokabular liefert keine Erkenntnisse, wenn man unter Erkenntnis die Darstellung von Sachverhalten versteht. Georges Brague antwortete auf die Kritik, sein Bild sehe einer Frau gar nicht ähnlich, ich wollte keine Frau malen, sondern ein Bild. Die Philosophie streitet nicht um die richtige Repräsentation von Geist, Natur, Moral, Liebe, Ökonomie und dergleichen, sondern konstruiert Natur-Begriffe, Moral-Begriffe, Liebes-Begriffe. Das Kriterium der Qualität eines Begriffs ist nicht seine Wahrheit. Ein Begriff ist weder wahr noch falsch, er ist

¹⁸ Siehe Jorge Luis Borges, „Tlön, Uqbar und Orbis Tertius“, in: *Fiktionen*, S. 23.

eine Kraft. Die Kriterien, an denen man einen Begriff beurteilen kann, sind daher solche der Bedeutsamkeit, der Spannung, der Intensität. Gute Begriffe sind interessant, spannend, schlechte Begriffe dagegen langweilen. Der Gegner der Philosophie ist das Klischee, das Denken in Gemeinplätzen. Was alle akzeptieren, ist banal. Klischees sind Routine, eingefahrenes Denken. Gemeinplätze stehen nicht im Gegensatz zu Meinungen, die von einem Einzelnen vertreten werden. Eine individuelle Meinung ist ein Gemeinplatz in einem Fall. Richard Rorty wird häufig der Privatisierung und Ethnozentrierung der Philosophie gescholten, aber auch er definiert die ironische Philosophie als Neubeschreibung und grenzt Neubeschreibungen von Beschreibungen ab, die dem Leser in seinen Phantasien entgegenkommen.

"Wir sollten einmal unterscheiden zwischen dem Bereich von Zwecken, die man jetzt innerhalb eines vertrauten, weitverbreiteten abschließenden Vokabulars bestimmen kann, und dem Zweck, ein *neues* abschließendes Vokabular auszuarbeiten. Wendet man diese Unterscheidung auf Bücher an, dann entstehen zwei Gruppen: Bücher, deren Erfolg auf der Basis vertrauter Kriterien beurteilt werden kann, und andere Bücher, bei denen das nicht möglich ist. Diese zweite Gruppe enthält nur den winzigen Bruchteil aller Bücher, aber sie enthält auch die wichtigsten - die, die auf lange Sicht den größten Unterschied ausmachen."¹⁹

Die Privatisierung eines Teils der Philosophie (des ironischen) darf daher nicht als eine Reduktion der Philosophie auf bloße Meinungen verstanden werden. Auch für Rorty ist die Philosophie in ihrem Wesen kontraintuitiv oder paradox, gegen die Doxa gerichtet.²⁰

¹⁹ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 232.

²⁰ Ich stelle hier und im folgenden Rorty und Deleuze als zwei Kritiker der Transzendenzphilosophie dar, wohlwissend, dass beide Parteien nur Spott für einander übrig haben. Rorty liest Deleuze als ein Beispiel für die Verknüpfung von Politik und Philosophie, die Rorty als Identitätspolitik bemängelt. Deleuze/Guattari wiederum klassifizieren Rorty als Meinungsmacher, der Philosophie zu einer Form von Unterhaltung werden lässt. Ich denke, dass Rorty zu Unrecht die Verknüpfung von Philosophie und Politik ablehnt. Er betreibt selbst Identitätspolitik in Form eines Plädoyers für den Nationalismus. Zum anderen vereinfachen Deleuze/Guattari Rortys Philosophiekonzept, wenn sie den Unterschied zwischen Klischee und Neubeschreibung nicht beachten, den Rorty explizit zieht. Rorty folgt hier dem klassischen Pragmatismus. Anders als Platonisten können weder Rorty noch Deleuze/Guattari die Alternative Episteme oder Doxa, Wissen oder bloße Meinung akzeptieren. Sie müssen beide den Rekurs auf ewige Wahrheiten durch die Idee der Kreativität, des Neuen ersetzen. Die Meinung kann nicht mehr kritisiert werden, indem sie auf ein ewiges Reich der Ideen bezogen wird, denen sie zu ähneln hat, sondern sie muss als Konvention, Klischee, Verkrustung kritisiert werden. Es muss ein doppelter Kampf geführt werden, gegen die

Das Mittel mit dem Philosophie diese Kontra-Intuition zu erzeugen versucht, ist ihr Systemcharakter. Sellars definiert die Philosophie als ein Unternehmen „to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible term.“²¹ Ebenso Whitehead:

„Spekulative Philosophie ist das Bemühen, ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann.“²²

Philosophie, selbst wenn sie pluralistisch ist, erhebt immer den Anspruch alle Dinge in einen Zusammenhang zu bringen. Selbst eine Philosophie des Multiplen, des Fragments kann nicht umhin, vom Ganzen als multipel, fragmentiert etc zu sprechen. Dieser systematische Anspruch bringt Heterogenes zusammen und zwingt dadurch zur Kreativität.²³ Philosophen entwerfen Zusammenhänge, selbst wenn sie behaupten, dass die Dinge nicht miteinander zusammenhängen oder in zwei Lager zerfallen. Immer bleibt das Ganze als Kontrast, vor dem solche Aussagen Kontur gewinnen. Die stärkste Forderung nach einem System in der Philosophie ist die These von der Univozität des Seins. Wie Quine sagt, ist die Frage nach dem, was ist, leicht zu beantworten: Alles.²⁴ Die Univozität qualifiziert diese Antwort. Die Univozität fordert von der philosophischen Konstruktion, das sie die Dinge als seiend im selben Sinne bestimmt. Die Interpretation des Wortes "Sein" muss sich als univok erweisen.²⁵

Urbilder und gegen die Abbilder, gegen Episteme und Doxa, gegen die Herrschaft der Experten als auch gegen den Subjektivismus, gegen den Elitismus und gegen den Common Sense. Wenn Philosophie Unterhaltung ist - Deleuze definiert Unterhaltung als kreative Verknüpfung, ein Werden, das nicht Bildung, im Sinne des Strebens nach einem Ideal, ist - dann ist sie eine aggressive Form der Unterhaltung, die sich gegen das Klischee wendet. Siehe den Exkurs: "Ist die Philosophie elitär?"

²¹ Sellars, „Philosophy and the Scientific Image of Man“, in: *Science, Perception and Reality*, S. 1.

²² Whitehead, *Prozeß und Realität*, S. 31.

²³ Zur Kontra-Intuition und dem Verhältnis von Systemzwang und Kreativität siehe Seel, "Lob des Systemzwangs", in: *Merkur* 45, S.516ff.

²⁴ Quine, „Was es gibt“, in: *Von einem logischen Standpunkt*, S.9.

²⁵ Das Wort "Sein" ist dabei ein philosophisches Kunstwort. Es geht keinesfalls um eine Rekonstruktion des Gebrauchs des Verbs "Sein" in unserer Sprache. Den Sinn von "Sein" als univok zu denken, ist eine konstruktive Aufgabe. "Sein" wird univok gemacht, es wird nicht als univok enthüllt. Man kann "Sein" auch äquivok denken, man hört dann jedoch auf, Philosophie zu betreiben. Es gibt heute eine auf Wittgenstein sich berufende Kritik der Philosophie, die darauf hinaus läuft, die Worte der Philosophie in ihre alltäglichen Kontexte zurückzusetzen. Damit glaubt man, die Probleme der Philosophie aufgelöst, therapiert zu haben. Man stelle sich vor, ein griechischer

"Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Gebrüll des Seins für alle Seienden."²⁶

Die Forderung der Univozität erzwingt die größtmögliche Systemazität, weil sie verbietet Elemente der Erfahrung in verschiedene Kategorien zu werfen. Eine kategoriale Ontologie ist immer eine Abschwächung des Systemzwangs. Die Forderung nach Univozität schließt eine Departmentarisierung der Welt in verschiedene Kategorien aus. Steine, Tiere, Menschen, Staaten, Fakten, Vergangenheit und Zahlen müssen im selben Sinne sein. Eine solche ontologische Position kann daher eine zwei Welten-Lehre wie bei Descartes oder anders bei Kant oder gar eine drei Welten-Lehre wie bei Frege oder Popper nicht zulassen. Dualistische Positionen, seien es ontologische oder deontologische Dualismen, sind immer das Ergebnis eines theologischen Kompromisses, das Mittelalter der Philosophie.

Eine Systematisierung von Welt kann auch auf nicht-philosophische Weise gedacht werden. Es ist schwer sich vorzustellen, dass die Versuche einer Systematisierung von Welt - gesetzt es gäbe sprachfähige Kulturen - jemals ganz aussterben werden, aber da ein solches Systematisieren auf verschiedene Weise (mythisch, religiös) geschehen kann, gab und gibt es Alternativen zur Philosophie, mit denen diese konkurriert. Philosophie ist also nicht selbstverständlich. Nicht jede Gesellschaft bringt Philosophie hervor. Philosophie ist eine genauso kontingente Praxis wie Tennisspielen oder Rappen. Nur unter bestimmten Bedingungen kann sich das philosophische Denken und die Menschen, die es produzieren, entwickeln. Philosophieren ist also keineswegs ein in der Natur des Menschen liegendes Bedürfnis.

Gilles Deleuze und Felix Guattari haben einen Begriff von Philosophie entwickelt, der Philosophie als die Konstruktion einer Immanenzebene begreift.²⁷ Immanenz steht im Gegensatz zu Transzendenz. Was bedeuten diese Begriffe? Wenn man jeden Versuch

Wittgensteinianer hätte das Wort "hyle", griechisch für Holz, das von Aristoteles zu einem allgemeinen Begriff für Stoff, Materie gemacht wurde, in den Alltag zurückversetzt. Nur in solchen Kontexten habe das Wort Sinn, könnte der griechischen Wittgenstein behaupten. Diese „Therapie“ der Philosophie läuft darauf hinaus, schlicht aufzuhören Philosophie zu betreiben. Eine solche Therapie ist einfach und auf jedes Sprachspiel anwendbar. Sie ist jedoch keine Therapie oder Dekonstruktion, sondern nur ein Ausweichen. Siehe zu diesem Unterschied Rorty, „Dekonstruieren und Ausweichen“, in *Eine Kultur ohne Zentrum*, S.104ff. Deleuze stellt daher mit Bezug auf die Wittgensteinianer fest, die Philosophie stirbt niemals durch sich selbst, sondern nur durch Mord.

²⁶ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 377.

²⁷ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S.42ff.

einer Systematisierung von Welt als Konstruktion einer Immanenzebene betrachtet, einer Ebene, auf der alles - Götter, Sterne, Tiere, Pflanzen, Menschen – zu verzeichnen ist, dann bedeutet Transzendenz, ein Element aus dieser Ebene herauszuheben und zum genetischen oder teleologischen Prinzip von allem auf der Ebene zu erheben. Das Sein hat einen transzendenten Sinn, der dem Seienden nicht immanent ist. Ein transzendenter Erklärungsversuch lässt das Explanans nicht auf derselben Ebene liegen wie das Explanandum. Eine immanente Erklärung bleibt dagegen auf dem Boden. Mit den Worten Daniel Dennetts: Philosophen ersetzen Himmelshaken durch Kräne, Transzendenz durch Immanenz.²⁸ Dennett versteht unter einer Erklärung durch Kräne naturwissenschaftliche Erklärung im Gegensatz zu einem Appellieren an Himmelshaken wie Wunder, Götter oder Geister. Deleuze/Guattari grenzen Philosophie von Wissenschaft ab, aber auch sie setzen das Immanenzdenken in den Gegensatz zu einer religiösen Welterklärung, die von oben herab mit Hilfe von Himmelshaken operiert. "Von oben" versucht dabei auszudrücken, dass die Transzendenz ein Element einführt, das über die zu klärenden Elemente hinausgeht. Transzendente Erklärungen postulieren also immer zwei ontologisch verschiedene Typen von Dingen, wobei der eine Typ den anderen erklärt. Verschiedene ontologische Typen oder Kategorien auszuschließen, heißt eine Ontologie der Univozität zu postulieren.

Philosophie und Humor

Eine univoke Ontologie muss man sich dabei nicht als eine abstrakte oder allgemeine Erkenntnis denken. Versteht man Philosophie als Kreation von Begriffen, dann muss man Ontologie als eine konstruktive Tätigkeit auffassen. Dem Seienden gegenüber wird eine bestimmte Haltung eingenommen. Man entdeckt nicht, dass es univok gedacht werden muss; man macht es univok. Ontologie ist eine Praxis. Man denke an das Machen einer Late-Night-Show. Eine Late-Night-Show muss die Ereignisse des Tages zu Witzen verarbeiten. Je besser die Show ist, desto weiter geht sie. Ein Ereignis von allgemeinem Interesse beiseite zu lassen, kommt einem Versagen gleich. Der Tod von Lady Di, der Terroranschlag auf das World Trade Center, das ist nicht mehr komisch. Eine solche Haltung kapituliert: es gibt Dinge, die man nicht zum Lachen verwenden darf. Eine Philosophie, will sie konsequent sein, also das Sein als univok behandeln, kann sich diesen Respekt nicht leisten. Sie ist durch und durch

²⁸ Dennett, *Darwins gefährliches Erbe*, S.97ff.

respektlos, sie zieht alles in den Schmutz. Nichts ist ihr heilig. Univozität behauptet, dass eine Mücke dasselbe Sein ausdrückt wie ein Mensch oder ein Gott. Der Vergleich mit einer Late-Night-Show ist daher keineswegs ein beliebiger. Philosophie enthält eine wesentliche Beziehung zum Humor.²⁹ Das Sein als univok zu denken, impliziert die Ablehnung jeder Art von Hierarchie zwischen den Seienden. Kein Seiendes gilt als Modell, als Norm für ein anderes. Es herrscht eine vollkommene Ausgeglichenheit, die Deleuze in Anschluss an die Stoiker und Lewis Carroll zur Produktionsbedingung der Seelenruhe³⁰ und des Humors erhebt. Lewis Carroll führt Gemütsruhe und Humor in einem Rezept zur Produktion von Nonsens zusammen:

"Betrachten wir zum Beispiel die beiden Wörter "wütend" und "heftig". Nehmt euch einmal vor, beide Wörter zu sprechen, doch lasst offen, welches ihr zuerst sagen wollt. Jetzt öffnet euren Mund und sprecht. Neigen sich eure Gedanken auch nur um ein Geringes in Richtung "wütend", so werdet ihr "wütend-heftig" sagen; wenden sie sich auch nur um Haaresbreite in Richtung "heftig", so werdet ihr "heftig-wütend" sagen; besitzt ihr aber jene seltenste aller Gaben, nämlich ein vollkommen ausgewogenes Gemüt, so werdet ihr sagen: "wüftig".³¹

Deleuze bringt den Nonsens mit dem Phänomen des Paradoxes zusammen. Ein Paradox ist nicht einfach ein falscher Satz, sondern ein sinnverletzender Satz. Eckige Bälle, farbige Vokale... Scheinbar notwendige Beziehungen, analytische Sätze, werden als kontingent behandelt. Was als intern zusammenhängend erscheint, wird auseinandergerissen. Das paradoxe Objekt ist weder Teil der normalen Sprache noch einfach etwas Nicht-sprachliches. Nach Deleuze ist jedes Vokabular mittels paradoxer Objekte kurzzuschließen. Paradoxe Objekte sind notwendig Teil der Sprache. Ohne sie würde auch das normale Sprechen unmöglich sein. Im Gegensatz zum exklusiven Verhältnis wahr-falsch, dass nur die Bedeutung und die Referenz betrifft, Möglichkeiten und Wirklichkeiten, verhält sich der Sinn zum Unsinn inklusiv. Ein unsinniger Satz ist sinnvoll, er drückt etwas aus, im Gegensatz zu einem bloßen Geräusch, das einfach ein physikalisches Phänomen ist. Deleuze verweist auf die Ontologie Meinongs, der die unmöglichen Objekte als außerseiend, aber eben als existierend aufgefasst hat.³²

²⁹ Deleuze, *Logik des Sinns*, S.170.

³⁰ Der Stoizismus ist vor allem eine Philosophie des Glücks, verstanden als Seelenruhe. Siehe Paul Veyne, *Weisheit und Altruismus*.

³¹ Lewis Carroll, *The Hunting of the Snark/Die Jagd nach dem Schnatz*, S. 13.

³² Meinong unterscheidet zwischen Existenz, Subsistenz und Außersein. Meinongs Ontologie ist vor allem für Theorien über fiktionale Gegenstände von Interesse, aber auch für die Gegenstände der Philosophie, wenn man sie als Teil der phantastischen Literatur bestimmt, wie ich es hier im Anschluss an Borges tue. Existenz kommt raumzeitlichen

Es gibt runde Vierecke, es gibt blaue Vokale... Der Satz vom Widerspruch betrifft nur das Wirkliche und das Mögliche, nicht jedoch das Unmögliche. Unmöglichkeiten "existieren", im Sinne des Außerseins, nur in der Sprache. Sie drücken einen Sinn aus, der sich nie in den Dingen verwirklichen oder auch nur als Möglichkeit existieren kann. Das Paradox verweist daher weder auf Wirkliches, noch auf Mögliches, sondern auf Virtuelles.³³ Virtuelles wird von der Sprache impliziert, ohne jedoch jemals expliziert werden zu können. Humor ist die Konstruktion solcher virtuellen Objekte. Man denke an die unmöglichen Objekte Eschers oder die Bilder Magrittes, aber eben auch an Lewis Carroll und die Nonsense-Literatur und vor allem an die Philosophie, deren Texte Paradoxa konstruieren. Ein philosophisches Problem beginnt häufig mit der Formulierung, es muss möglich sein, aber es kann nicht möglich sein. (Erkenntnis der Außenwelt, Freiheit in einer determinierten Welt etc.) Viele Philosophen glauben, die Paradoxa als unsinnig im Sinne eines einfachen Fehlens von Sinn ausschließen zu können. Deleuze glaubt dies nicht. Es gibt Objekte, die weder einfach sinnlos, bloße Geräusche, noch in einem normalen Sinne bedeutungsvoll sind. Diese Objekte bilden die Grenze zwischen Bedeutungen, die wahr oder falsch sind, und bloßen Geräuschen, ohne eine der beiden Seiten zuzugehören. Diese Objekte sind problematisch. Eine wichtige Implikation eines an den Begriff des unmöglichen Objekts geknüpften Begriffs des Problems besteht darin, dass ein Problem nicht bloß als ein subjektiver Mangel, eine bloße Wissenslücke begriffen wird, sondern als Prozess in der Welt selbst. Die Welt selbst enthält Unbestimmtes, Probleme. Bestimmt man das Problem als Unwissen, ob diese oder jene Möglichkeit erfüllt ist, dann nimmt man die Lösung zumindest als Möglichkeit vorweg. Man stellt sich dann Wissenserwerb als Beantworten vorformulierter Fragen vor. Jedes Vokabular enthält solche vorformulierten Fragen. Diese stecken ein Möglichkeitsfeld ab, gleichzeitig schließen

Gegenständen zu, Subsistenz haben abstrakte Gegenstände, Außersein dagegen haben nicht-seiende Gegenstände, die es jedoch ebenfalls gibt, da diese Gegenstände gegenüber ihrem Sein oder nicht sein, indifferent sind. "Sein oder Nicht-Sein, das ist hier nicht die Frage" könnte Meinongs Motto sein. Zur Indifferenz gesellt sich noch das Prinzip der Unabhängigkeit. Was ein Gegenstand ist, sein Wesen, ist unabhängig von seinem Sein. Damit können nicht-seiende Gegenstände Eigenschaften haben. Anders als bei existierenden und subsistierenden Gegenständen trifft auf außerseiende Gegenstände nicht das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten zu. James Bond mag Martinis geschüttelt und nicht gerührt, aber weder muss die Eigenschaft „Tequila zu mögen“ auf ihn zu treffen, noch muss sie nicht auf ihn zutreffen. Dass jede Eigenschaft entweder auf einen beliebigen Gegenstand zutrifft oder nicht zutrifft, dieses Gesetz ist bei außerseienden Gegenständen aufgehoben. Sie sind inkomplette Gegenstände. Siehe Meinong, *Über Gegenstandstheorie*.

³³ Deleuze folgt hier Bergson Unterscheidung zwischen dem Möglichen und dem Virtuellen. Siehe Kapitel IV dieser Arbeit.

sie bestimmte Dinge a priori aus, begrenzen sie die Vorstellungskraft. Man findet in jedem Vokabular Sätze, die analytisch, aufgrund der Bedeutung der Wörter wahr scheinen. Bestimmte Sachverhalte erscheinen als unmöglich oder notwendig. Hier setzt die Philosophie ein, indem sie diese Bedeutungen zur Disposition stellt. Paradoxa tun nichts anderes als dort ein Problem zu sehen, wo andere eine Selbstverständlichkeit, einen analytisch wahren Satz erblicken. Der Philosoph agiert wie Quines Feldlinguist, der einen analytisch wahren Satz nur als hartnäckiges Beharren wahrnimmt, als bloße Gewohnheit.³⁴ In der Welt, wie sie die Philosophie entwirft, kann alles auch anders sein. Unsere Welt wird durch die Philosophie in das Licht einer radikalen Kontingenz getaucht, in der die Dinge keinerlei notwendigen Beziehungen mehr ausbilden. Alle Dinge sind nur noch extern miteinander verknüpft. Ihre Beziehung ist kontingent. Deleuze definiert den englischen und amerikanischen Empirismus als eine Philosophie, die darauf besteht, dass die Dinge nur externe Relationen miteinander ausbilden. Statt einer notwendigen, organischen Einheit, nur ein lockerer, zusammengewürfelter Haufen. So setzt William James einer Philosophie der Identität eine Philosophie des „und“ entgegen. Jeder Versuch das Ganze zu bestimmen, ein für alle mal die Dinge zu einer Einheit zu runden, scheitert an dem „und“, das jederzeit ein neues Element hinzufügen kann. Das Land der Philosophie ist ein Einwanderungsland. Oder um die vielleicht größten Nonsens-Künstler des vergangenen Jahrhunderts zu zitieren: "And now to something completely different..."³⁵.

Beispiele univoker Ontologien

Ontologien der Univozität werden von Deleuze in der Antike bei den Stoikern, im Mittelalter bei Duns Scotus, in der Neuzeit bei Spinoza geortet. Der moderne naturalistische Szientismus, wie er heute von Daniel Dennett vertreten wird, ist ein Beispiel für eine zwar reduktionistische, aber entschieden monistische Philosophie. Ein anderes Beispiel aus dieser Richtung wäre Quines Physikalismus. Quine versucht den Sinn von Sein als physikalisch zu bestimmen: alles, was ist, ist raum-zeitlich

³⁴ Deleuze kritisiert wie Quine den Möglichkeitsbegriff und damit den Begriff der Bedeutung. Während aber Quine sich nur mit Extensionen zufrieden geben will und die Identitätsbedingungen von Bedeutungen für notorisch dunkel hält, wirft Deleuze den Bedeutungen vor, noch zu klar zu sein. Sie sind zu sehr an den Extensionen orientiert. Eine mögliche Welt ist für Deleuze immer nur eine Variation der wirklichen Welt. Die Philosophie beschreibt jedoch nicht eine oder alle möglichen Welten, sondern eine virtuelle Welt.

³⁵ Motto der Serie *Monty Pythons Flying Circus*.

lokalisierbar. Quine bestimmt das Sein univok, in dem er eine Begrifflichkeit entwickelt, die auf alle Dinge zutrifft, statt zwei oder mehr Kategorien von Seienden zuzulassen. Ein anderer Denker der Univozität ist Davidson, der heute Spinoza aktualisiert. Spinoza hatte die Identität von Geist und Materie behauptet. Davidson greift dies auf und kann dadurch eine Alternative zu Quines Reduktionismus entwickeln. Das Mentale steht dem Physikalischen in nichts nach. Beide sind zwei Beschreibungen ein und desselben. Bei allen Differenzen teilen Dennett, Quine, Davidson und Deleuze den monistischen Grundansatz. Für sie alle gilt, was Deleuze in der "Logik des Sinns" schreibt:

"Die Philosophie fällt mit der Ontologie zusammen, die Ontologie aber mit der Univozität des Seins... Die Univozität des Seins bedeutet, dass das Sein Stimme ist, dass es sich sagt und sich in einem einzigen und selben "Sinn" all dessen sagt, wovon es sich sagt."³⁶

Die Philosophen der Immanenz variieren nur in der Interpretation dieser Stimme. Jeder originelle Philosoph bestimmt den Sinn von Sein anders. Daher gibt es viele Immanenzebenen in der Philosophie. Sie alle haben aber gemein, den Sinn von Sein, wie immer sie ihn bestimmen, als univok zu fassen. Damit unterscheiden sie sich von Philosophien der Transzendenz.

Aquivozität und Normativität

Der Antipode der Univozität, die Transzendenz, äußert sich in der Philosophie in einem äquivoken Seinsgebrauch. Im Mittelalter war es Gott, dem das Sein in anderer, vollkommenen Weise zukam als seinen Geschöpfen. In der Neuzeit wird Descartes die Univozität des Seins bestreiten. Der Substanzdualismus Descartes' muss behaupten, dass Geist und Materie in einem unterschiedlichen Sinne sind. Res cogitans und res extensa teilen sich nicht ein gemeinsames Sein. Nach Descartes bewegt der Geist den Körper ohne selbst ein Körper zu sein. Eine moderne Variante eines solchen Dualismus ist der Normativismus des Geistigen. Der Normativismus reagiert auf den szientistischen Monismus, indem er, statt wie Descartes eine zweite ontologische Substanz für den Geist einzuführen, diesen deontologisiert. Die Cartesianische Antwort, ein Substanzdualismus, erscheint Normativisten unwissenschaftlich, einen kruden monistischen Naturalismus lehnen sie jedoch ebenfalls ab. Ihre Rettung

³⁶ Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 223.

erwarten sie vom Normativen. Der Geist könne niemals naturalisiert werden, denn er sei ein normatives Phänomen. Die Wissenschaften sagen nur was ist, der Philosoph sagt, was sein soll. Descartes' ontologischem Dualismus ersetzen sie durch eine Deontologisierung des Geistes. Der Geist wird zu einem Richter.³⁷ Normative Philosophen sind dabei getrieben von folgendem Problem: Wo kann es in einer Welt, wie sie von den modernen Naturwissenschaften beschrieben wird, Platz geben für die transzendenten Werte der Wahrheit, der Moral, vielleicht auch des Schönen? Wie kann der Geist seine Autonomie in einer Welt, die nur von Druck und Stoß beherrscht scheint, bewahren?

Die Unterscheidung von Sein und Sollen, Faktizität und Geltung, gebiert eine Reihe von Kindern, die dem Normativisten am Herzen liegen: den Unterschied von Überzeugen (Argumentation) und Überreden (Rhetorik), von Motiven und Gründen, von Recht und Macht, von Theorie und Praxis, von Moral und Klugheit, von Intentionen und ihren Erfüllungsbedingungen, von Propositionen und ihren Wahrheitsbedingungen. Kurz: Geist und Welt in einem normativen Verhältnis zueinander. Einer der Helden des Normativismus ist Kant. Aber auch Frege und Husserl haben sich mit normativistischen Argumenten gegen eine Psychologisierung der Philosophie gewendet. Der Neukantianismus und Soziologen wie Max Weber halten dem Normativismus die Fahne. Heute sind "Pragmatisten" wie Putnam oder Habermas und vor allem Sellars und seine Schüler als Vertreter des Normativismus unterwegs. Robert Brandoms *Making it explicit* versucht nicht weniger als eine Theorie der Kommunikation, der Intentionalität und der Wahrheit in juristischen Begriffen zu liefern.

Kontingente oder notwendige Bedingungen der Erfahrung

Der Normativismus wird von dem konservativen Motiv getragen, der Kontingenz zu entkommen. Der wie auch immer modifizierte Traum einer ewigen Wahrheit, eines nicht nur kontingenten, sondern zwingenden Grundes treibt den Normativismus. Kants empirisches Subjekt ist Teil der Erscheinungswelt. Es unterliegt jedoch Normen, die nicht aus der Erfahrung ihren Rechtsanspruch nehmen. Das transzendente Subjekt

³⁷ Man denke an die Gerichtsmetaphorik in Kants Philosophie. Man müsste aus Kant eine Figur der amerikanischen Hardboiled-Romane machen. In einer schmutzigen, empirischen Welt, Newton City, vertritt nur noch ein Mann das Gesetz. Nachdem die Newtonianer das göttliche Gericht zertrümmert und die Macht im Universum ergriffen haben, nimmt ein Mann die Dinge selbst in die Hand: Immanuel Kant. Auch ohne Gott macht er sich seine Gesetze. Der Kantianismus als Selbstjustiz-Philosophie. Ich, der Richter.

verhält sich zum empirischen Subjekt wie eine Norm zum Sein. Bei Hume verhielt sich die Subjektivität zur Erfahrung als ein reines Gewohnheitsprinzip, als Habit. Keine notwendige, sondern eine selbst bloß kontingente Bedingung von Erfahrung. Die Möglichkeit von Erfahrung wurde bei Hume auf ein selbst bloß mögliches Prinzip verwiesen. Hume ist Naturalist. Seine Erfahrungsbedingungen sind keine Bedingungen aller möglichen Erfahrung, also notwendige Bedingungen, die der Veränderung enthoben und in diesem Sinne transzendent sind, sondern bloße Bedingungen wirklicher Erfahrung und als solche veränderbar. Es gibt für den Naturalisten keine bedingungslosen Bedingungen. Deleuze arbeitet diesen Aspekt Humes heraus.³⁸ Der Empirismus des Begriffs führt zu einer experimentellen Philosophie. Die Metaphysikkritik Humes und Kants unterscheidet sich daher drastisch. Kants Kritik ist der Versuch, die Ansprüche der Philosophie als Letztbegründungspraxis zu retten. Der Geist wird zu einem normativen Phänomen erklärt, dessen Regelwerk von jeder faktischen Erfahrung schon vorausgesetzt wird. Er gilt für alle möglichen Welten. Eine Erfahrung, die den Raum des Möglichen erweitert, ist für Kant auszuschließen. Alle Erfahrung zu normieren, ist ja gerade sein Ziel.

Philosophien des Urteils versus Philosophien der Macht

Kants Normativismus ist der Versuch, mit immanenten Mitteln eine Transzendenz zu errichten. Eine Norm, die wir uns selber geben. In einer anderen Fassung gab es dieses Problem schon in der Antike als Gegensatz von Sein und Werden, Episteme und Doxa. Wenn Entscheidungen nicht mehr unter Rückgriff auf eine transzendente Macht getroffen werden, vielmehr jeder Bürger seine Stimme erheben kann, wie dann aus der Masse der Meinungen, die von den Bürgern einer Demokratie vertreten werden, die legitimen auswählen? Dazu bedarf es eines Modells, mit dem die Bewerber verglichen und in ihrer Legitimität bestätigt oder verworfen werden können. Dieses Modell muss die Rolle einer transzendenten Entität übernehmen, ohne in einen Dogmatismus zu verfallen, der mit einer Demokratie, die auf dem freien Austausch und der Rivalität von Meinungen beruht, unvereinbar ist. Kants Normativismus stellt sich damit in eine Tradition der Philosophie, die Deleuze als Philosophien des Urteils bezeichnet und mit Platon beginnen lässt.

"Er (Platon, A.F.) wird eine Transzendenz erfinden müssen, die *im* Immanenzfeld selbst liegt und wirksam wird: Das ist der Sinn der Theorie der Ideen. Und die

³⁸ Deleuze, *David Hume*, S.131ff.

moderne Philosophie wird Platon darin auch weiterhin folgen: Im Innern des Immanenten als solchem begegnet man einer Transzendenz. Das vergiftete Geschenk des Platonismus liegt darin, dass er die Transzendenz in die Philosophie eingeführt hat, dass er der Transzendenz einen plausiblen philosophischen Sinn gegeben hat (Triumph des Gottesgerichts).³⁹

Diese Philosophien wollen das Seiende be- und verurteilen anhand von transzendenten Kriterien. Platons Formen, Aristoteles „telos“, Kants Kritik dienen alle einer Bewertung des Seienden anhand von Maßstäben, die dem Seienden transzendent sind, sei es als „arche“, „telos“ oder Norm. Diesen mit der Religion vermischten Philosophien stehen die Philosophien der Immanenz entgegen, die das Seiende aufgrund immanenter Kriterien selektieren. "Die Auswahl bezieht sich nicht mehr auf den Anspruch, sondern auf die Macht oder das Vermögen (puissance)."⁴⁰ Wo Normativisten von Urbild-Abbild, Form und Materie, Wesen und Telos, Geltung und Faktizität sprechen, sprechen Immanenzphilosophen von Stärke, Effektivität oder Macht. Die einen sagen, dass das Wahre sich durchsetzen soll, die andern, dass wir wahr nennen, was sich durchsetzt. Die einen glauben, dass das Gute, das ist was wir begehren sollen, die anderen, dass wir gut nennen, was wir begehren. Kurz, Transzendenzphilosophen versuchen das kausale Geschehen durch ein über diesem Geschehen stehendes Moment zu regulieren, während Immanenzphilosophen jede Form der Transzendenz auf die Oberfläche eines univoken Seins zurückführen.⁴¹ Der größte Anti-Normativist der Philosophiegeschichte, und nach Deleuze/Guattari der Christus der Philosophie, ist Spinoza.⁴² Spinoza setzt die strikte Identität von Geist und Materie. Beide Attribute explizieren dieselbe Substanz. Das Geistige kann keinesfalls

³⁹ Deleuze, "Platon, die Griechen" in: *Kritik und Klinik*, S.185.

⁴⁰ Deleuze, "Platon, die Griechen" in: *Kritik und Klinik*, S.185.

⁴¹ Ein häufiger Fehler von Normativisten ist es, Philosophien der Macht wie sie von Spinoza, Nietzsche, Foucault, Deleuze oder auch Rorty vertreten werden, vorzuwerfen, der Gewalt Tür und Tor zu öffnen. Dieser Gewaltvorwurf, der sich in Krisenzeiten zum Terrorismusvorwurf steigert, vergisst, dass ein legitimer Einsatz von Gewalt die Gewalt nicht auf magische Weise ungeschehen macht. Rechtfertigungen machen die getöteten Menschen nicht wieder lebendig, sondern verschafft nur denjenigen, die die Gewalt ausüben, Absolution. Gerade in Zeiten der Gewalt ist es die Aufgabe der Philosophie jeder Mystifizierung von Gewalt und sei es einer rechtstaatlichen entgegenzutreten. Die Philosophie hat immer besseres zu tun, als Kriege zu rechtfertigen.

⁴² "Daher ist Spinoza auch der Christus der Philosophen, und die größten Philosophen sind allenfalls Apostel, die diesem Mysterium näher oder ferner stehen. Spinoza, das unendliche Philosoph-Werden. Er hat die "beste", das heißt reinste Immanenzebene gezeigt, errichtet, gedacht, diejenige, die sich nicht dem Transzendenten preisgibt, diejenige, die am wenigsten Illusionen, schlechte Gefühle und irrige Wahrnehmungen erregt..." Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 69.

die Norm der Materie sein, denn beide sind identisch, keine negative Beziehung kann sich zwischen sie setzen.⁴³ Der Geist schwebt nicht über der Materie, er ist kein Urbild der Materie. Er *ist* Materie. Auch Bergson ist Spinozist, wenn er auf den Slogan der Phänomenologen „Alles Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas“ kontert „Jedes Bewusstsein ist vor allem *etwas*.“⁴⁴

⁴³ Hegel wird gegen diese Identitätstheorie von Geist und Welt opponieren. Spinoza zolle dem Negativen, dem Widerspruch zwischen Geist und Welt, Sollen und Sein keinen Tribut. Hegel lehnt also keinesfalls Kants Normativismus ab, im Gegenteil er ontologisiert ihn. Siehe Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*.

⁴⁴ Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, S.84.

I. Pragmatismus als Kritik der Repräsentation

"Ich hatte kürzlich einen Orgasmus, aber mein Arzt sagt, es war nicht der richtige."
"Oh, Sie hatten einen falschen! Ich hatte nie einen falschen. Selbst mein schlechtester traf immer mitten ins Schwarze."

Woody Allen

Richard Rorty über das philosophische Verlangen nach Transzendenz

Folgendes Bild des Geistes wird von Richard Rorty in seinem Buch "Der Spiegel der Natur" angegriffen.

"Das Erkennen ist das genaue Darstellen dessen, was sich außer unserem Bewusstsein befindet; das Verständnis der Natur und der Möglichkeit des Erkennens ist demnach das Verständnis der Weise, auf die das Bewusstsein diese Darstellungen hervorzubringen vermag. Zentrale Aufgabe der Philosophie ist es, allgemeine Theorie der Darstellung zu sein, eine Theorie, welche die Kultur in unterschiedliche Bereiche einteilt: solche, die die Wirklichkeit gut darstellen, solche, die sie weniger gut darstellen, und solche, die sie (wohl darzustellen beanspruchen, jedoch) überhaupt nicht darstellen."⁴⁵

Rorty versucht mit diesem Buch auf dem Feld der analytischen Philosophie einen Befreiungsschlag für den amerikanischen Pragmatismus zu führen. Der Pragmatismus hat nicht nur diese oder jene Version einer Korrespondenztheorie der Wahrheit abgelehnt. Er hat die ganze Idee der Wahrheit als einer objektiven und universellen angegriffen. Für den Pragmatisten gibt es keine Darstellung der Welt, wie sie an sich ist, unabhängig von jeder Perspektive. Der Wunsch nach einer solchen Wahrheit ist ein autoritärer. Der Pragmatismus ist daher, wie Rorty feststellt, vor allem ein Antiautoritarismus.

„Der Antiautoritarismus ist die treibende Kraft hinter Deweys Ablehnung einer platonischen und theozentrischen Metaphysik und seiner originellen und wesentlich umstritteneren Ablehnung der Korrespondenztheorie der Wahrheit:

⁴⁵ Rorty, *Der Spiegel der Natur*, S. 13.

dass die Wahrheit in der genauen Darstellung einer vorgängig vorhandenen Wirklichkeit bestehe.“⁴⁶

In einem Aufsatz über Wittgenstein und Heidegger hat Rorty versucht, die Kritik an der Widerspiegelungsmetapher zu einer Kritik an der Philosophie selbst auszudehnen.⁴⁷ Rorty setzt dazu die Philosophie im Ganzen mit dem gleich, was ich oben Philosophien der Transzendenz genannt habe. Eine Immanenzphilosophie, welche die Univozität des Seins fordert, wird de facto von Rorty unter dem Label des Naturalismus oder Historismus gedacht, die er als die Position definiert, das alles hätte anders sein können, als Affirmation absoluter Kontingenz. Transzendenzphilosophien beschreibt er als einen Versuch, ein Problem aufzuwerfen, das in der angeblichen Unzugänglichkeit eines Typs von Entitäten besteht, Entitäten des Typs A. Um dieses Problem zu lösen, postuliert der Philosoph stets einen zweiten Typ von Entitäten, Entitäten des Typs B, der die Zugänglichkeit des ersten Typs erklären soll. Dabei stellt sich dann jedoch immer die Frage, wie die Zugänglichkeit dieses zweiten Typs von Entität sichergestellt werden kann. Wenn sie sichergestellt werden kann, ohne einen weiteren Typ von Entität postulieren zu müssen, wenn Typ B also selbstexplizierend ist, warum dann nicht von vornherein den Entitäten des ersten Typs diese Eigenschaft der Selbstexplikation zugestehen? Platons Ideen, Aristoteles' Essenzen, Kants Transzendentalien sind demnach alles Versuche, ein Problem zu lösen, das man nach Rorty gar nicht aufwerfen sollte:

"Ich würde geltend machen, dass die Unterscheidung zwischen A und B der kleinste gemeinsame Nenner ist, auf den sich die antike Unterscheidung zwischen Einzeldingen und Universalien, die kantsche Unterscheidung zwischen Anschauungen und Begriffen sowie die Tractatus-Unterscheidung zwischen der zugänglichen ausdrückbaren Welt einerseits und der unzugänglichen, unausdrückbaren Substanz der Welt andererseits bringen lassen. Die letzte Version dieser Unterscheidung ist die dramatischste und die aufschlussreichste, denn sie lässt den Gegensatz von Atomismus und Holismus krass hervortreten, also den Gegensatz zwischen der Annahme, es könne Entitäten geben, die völlig unabhängig von allen Beziehungen zwischen ihnen das sein können, was sie

⁴⁶ Rorty, *Stolz auf unser Land*, S.33.

⁴⁷ Rorty, „Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache“, in: *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, S.69ff.

sind, und der Annahme, alle Entitäten seien lediglich Knoten in einem Netz von Beziehungen."⁴⁸

In diesem Zitat klingt auch an, wem Rorty die Schuld für dieses Scheinproblem gibt. Nach Rorty ist es der Atomismus, der einen Zusammenhang zersplittert, der dann künstlich durch philosophische Scheinentitäten wieder gekittet werden muss. Eine holistische Konzeption vermeidet dieses Auseinanderfallen von konkreten Partikularitäten und abstrakten Vermittlern. Allgemeines und Besonderes als zwei Typen von Entitäten, denen eine verschiedene Seinsart zukommt, sind für Holisten entbehrlich. Dinge zu postulieren, die einen höheren Seinsstatus haben, entspringt nach Rorty dem Verlangen sich mit einer übermenschlichen Macht zu verbinden, die nicht bloß die relative und zeitliche Macht einer menschlichen Gemeinschaft ist. Während die Entitäten des Typs A den Nachteil der Kontingenz haben, geht den Entitäten des Typs B diese Eigenschaft ab. Indem sie den Raum des Möglichen begrenzen, wie die kantischen Transzendentalien, bestimmen sie, was notwendig, in allen möglichen Welten der Fall ist.

Rortys „French Connection“

Die Ähnlichkeit zwischen Rortys Ablehnung der Transzendenzphilosophie und Deleuze/Guattaris Konzept einer Philosophie der Immanenz entspringt einem gemeinsamen Vorläufer. Deleuze selbst nennt eine reine Immanenzphilosophie einen radikalen Empirismus.⁴⁹ Der Erfinder dieses Labels ist nun kein anderer als William James, in dessen Tradition Rorty von allen Pragmatisten am stärksten steht.⁵⁰ Deleuze ist durch Bergsons Version eines radikalen Empirismus, wie er zu Beginn von *Materie und Gedächtnis* entworfen wird, beeinflusst. James wiederum hat das Werk Bergsons aufmerksam verfolgt und seine schriftliche Korrespondenz mit Bergson bestätigt die

⁴⁸ Rorty: Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache in: *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, S.81.

⁴⁹ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S.56. An anderen Stellen spricht Deleuze von einem transzendentalen Empirismus. Zum Beispiel in *Differenz und Wiederholung*, S.187.

⁵⁰ Robert Brandom macht folgenden, schönen Witz: "Rorty's intellectual vision and sensibility, no less than his prose, are thoroughly Jamesean: equal parts of William, Henry, and Jesse." Siehe Brandom, "Introduction", in: *Rorty and his Critics*, S.XX.

Affinität zwischen den beiden.⁵¹ Bergsons Einfluss auf James überträgt sich auf Rorty, was dessen Ähnlichkeit mit der Philosophie von Deleuze/Guattari erklärt. Wenn Rorty die postmoderne, französische Philosophie, vor allem Foucault und Derrida, mit dem amerikanischen Pragmatismus in Verbindung bringen kann, dann weil Bergsons Einfluss sowohl für den Pragmatismus von James und Dewey als auch für den Poststrukturalismus entscheidend ist.⁵²

Die oben zitierte Passage, in der Rorty die Philosophie als das Bedürfnis nach Entitäten eines Typs B definiert, liest sich wie eine Passage von James, in der er den radikalen Empirismus vom klassischen Empirismus eines Hume oder Locke abgrenzt.⁵³ James wirft den klassischen Empiristen ihren Nominalismus vor. Universalien sind nichts, was ein klassischer Empirist zulassen kann, da sie nicht auf Sinneserfahrungen zurückgeführt werden können. James bezweifelt diesen Glauben. Radikaler Empirist ist, wer alles zu lässt, was erfahren werden kann.⁵⁴ Und die Erfahrung, wenn sie unmittelbar betrachtet wird, zerfällt nicht wie die klassischen Empiristen es darstellen, in unzusammenhängendes Einzelnes. Die Erfahrung enthält ebenso Verbindungen zwischen Einzelnem. Universalien müssen daher nicht dem Eingriff einer die Erfahrung transzendierenden Entität zugeschrieben werden. Es ist der reduktionistische und atomistische Erfahrungsbegriff der Empiristen, der es erfordert an eine fremde Instanz zu appellieren, die Ordnung in die Erfahrung bringt. Kurzum, es gibt keine zwei Typen von Dingen, sondern ein und derselbe Typ von Entität kann als Einzelnes und als Verknüpfung auftreten, oder besser: es gibt nur Verknüpfungen. Deleuze nennt eine solche Philosophie auch transzendentalen Empirismus, denn hier werden die Bedingungen der Möglichkeit Kants zu Bedingungen der Wirklichkeit von

⁵¹ James treibt seine Bewunderung für Bergson bis zur Selbstdegradierung: »Wir kämpfen auf derselben Seite; Sie als General, und ich als einfacher Soldat.« Zitiert nach Erik Oger aus der Einleitung zu Bergson: *Materie und Gedächtnis*, S. XLIV.

⁵² Bergsons Begriff des Ganzen, das notwendig offen ist, weil es die Bewegung der Zeit selbst darstellt, dient Deleuze, Derrida und Foucault in ihrer Kritik des Strukturalismus. Bei Derrida verläuft diese Kritik über Heidegger. Aber Bergson nimmt Heideggers Kritik an der Leugnung der Zeit in der klassischen Metaphysik vorweg. Zu Bergson Konzept des Ganzen und dem Gedanken, dass das Ganze niemals präsent ist, siehe „Virtueller Holismus“ in Kapitel IV.

⁵³ James, "A World of Pure Experience", in: *Pragmatism and other writings*, S.314ff.

⁵⁴ Auch John Dewey vertritt diesen radikalen Empirismus unter dem Namen "Immediate Empiricism". Er grenzt ihn ab gegenüber dem atomistischen Empirismus und jeder Form von Einführung einer nicht-naturalistischen Entität, wie es im Transzendentalismus Kants der Fall ist. Dewey, „The Postulate of Immediate Empiricism“, in: *The Influence of Darwin on Philosophy and other essays*, S.226ff.

Erfahrung. Ähnlich äußert sich Rorty, wenn er den Naturalismus als die Auffassung definiert,

"dass alles hätte anders sein können und dass es keine bedingungslosen Bedingungen gibt. Die Naturalisten sind der Überzeugung, dass alle Erklärungen kausale Erklärungen des Wirklichen sind und dass es so etwas wie eine nichtkausale Möglichkeitsbedingung gar nicht gibt."⁵⁵

Bedingungen der Wirklichkeit statt Bedingungen der Möglichkeit, eine solche Philosophie ist eine Philosophie der absoluten Kontingenz und entspricht dem, was Deleuze/Guattari das Entwerfen einer Immanenzebene nennen. Sie ermöglicht eine experimentelle Philosophie, die nicht mehr ewige und universale Begriffe zum Gegenstand hat, sondern Begriffsschöpfungen, die neue Erfahrungen möglich machen. Wie bei Rorty wird die Orientierung am Ewigen durch eine Orientierung am Interessanten und Originellen ersetzt.

Diese Ähnlichkeit verbirgt aber auch tiefgehende Differenzen. Anders als bei Rorty vertritt Deleuze eine Philosophie der Zeit, die bei Rorty fehlt. Deleuze unterscheidet in der Nachfolge Bergsons und Peguys zwischen Zeit und Dauer. Bei Rorty ist das Originelle das Noch-Nicht-Dagewesene, das Zukünftige. Bei Deleuze ist das Neue nicht Teil der gewöhnlichen Zeit, sondern das Ereignis der Zeit selber.⁵⁶ Daher ist Rortys Gleichsetzung von Philosophie mit Transzendenz und Deleuze/Guattaris Gleichsetzung von Philosophie mit Immanenz nicht nur ein Streit um Worte. Es wäre falsch, den Widerspruch von Rortys Philosophiekritik und Deleuze/Guattaris Verteidigung der Philosophie durch die Unterscheidung in Philosophien der Transzendenz und Philosophien der Immanenz aufzulösen. Naturalisierung bedeutet für Rorty, dass alle Erklärungen kausale Erklärungen sind. Damit gibt es für Rorty, in der Nachfolge Quines, auch keinen Unterschied mehr zwischen wissenschaftlichen Erklärungen und philosophischen. Anders als Deleuze/Guattari kann Rorty mit einer Differenzierung zwischen Philosophie und Wissenschaft nichts anfangen. Diese Angleichung, so werde ich versuchen zu zeigen, bringt Rorty jedoch in Schwierigkeiten.

⁵⁵ Rorty, "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", in: *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, S.77.

⁵⁶ Wittgenstein schreibt einmal: Wer seiner Zeit nur voraus ist, den holt sie irgendwann ein.

Rortys Anti-Empirismus

Das fundamentale Problem von Rortys Neo-Pragmatismus ist sein von Wilfrid Sellars übernommener Anti-Empirismus. Rortys Naturalismus - alle Bedingungen sind kausale Bedingungen - steht seinem Anti-Empirismus entgegen. Rortys Gegner ist dabei jedoch eigentlich der Atomismus. Nur identifiziert Rorty Atomismus und Empirismus. Wenn Rorty den Atomismus und Empirismus in einen Topf wirft, hat er den logischen Positivismus vor Augen. Die Idee atomarer Sätze, die definitiv durch sinnliche Erfahrung bestätigt werden können, ein solcher szientistischer Empirismus ist es, den Rorty mit Sellarschen Argumenten (aber keineswegs im Geiste Sellars) kritisiert. Rorty wirft dem Empirismus die Verwechslung von Rechtfertigung und Verursachung vor. Eine Rechtfertigungsrelation bestehe immer zwischen Sätzen, oder zumindest zwischen Sätzen und etwas Satzförmigen. Wenn die Empiristen also keine Tatsachenontologie vertreten wollen - was sowohl der sensualistischen Epistemologie als auch der physikalistischen Ontologie widersprechen würde - dann müssen sie mit Sellars einsehen, dass die Rolle des Begründers weder von Dingen noch von Tatsachen, sondern nur von anderen Sätzen gespielt werden kann. Jede Art des Wissens ist letztlich sprachlich. Die Empirie spielt eine kausale Rolle, aber keine Rechtfertigende. Mit dieser Argumentation umarmt Rorty aber zunächst einmal klassisch rationalistische Positionen. Zu verteidigen, dass all unsere Erkenntnisansprüche in rationalen Begründungsrelationen stehen müssen, ist gerade nicht Rortys Anliegen. Eine solche Position ist vielmehr ein Schritt in Richtung eines Begriffsidealismus, wie ihn Hegel vertreten hat.⁵⁷ Begründungsrelationen sind gerade nicht kontingent, wie es rein empirische Verhältnisse sein können. Ich sehe hier die fundamentale Schwäche von Rortys Argumentation in *Der Spiegel der Natur*. Rorty möchte mit der Philosophie der Repräsentation brechen, bedient sich aber dafür ultrarationalistischer Unterscheidungen, die dem Geist des Pragmatismus widersprechen. Sellars ist Pragmatist nur dann, wenn man Pragmatismus in einem sehr weiten Sinne interpretiert, der nichts mehr mit den Positionen von Peirce, James und Dewey zu tun hat.⁵⁸

⁵⁷ Nur ein Schritt natürlich. Man muss McDowell lesen, um das Ende der Entwicklung zu sehen, die mit Sellars beginnt. Sellars selbst ist viel zu sehr Szientist, um der Wiederverzauberung der Natur, wie sie McDowell verlangt, zuzustimmen. Zu McDowell siehe unten: „McDowells Kritik an Rorty“.

⁵⁸ Siehe unten "Für einen strengen Pragmatismus". Peirce ist im Gegensatz zu Dewey und James dem Rationalismus verpflichtet, doch auch er würde Sellars Dualismus von Begründen und Verursachen nicht akzeptieren. Die hierzulande von Apel und Habermas

Rorty möchte im Anschluss an James und Dewey die Idee des Erkennens als Widerspiegelung oder Repräsentation der Welt beerdigen. Um dies mit dem anti-empiristischen Rationalismus von Sellars in Einklang zu bringen, muss Rorty die Idee der Rechtfertigungspraktiken, in denen Wissensansprüche erhoben werden, zu kontingenten, bloß faktisch in Geltung seienden Sprachspielen degradieren. Damit verfehlt er aber gerade Sellars Ansatz. Sellars ist weit davon entfernt Rechtfertigungspraktiken als durch und durch historisch und damit kontingent aufzufassen. Rorty bedient sich Sellars Kritik am Empirismus, um dann in einem zweiten Schritt das Sellar'sche Reich der Gründe zu bloßen faktischen Rechtfertigungspraktiken zu degradieren. Diesen Ausstieg aus einem normativen Verständnis von Praktiken versucht Rorty (anders als McDowell, aber auch Brandom⁵⁹) als unproblematisch zu verkaufen. Rorty reduziert den Gegensatz zwischen normativem und faktischem Vokabular auf den Gegensatz von Teilnahme und bloßer Beobachtung. Zwar ist jeder Beobachter auch immer ein Teilnehmer, denn sonst wären auch seine bloß deskriptiven Äußerungen unverständlich, so ist jeder Physiker oder Behaviorist Teil einer Gemeinschaft, der gegenüber er sich nicht physikalistisch oder behavioristisch, also bloß beobachtend, verhalten kann, aber Rorty pluralisiert diese Gruppen. Daher ist immer ein relativer Ausstieg möglich. Ein Demokrat kann Rassist werden, ohne ganz aus der Sprachpraxis auszusteigen, was seine Äußerungen unverständlich machen würde. Der universalisierende Übergang "gegenüber einigen verpflichtet" zu "gegenüber allen Sprachfähigen verpflichtet" fehlt. Rorty sieht daher seinen Ethnozentrismus durch sein Zugeständnis der partiellen Nicht-Reduzierbarkeit einer normativen Praxis nicht bedroht. Er spielt also zunächst den Rationalisten gegenüber dem Empiristen aus und empirisiert dann in einem zweiten Schritt die Rechtfertigungspraktiken der Rationalisten. Dieser zweite Schritt wird ihm, wie McDowell gezeigt hat, zum Verhängnis.

unternommene Kantianisierung Peirces gelingt nur, indem man die gesamte Naturphilosophie Peirces ausblendet.

⁵⁹ Brandoms Begriff eines symmetrischen und rekursiven Sanktionsverhaltens, jede Sanktion kann ihrerseits sanktioniert werden, wenn sie nicht korrekt ausgeführt wurde, dient dazu, einen in sich geschlossenen Kreislauf von Rechtfertigungen zu konstruieren. Brandom akzeptiert auch McDowells hegelianische These von der Unbegrenztheit des Konzeptuellen, glaubt aber, dass sie mit der Sellars'schen Konzeption von *language-entry-* und *exit-transitions* als bloß kausaler Verursachung nicht konfligiert. Rortys Gründe-Ursachen-Dualismus wird von Brandom daher als unproblematisch verteidigt. Siehe Brandom, »Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Pragmatism«, in: Brandom (Hg.), *Rorty and his Critics*, S. 167ff.

McDowell vs. Rorty

John McDowell macht sich Rortys naturalistische Beschreibung von Rechtfertigungspraktiken für eine Kritik an dessen Position zunutze. In seinem Buch *Geist und Welt* behauptet McDowell, dass Rorty immer wieder in einen linguistischen Idealismus gerät.⁶⁰ McDowell zeigt richtig, dass das Hauptargument Rortys gegen den logischen Empirismus im *Spiegel der Natur* auf dem Sellar'schen Dualismus zwischen Rechtfertigung und Kausalität beruht. Das Reich des Physischen kennt nur kausale Interaktionen, während das Reich der Gründe, "the logical space of reason", auf Rechtfertigungen aufgebaut ist. Rechtfertigungsbeziehungen als kausale Beziehungen zu deuten, ist der Grundfehler des britischen Empirismus und des auf ihn aufbauenden logischen Empirismus'. Erkennen ist ein normatives Phänomen, ein Ergebnis von Rechtfertigungspraktiken. Gerade deshalb mache Rortys ständiger Wechsel in eine bloß historische, soziale oder psychologische Erklärung von Vokabularen den objektiven Gehalt von empirischen Erkenntnissen rätselhaft. Sie werden zu einer kulturellen Beschreibungspraxis unter anderen. Rortys Kulturalisierung von Vokabularen führt ihn in einen schlechten, subjektiven Idealismus, der unsere Welterkenntnis zu bloßen kulturellen Konstrukten reduziert. Rorty selbst gesteht zu:

"that people like Goodman, Putnam and myself - people who think that there is no description-independent way the world is, no way it is under no description - keep being tempted to use Kantian form-matter metaphors. We are tempted to say that there were no objects before language shaped the raw material (a lot of ding-an-sichy, all content-no-scheme-stuff). But as soon as we say anything like this we find ourselves accused (plausibly) of making the false causal claim that the invention of "dinosaur" caused dinosaurs to come into existence - of being what our opponents call "linguistic idealists."⁶¹

Rorty möchte das Bild einer Pluralität von Perspektiven aufrechterhalten, deren Geltung letztlich als kontingentes Phänomen beschrieben werden kann. Er braucht deshalb die Rede von einer bloßen Verursachung von Überzeugungen, einer vom Außenstandpunkt beschriebenen Produktion von Aussagen. Seine These, dass neue

⁶⁰ McDowell, *Geist und Welt*, S. 174ff. Linguistischer Idealismus muss dabei scharf vom absoluten Idealismus getrennt werden. McDowell spricht nicht, wie ich, vom linguistischen, sondern vom »conceptual idealism«. Begrifflicher Idealismus meint, etwas missverständlich, dass das Begriffliche begrenzt werden muss, dass es ein nicht-begriffliches Außen hat. Nach McDowell ist dies Kants Position. Absoluter Idealismus setzt das Begriffliche dagegen als unbegrenzt. Vgl. ebd., S. 69.

⁶¹ Rorty, "Charles Taylor on Truth" in: *Truth and Progress*, S.90.

Diskurse sich Metaphern verdanken, für die nicht argumentiert werden kann, die somit einen Bruch, eine Revolution in der Kulturgeschichte markieren, ist nicht zu vereinbaren mit seinem anti-empirischen Holismus als unbegrenzte rationale Verknüpfung, in die sich nie ein fremdes, nicht konzeptuelles Moment, wie eine Metapher, mischen kann. Metaphern nehmen genau den von McDowell kritisierten Raum eines Außen des Geistes ein. Sie begrenzen das Konzeptuelle und ähneln damit den von Empiristen in Anspruch genommenen Sinneseindrücken. Sie verursachen Überzeugungen, obwohl sie keine Gründe sind. Ihr Zwang ist kein normativer, sondern ein faktischer. Sie sind kontingent und nicht notwendig. Ein solcher Typ von Entität impliziert das Bild des Konzeptuellen als Insel in einem Meer des Nicht-Konzeptuellen. Holist sein heißt jedoch gerade, Denken und Erkennen als eine nahtlose Kette von Gründen, in die nichts dem Denken Fremdes intervenieren kann, zu verstehen. Rortys ständige Relativierungen von Diskursen auf historische Zeiträume (Historismus) und gesellschaftliche Gruppen (Soziologismus) versuchen einen Sinn für die Kontingenz von Vokabularen herbeizuführen, indem sie ein Außerhalb des Diskurses evozieren, das der rationalistische Begriffsholismus gerade ausschließt. McDowell hat also vollkommen recht, wenn er Rorty nachweist, dass dessen Position mit dem hegelschen Begriffsholismus nicht zu vereinbaren ist. Rorty missdeutet jedoch McDowells Kritik als ein Plädoyer, hinter Sellars zurückzufallen und den britischen Empirismus zu rehabilitieren. McDowell will genau das Gegenteil. Statt einer Naturalisierung des Geistes im Sinne der damaligen Empiristen und der heutigen Neo-Darwinianer geht es ihm um eine Vergeistigung des Naturbegriffs. McDowell spricht von einer Wiederverzauberung der Natur. Das Bild einer menschlichen Gemeinschaft umgeben von einer bloß kausal zu beschreibenden Natur, dieser Dualismus muss ebenfalls zugunsten eines unbegrenzten Reiches des Begrifflichen und damit des Geistes überwunden werden. McDowell wendet die von Davidson und Sellars reaktualisierte Hegel'sche Kritik an der Kant'schen Erkenntniskonzeption, nach der Erkenntnis das Produkt aus Begriffen und durch die Sinne gegebenen Rohmaterial ist, noch einmal gegen Davidson und Sellars selbst. Damit geht er einen Schritt weiter in den Hegelianismus

Rorty hat sich die falschen Philosophen als Freunde ausgesucht. Wie William James geht es Rorty um den Bruch mit der Idee einer Wahrheit, die aperspektivisch, interesselos und als Norm menschlichen Strebens (als Ziel der Forschung) erscheint. Einen Satz als wahr zu akzeptieren, heißt für James, ihn nützlich zu finden. Er ist nicht nützlich, weil er wahr ist, sondern wahr, weil er nützlich ist. Nützlichkeit ist interessegebunden und perspektivisch. Rortys Problem ist, dass er sich Denker - Sellars, Davidson oder Brandom - bedient, die diese Überzeugung nicht teilen. Sellars,

Davidson oder Brandom sind überhaupt nur als Pragmatisten zu bezeichnen, weil sich ein laxer Gebrauch des Pragmatismusbegriffs eingebürgert hat.

Für einen strengen Pragmatismus

Heute möchte jeder Pragmatist sein. Diese Mode hat dazu geführt, dass Pragmatismus inzwischen zweierlei heißen kann. Einmal kann grundsätzlich die Idee der Wahrheit als Widerspiegelung einer Ready-Made-World kritisiert werden, ein anderes mal geht es darum, die Idee der Repräsentation in Begriffe des Handelns zu integrieren, ohne die Wahrheit von ihren Eigenschaften wie Universalität oder Neutralität zu befreien. Davidson ist in diesem zweiten Sinne Pragmatist, denn für ihn haben die Begriffe der Überzeugung und der Wahrheit nur einen Wert in der Erklärung von Handlungen. Eine Überzeugung spiegelt nichts wider, sondern erklärt, warum eine Person sich so und nicht anders verhält. Davidson hält Überzeugungen, Wünsche oder Bedeutungen für theoretische Elemente in der Konstruktion von empirischen Theorien zur Vorhersage einer bestimmten Art von Körpern.⁶² Auch Robert Brandom versteht Überzeugungen als Prämissen von Denkakten und Handlungen, allerdings erklären sie nicht Handlungen, sondern sie verpflichten zu Handlungen.⁶³ Sowohl Davidson als auch Brandom vertreten keine pragmatische Wahrheitstheorie. Wahrheit ist zwar nicht in Begriffen der Repräsentation zu deuten, aber Wahrheit behält ihre Eigenschaft der Objektivität und Universalität. Was "wahr" ist, ist nicht in Termini zu erklären, die angeben, was jemand für wahr hält. Eine wahre Aussage oder ein wahrer Gedanke ist zeitlos und raumlos wahr. Er ist universell wahr. Genau diese Eigenschaften bestreiten aber Pragmatisten im ersten, ursprünglichen Sinne des Wortes. Kritik der Widerspiegelung meint für sie die Kritik daran, dass Denken ein Erkennen von etwas bereits Bestehendem ist, ein bloßes Entdecken ist. Die vom Denken unabhängige Ready-Made-World wird von einem strengen Pragmatisten ausgeschlossen. Alle Pragmatisten - von Peirce über James zu Dewey - waren deshalb Prozessphilosophen. Rorty blendet die ontologischen Implikationen eines strengen Pragmatismus aus. Er versucht Pragmatisten im zweiten, laxen Sinne wie Davidson und Brandom, als

⁶² Davidson, "Handlungen, Gründe und Ursachen", in: "Handlung und Ereignis", S 19ff. Eine ähnliche Theorie vertritt Daniel Dennett, „Intentional Systems“, in: *Brainstorms*, S.3ff.

⁶³ Brandom, *Making it explicit*. Brandom kritisiert in diesem Buch den prognostizistischen Ansatz Dennetts wie Davidsons, S.15ff. Brandom diskutiert auch Davidsons Probleme mit dem Phänomen der Willensschwäche und empfiehlt seinen normativistischen Ansatz als elegante Lösung für dieses Problem, S.269ff.

Pragmatisten im ersten Sinne auszugeben. Stattdessen sollte er dazu übergehen, Davidson und Brandom für ihr Festhalten am Objektivismus zu kritisieren. Ein strenger Pragmatismus kann jedoch nur gedacht werden, wenn man begreift, dass Pragmatismus ohne Prozessmetaphysik nicht zu haben ist.

Rorty selbst ist durchaus ein klassischer Pragmatist. Er versucht nicht, die Radikalität des Pragmatismus abzuschwächen. Daher muss er immer dann, wenn er seine darwinistische Geschichte vom Entstehen und Vergehen von Vokabularen zu erzählen versucht, zu Ideen greifen, die sich weder bei Davidson noch bei Brandom finden. Er muss eine nicht-rationale Generierung von Vokabularen denken: eine Kriegsgeschichte des Denkens. Am Beispiel von Orwells "1984" zeigt Rorty ganz deutlich, worauf er hinaus will:

"Orwell hilft uns zu sehen, dass die Herrschaft in Europa zufällig in die Hände derer kam, die Mitleid mit den Gedeemütigten hatten und von der Gleichheit der Menschen träumten, dass aber wieder ein Zufall wollen kann, dass die Welt am Ende von Menschen regiert wird, die solche Gefühle und Ideen nicht haben. Noch einmal: Sozialisation durchdringt alles und wer über sie bestimmt, hängt oft davon ab, wer wen zuerst umbringt."⁶⁴

Entscheidend ist, dass Rorty nicht nur meint, dass Menschen aufhören können, bestimmte Ideen zu glauben, sondern das auch die Wahrheit selbst die Rechtfertigungspraktiken der Menschen nicht übersteigt. Ändern sich diese Praktiken, dann verschwinden auch die durch diese Praktiken konstituierten Gegenstände, der Begriff der Gleichheit zum Beispiel. Der Fakt, dass die Menschen gleich sind, ist für Rorty nur die Affirmation des entsprechenden Satzes, keine ewige abstrakte Entität, die der Satz widerspiegelt. Damit gerät Rorty aber in expliziten Gegensatz zu Robert Brandom, der Fakten als unabhängig vom menschlichen Für-wahr-Halten setzt. Fakten sind zwar nichts weiter als wahre Sätze, damit ist aber das mit diesen Sätzen Ausgedrückte gemeint, ihre inferentielle Rolle. Inferenzen sind normativ. Sie sollen gezogen werden, ihre Normativität geht nicht in ihrem faktischen Vollzug auf. Wenn Menschen also aufhören, bestimmte Folgerungen zu ziehen, bleibt es trotzdem weiterhin geboten, diese Folgerungen zu ziehen.

Auch Davidson lehnt einen pragmatischen Wahrheitsbegriff ab. Überzeugungen sind keine Repräsentationen, sie sind Rationalisierer von Handlungen, theoretische Setzungen einer Handlungstheorie. Als Elemente von „belief-desire-pairs“ begründen sie Ereignisse und machen so eine intentionale Beschreibung dieser Ereignisse

⁶⁴ Rorty, Ironie, Kontingenz und Solidarität, S.299.

möglich. Die Wahrheit dieser Überzeugungen ist jedoch nicht in Termini definierbar, die bestimmte epistemische Bedingungen auszeichnen. Wie Brandom betont auch Davidson, dass es möglich sein muss, dass eine Überzeugung wahr ist, obwohl jeder sie für falsch hält. Davidson kommt Rorty jedoch insoweit entgegen, als er die Möglichkeit des Irrtums stark einschränkt. Für die Transzendenz der Wahrheit ist es wichtig, dass nicht nur einzelne Sätze falsch sein können (lokaler Irrtum), sondern auch ganze Vokabulare (globaler Irrtum).⁶⁵ In *Ironie, Kontingenz, Solidarität* operiert Rorty mit diesem Gegensatz von Wahrheit innerhalb eines Vokabulars und der "Wahrheit" des Vokabulars selber.⁶⁶ Obwohl Rorty diesen Versuch später wieder aufgibt, ist eine solche Unterscheidung notwendig, wenn Rorty die Transzendenz der Wahrheit in Grenzen halten will. Mit Davidson könnte er sagen, dass wir immer dann einen Konflikt zwischen Aussagen als objektiv unentscheidbar ansehen müssen, wenn die in Frage stehenden Aussagen in zu unterschiedliche Kontexte eingebettet sind. Davidson stellt die Frage, ob die Griechen wirklich glaubten, die Erde sei flach. Da das Wort "Erde" einen für die Griechen völlig anderen Kontext hat, ist dieser Irrtum ihnen nicht ohne weiteres zuschreibbar.⁶⁷

Indem Davidson die hermeneutische Maxime von der Unmöglichkeit der Zuschreibung von massivem Irrtum betont, kommt er der kontextualistischen und relationalistischen Denkweise des Pragmatismus entgegen. Andererseits bietet Davidson kein anderes Modell für den Gegensatz zwischen Aussagen als den Widerspruch. Nach Davidson ist

⁶⁵ Man denke zum Beispiel an Adornos und Horkheimers Vorwurf des universellen Verblendungszusammenhangs. Ideologiekritiker attestieren mit Vorliebe massiven Irrtum. Der ideologisch Verblendete irrt sich nicht nur, sondern sein Irrtum ist ein ganzes System, das ähnlich einer Verschwörungstheorie sich selbst stützt. Habermas spricht von systematisch verzerrter Kommunikation um den Ideologiebegriff zu reformulieren. Siehe Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, S. 356ff.

⁶⁶ Rorty nimmt diesen Unterschied später unter Verweis auf Quine wieder zurück. Quine hatte Carnaps Unterscheidung von Existenzfragen innerhalb einer Kategorie von Dingen und Existenzfragen bezüglich dieser Kategorie selbst verworfen. Nach Carnap kann man Fragen wie "Gibt es Zahlen?" nur pragmatisch klären, es sind Fragen danach, ob man ein bestimmtes Vokabular verwenden will. Quine nun hält auch innerkategoriale Existenzfragen für eine Sache pragmatischer Entscheidung. Theorien sind empirisch unterbestimmt (nicht unbestimmt). Selbst die Mathematik, die Carnap für analytisch hält, ist für Quine durch Empirie und Pragmatik angreifbar.

⁶⁷ Davidson, „Denken und Reden“ in: *Wahrheit und Interpretation*, S. 243. Latour gibt das Beispiel eines Mannes, der von einem sehr heißen Sommer spricht und daraufhin von einem Meteorologen dahingehend korrigiert wird, dass statistisch gesehen der Sommer nicht heraussticht. Auch hier wird vom Meteorologen nicht ein einfacher Irrtum korrigiert, sondern ein neuer Begriff eingeführt, der in einem ganz anderen Kontext funktioniert. Siehe Latour, *Science in Action*, S.181.

ein Konflikt zwischen Überzeugungen entweder objektiv entscheidbar oder man redet über verschiedene Dinge. Die Idee eines Absterben eines Vokabulars, eines Wechsels von Wahrheitswertkandidaten statt bloßer Wahrheitswerte, dieser Gedanke, wie er sich bei Rorty oder bei William James findet, hat in Davidsons Philosophie keinen Platz. Davidson versichert uns der Wahrheit unserer Überzeugungen. Für Brüche, Divergenzen und Kontingenz ist seine Hermeneutik blind. Davidson ist kein Pragmatist, denn für die Hermeneutik gilt dasselbe, was Deleuze über die Phänomenologie sagt: "...die Phänomenologie ist schließlich doch zu pazifizierend, sie hat allzu viele Dinge abgesegnet."⁶⁸

Pragmatismus und Neopragmatismus: William James

Um den Anti-Repräsentationalismus des Pragmatismus zu reaktivieren, genügt es also nicht, sich mit Davidson und Brandom zu verbünden. Rortys Inanspruchnahme von Davidson und Brandom dient ihm vor allem als Waffe gegen den logischen Positivismus oder Empirismus. Es geht Rorty um eine Entwertung des Begriffs der Sinnesdaten, die als letzte Rechtfertigungsgründe epistemisch privilegiert werden. Rudolf Carnap hatte mit Bezug auf solche über Sinnesdaten empirisch zu verifizierende Atomsätze alle Sätze, die nicht auf solche Sätze zurückgeführt werden können, als kognitiv leer und damit sinnlos, nicht nur falsch, bestimmt. Ganze Bereiche der Philosophie, wie Ethik und Ästhetik, bestehen nach Carnap aus Scheinsätzen, die höchstens Emotionen zum Ausdruck bringen. Sie sind Ausdruck des Lebensgefühls.

"Wenn wir sagen, dass die Sätze der Metaphysik völlig sinnlos sind, gar nichts besagen, so wird auch den, der unseren Ergebnissen verstandesmäßig zustimmt, doch noch ein Gefühl des Befremdens plagen: Sollten wirklich so viele Männer der verschiedensten Zeiten und Völker, darunter hervorragende Köpfe, so viel Mühe, ja wirkliche Inbrunst auf die Metaphysik verwendet haben, wenn diese in nichts bestände als in bloßen, sinnlos aneinandergereihten Wörtern?(...) Die (Schein-)Sätze der Metaphysik dienen 'nicht zur Darstellung von Sachverhalten', weder von bestehenden (dann wären es wahre Sätze) noch von nicht bestehenden (dann wären es wenigstens falsche Sätze); sie dienen 'zum Ausdruck der Lebensgefühls'."⁶⁹

⁶⁸ Deleuze, *Foucault*, S. 159.

⁶⁹ Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis*, Band 2, S.240.

Diese Abwertung von Metaphysik, Moral, Politik, Kunst, denn all diesen Unternehmungen wird im Gegensatz zur Wissenschaft der Anspruch auf Objektivität geraubt, war schon Gegenstand der Kritik von William James, der den Empirismus seiner Zeit vor Augen hatte. Anders als Rorty versucht James jedoch den Empirismus zu kritisieren, indem er ihn radikalisiert. Ich denke, diese Strategie von James' ist dem Neo-Pragmatismus Rortys überlegen, weil sie den Dualismus zwischen Rechtfertigung und Verursachung, Normativität und Faktizität vermeidet. Bevor ich James und Rorty, Pragmatismus und Neo-Pragmatismus vergleichen kann, möchte ich William James' Philosophie des radikalen Empirismus vorstellen.

Holistischer Empirismus

„Damn the Absolute!“

William James

Radikaler Empirismus ist das Label, unter dem James einen anti-atomistischen Empirismus entwickelt. Der klassische Empirismus war auch immer mit einem Nominalismus verbunden. Nur was sinnlich erfahren werden kann, ist real. Sinnlich erfahren werden nur partikuläre Gegenstände. Nicht-partikuläre Dinge geraten unter den Verdacht der Nicht-Existenz. Begriffe werden daher als bloße Abstraktionen rekonstruiert, sie existieren nicht in der Außenwelt, die man sich physikalistisch denkt, bevölkert von materiellen Einzeldingen.⁷⁰ Das diesen Einzeldingen Gemeine, Eigenschaften und Relationen, existiert nur als Abstraktion im Kopf. Es kann nicht aus der Erfahrung genommen werden, da Eigenschaften oder Relationen nicht raumzeitlich lokalisierbar sind und damit auch nicht über die Sinne erfahren werden können. Es gibt keinen 6. Sinn fürs Allgemeine. Wenn die Erfahrung nur Einzeldinge liefert, muss die Erkennbarkeit der Welt, ihre Einheit, das dem Einzelnen Allgemeine über Assoziationen von Sinneseindrücken erklärt werden. Diese Assoziationen sind nun psychische Konstrukte des erkennenden Subjekts. Diesen Vorstellungen setzt James einen erweiterten Erfahrungsbegriff gegenüber. Zwar darf Ausgangsbasis der

⁷⁰ Der Empirismus kann allerdings auch gegen den Physikalismus mobilisiert werden, je nach dem ob der Unterschied von primären und sekundären Qualitäten akzeptiert oder abgelehnt wird. Akzeptiert man ihn, wie Locke, dann gibt es eine von Empfindungen unabhängige Materie da draußen, lehnt man ihn ab, wie Berkeley, gelangt man zu einem empirischen Idealismus, die Welt wird unsere Empfindung. Hume wird Locke und Berkeley kritisieren. Den ersten wegen seines Festhaltens an primären Qualitäten, den zweiten wegen seines Festhaltens am Subjekt.

Erkenntnis nur die Erfahrung sein, allerdings müsse auch alles, was erfahren werden kann, ernstgenommen werden. Und es sei, wenn man vorurteilsfrei die Erfahrung untersucht, ein schlichter Fakt, dass nicht nur Einzeldinge, sondern auch Relationen (wie Konjunktion, Disjunktion, Implikation etc.) empirisch erfahren werden können. Wie bereits oben dargelegt, greift Rorty diese Argumentation auf.

"Alle Entitäten des Typs B (Entitäten, die dazu dienen andere Entitäten des Typs A in Beziehung zu setzen, um ihre Erkennbarkeit zu erklären A.F.) - alle unerklärten Erklärer - stecken in der gleichen Lage wie der transzendente Gott. Sofern wir an sie glauben dürfen, ohne sie auf etwas zu beziehen, was ihre Existenz oder ihre Erkennbarkeit oder ihre Beschreibbarkeit bedingt, haben wir unsere ursprüngliche Behauptung falsifiziert, wonach es für ihre Zugänglichkeit notwendig ist, dass durch etwas anderes eine Beziehung hergestellt wird. Wir haben die Frage aufgeworfen, wieso man je auf den Gedanken gekommen ist, dass es überhaupt ein Problem der Zugänglichkeit gibt. Damit haben wir die Notwendigkeit der Philosophie in Frage gestellt, sofern man unter Philosophie die Untersuchung von Möglichkeitsbedingungen versteht."⁷¹

Die Einheit der Welt muss nicht über ein transzendentes Subjekt hergestellt werden (wie es Kant will) und auch nicht eine bloße Abstraktion sein (wie es die klassischen Empiristen wollen). Die Erfahrung zeigt uns vielmehr eine Welt, deren Einheit unmittelbar gegeben ist und damit ebenso empirisch ist wie die Einzeldinge, die in die Einheit eingehen. James versucht so die klassische Metaphysik mit empirischen Mitteln zu betreiben. Daher ist es für ihn auch falsch, a priori die Einheit der Welt anzunehmen oder wie der Empirismus a priori die Erfahrung als disjunktiv zu beschreiben. Die Erfahrung zeigt vielmehr eine Vielheit von verschiedenen Verbindungen zwischen Einzeldingen, angefangen bei disjunktiven, über Dinge, deren ganze Einheit die der Konjunktion ist, bis hin zu räumlichen, zeitlichen, kausalen, normativen Relationen. James verwendet in diesem Zusammenhang angeregt durch die zu seiner Zeit beginnende Elektrifizierung häufig Netzmetaphern. Die Welt wird zu einem gigantischen Netzwerk. Dieses Netzwerk ist nicht statisch, sondern in ständiger Bewegung. Die Erfahrung ist ein Prozess.⁷² Die Einheit oder Vielheit der Welt ist das

⁷¹ Rorty, "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", in: *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, S.77.

⁷² James stand in Korrespondenz mit Bergson und sein prozessualer Erfahrungsbegriff verdankt diesem viel. Ein Vorwurf wie der von Habermas, Rorty ließe sich die nüchternen Einsichten des Pragmatismus durch eine ins linguistische gewendete Lebensphilosophie vernebeln, zeigt, dass Habermas den Pragmatismus nicht kennt. Siehe Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.242. Wie James beweist, war der Pragmatismus niemals "nüchtern" und stand nicht im Gegensatz zur „Lebensphilosophie“, wenn man

Ergebnis dieses Prozesses, der zu mehr Vernetzung oder aber zu mehr Auflösungen führen kann. Der Mensch als Teil dieses Prozesses kann aktiv auf die Vereinheitlichung oder aber auf die Pluralisierung der Welt einwirken. Ideen als Träger von Wahrheitswerten sind Werkzeuge in diesem Prozess der Vernetzung von Erfahrungen.

Wahrheit, Vermittlung, Existenz

Der Unterschied zwischen objektiven, d.h. wahren, und bloß subjektiven Erfahrungen wird ausgehend von einem fundamentalen Begriff der Erfahrung rekonstruiert, der zunächst einmal weder subjektiv noch objektiv ist.⁷³ Vielmehr entscheidet sich durch gelingende oder misslingende Relationierung, ob eine Erfahrung objektiv ist oder nicht. Eine Erfahrung muss dabei als ein Vermittler gedacht werden. Sie vermittelt zu einer zweiten Erfahrung, diese ist wiederum ein Vermittler, der zu einer dritten Erfahrung durchschaltet usw.

"In such a world transitions and arrivals (or terminations) are the only events that happen, though they happen by so many sorts of paths. The only function that one experience can perform is to lead to another experience; and the only fulfilment we can speak of is the reaching of a certain kind of end."⁷⁴

Eine objektive Erfahrung ist eine Erfahrung, die uns in nützlichen Kontakt mit einer weiteren Erfahrung bringt, sie ist ein guter Leiter. Dabei ist es nicht wichtig, dass die Vermittlung tatsächlich stattfindet, sondern dass sie es tun könnte. Die meisten objektiven Erfahrungen bleiben in einem potentiellen Zustand, sie würden, wenn man ihnen folgen würde, zu einer weiteren Erfahrung führen. Dass eine Erfahrung wahr ist, heißt nun, dass sie ein nützlicher Vermittler eines zu weiteren Erfahrungen führenden Prozesses ist oder sein könnte. "Primarily, and on the common sense level, the truth of

unter diesem Begriff, der nicht von Bergson stammt, eine Philosophie wie die Bergsons subsumieren will.

⁷³ Es ist also wichtig, Erfahrung nicht als Erfahrung eines Subjekts zu verstehen. James' Erfahrungen sind ohne ein Ich, das sie hat. Sie sind aber auch nicht Teile einer objektiven Realität. Der Begriff der Erfahrung soll der Unterscheidung in bloße Gedanken und ihnen korrespondierenden Objekten vorhergehen. Deleuze wird diesen Gedanken reaktualisieren. Der personalen Erfahrung eines Ich liegt ein ich-loses, virtuelles, transzendentes Feld zugrunde. Siehe das Bergson-Kapitel.

⁷⁴ James "A world of pure experiences", in: *Pragmatism and other writings*, S.324.

a state of mind means this function of a leading that is worth while."⁷⁵ Nicht die Erfahrung, sondern der Prozess, der zu ihr führt, ist wahr oder falsch. Dieser Prozess ist nun der Erfahrung immanent, selbst nichts anderes als Erfahrung. Dies scheint paradox. Zur Erläuterung mag folgendes Bild helfen. Erfahrung wird von James schon in seinen Zeiten als Psychologe als Fluss oder Strom beschrieben. Wahrheiten sind nützliche Richtungsgeber, Kanalisierer dieses Stroms. Diese Kanalisierung ist nun aber selbst der Erfahrung entnommen, es sind Sedimente des Erfahrungsstroms, frühere Erfahrungen, die neue Erfahrungen kanalisieren.⁷⁶ Erfahrungen leiten sich auf diese Weise selbst. Sie sind sowohl Medium als auch Inhalt. Oder besser, jede Erfahrung hat nur einen Inhalt, weil sie auf andere Erfahrungen verweist, weil sie zu anderen Erfahrungen überleitet. Ihr Inhalt ist das Leiten. "The medium is the message".

Wahrheit ist eine Funktion dieses Vermittlungsprozesses. Eine gute Vermittlung, wobei gut relativ auf die Perspektive des jeweiligen Erfahrungsprozesses ist, leitet zu anderen Erfahrungen über und gewinnt dadurch an objektiver Existenz. Bloß subjektiv wäre eine Erfahrung, die zu keiner anderen Erfahrung überleitet, die eine Sackgasse, eine tote Leitung ist. Keine Leitung bekommen, sich nicht durchwählen können, ist gleichbedeutend mit einer falschen Erfahrung.

"Most thought-paths, it is true, are substitutes for nothing actual; they end outside the real world altogether, in wayward fancies, utopias, fictions or mistakes."⁷⁷

Wahrheit und objektive Existenz gehen Hand in Hand. Eine Erfahrung wird wahr, verifiziert sich, je mehr sie zu anderen Erfahrungen durchstellen kann. Über die Leitungsmetapher ist James in der Lage beide Begriffe, Wahrheit und Existenz, sowohl zu gradualisieren als auch zu prozessualisieren. Eine Erfahrung ist umso wahrer und auf was sie verweist, hat umso mehr Existenz, je mehr Anschluss sie schafft. Zur Verdeutlichung denke man an so etwas wie soziale Existenz. Ein Mensch hat mehr soziale Existenz, je mehr Anschluss er an andere Menschen findet. Je mehr Telefonnummern er in seinem Adressbuch hat, die er auch tatsächlich anwählen kann, desto mehr soziale Existenz kommt ihm zu. Kann er anderen Menschen sogar als Leiter dienen, ihnen Kontakte verschaffen, überträgt sich seine soziale Realität sogar

⁷⁵ James "Pragmatism", in : *Pragmatism and other writings*, S.90.

⁷⁶ Wittgensteins Bild von Fluss und Flussbett, mit dem er die Identität wie den Unterschied von empirischen und grammatischen Sätzen erläutert, mag hier hilfreich sein. Ein grammatischer Satz leitet wie das Flussbett den Strom, kann aber selbst in Bewegung geraten, umgekehrt können im Fluss befindliche Sätze sich zu grammatischen Sätzen sedimentieren.

⁷⁷ James, *The Meaning of Truth*, S.5.

auf andere Menschen, was wiederum dazu führt, dass viele seinen Kontakt suchen werden. Er wird zu einem Knotenpunkt, einem obligatorischen Durchgangspunkt, ein wichtiger, nützlicher Mensch, ein wahrer Freund. Damit ist er das soziale Äquivalent einer wahren Erfahrung bei James. Dagegen nimmt die soziale Existenz eines Menschen ab, je weniger Verkehr über ihn stattfindet, je weniger Menschen er erreichen kann und je weniger er kontaktiert wird, desto inselhafter wird sein soziales Leben, er gleicht immer mehr einer Geisterstadt, er wird ein Nobody, ein Sozialzombie⁷⁸.

Soziale Existenz ist nur eine Art von Existenz im allgemeinen. Die Idee der Vermittlung lässt sich aber auch auf physikalische Existenz anwenden. Man stelle sich eine physikalische Theorie vor, die zur Erklärung eines Phänomens zwei Entitäten präsentiert, deren Wirkungen sich zufälligerweise gegenseitig aufheben. Die zwei Entitäten spielen für die Erklärungskraft der Theorie keine Rolle, man kann sie genauso gut als nicht-existent annehmen. Existieren heißt eine zumindest potentielle Wirkung zu haben, die eine praktische Differenz in Spiel bringt. Ohne Wirkung keine Wirklichkeit. Je mehr Wirkungen von einer Entität ausgehen, desto existenter ist sie.

Wahrheit für alle

Inwiefern erlaubt dieser Begriff von objektiver Existenz und Wahrheit, die ontologischen Wüstenlandschaften des nominalistischen Empirismus zu bevölkern? Der an den modernen Naturwissenschaften orientierte Empirist hat alles, was sich nicht in eine physikalistische Ontologie pressen lässt, in den Bereich des Subjektiven, der bloßen Konstruktion verbannt. James' radikaler Empirismus kann demgegenüber allem Rechnung tragen, was sich erfahren lässt, d.h. was Anschluss an weitere Erfahrungen verschafft. Die Erfahrung auf die Erfahrung der physikalischen Welt zu beschränken, ist für James daher auf fatale Weise eindimensional. Viele gute Ideen, gute Vermittler werden auf diese Weise kurzgeschlossen. In der Hand des Szientisten führt das naturwissenschaftliche Wissen nicht nur zu neuen Erfahrungen, sondern schneidet wichtige alte Anschlüsse ab. Die zunehmende Monopolstellung des Szientismus führt

⁷⁸ Über keine oder wenig soziale Existenz zu verfügen, kann natürlich auch vorteilhaft sein. In dem (schlechten) Actionfilm "Eraser" spielt Arnold Schwarzenegger einen Geheimagenten, dessen Aufgabe es ist, Kronzeugen in Mafiaprozessen eine neue Identität zu verschaffen, wozu er zunächst ihre alte soziale Existenz auslöschen muss. Im Trailer zu diesem Film empfängt er einen seiner Schützlinge mit den Worten: "Entspann dich, du existierst nicht mehr." Für von der Mafia Gejagte bedeutet eine rege soziale Existenz zu haben, bald auf ihre biologische Existenz verzichten zu müssen.

zu einer Verarmung der Erfahrung.⁷⁹ Nach James' Wahrheitsdefinition ist er daher schlicht falsch, denn er trennt mehr, als das er zu neuen Erfahrungen weiterleitet. Der Szientist ist jemand, der einem fast alle Telefonnummern aus dem Adressbuch streicht, nur um seine eigene einzutragen. Er nennt dies Aufklärung.

Hiergegen setzt James seinen radikalen Empirismus, der die Wissenschaft nur als eine Erfahrungsmöglichkeit unter anderen sieht. Sein Plädoyer für einen radikalen, pluralen Erfahrungsbegriff motiviert sich aber gerade aus dem Wunsch nach mehr Einheit. James beschreibt die wissenschaftlichen Ideen als Bindungen auflösend. Sie fragmentieren die Erfahrung und führen so zu einem Sinnverlust.⁸⁰ Ihr Wahrheitsgehalt ist für das Ziel der Vernetzung der Welt nicht förderlich. Der Mensch als aktiver Träger dieser Vereinheitlichungen der Welt wird durch das wissenschaftliche Denken demotiviert, an eine Einheit der Welt zu glauben. Eine an den Werten der Demokratie orientierte Gesellschaft kann und darf sich daher kein szientistisches Monopol leisten. Religiöse, ästhetische, moralische Erfahrungen müssen ebenso potentielle Anwärtler auf Wahrheit sein wie das von den Wissenschaften produzierte Wissen. Die Gegenstände solcher Erfahrungen müssen wie die Gegenstände der Wissenschaften Anwärtler auf objektive Existenz sein können. James' Wahrheitsbegriff ermöglicht es der Pluralität des demokratischen Gesprächs ohne eine Hierarchisierung der Stimmen gerecht zu werden. Eine religiöse Behauptung kann ebenso wahr sein, auf objektive Dinge referieren, wie eine wissenschaftliche. Wenn sie einen praktischen Nutzen hat, dann ist sie eine für bestimmte Zwecke wahre Idee und es existiert, wovon sie spricht.

Unter Rückgriff auf empirische Untersuchungen der wissenschaftlichen Praxis kann man aus heutiger Sicht James sowohl in bestärkender als auch in kritischer Absicht hinzufügen, dass die Wissenschaften selbst ständig auf wirtschaftliche, ethische, geschlechtspezifische und auch religiöse Vorstellungen zurückgreifen.⁸¹ Daher wäre die Aufgabe des Szientismus, verstanden als Reduktion der menschlichen Erfahrung, keineswegs nur ein Plädoyer für andere Erfahrungen, sondern auch ein Offenlegen dessen, was Wissenschaften schon immer getan haben.⁸² Der Szientismus ist

⁷⁹ Ein Monopol ist nichts anderes als ein obligatorischer Durchgangspunkt. Um ein Monopol zu bilden, muss man bestimmte Erfahrungen (Vermittlungen) verknappen. Wer von A nach B will, muss dann über C gehen. Vor der Verknappung konnte er auch über D, E etc gehen.

⁸⁰ Siehe James "Pragmatism", in : *Pragmatism and other writings*, S.314ff.

⁸¹ Nur zwei Beispiele: zur Rolle des Geschlechts siehe Donna Haraways Arbeiten zur Soziobiologie, zur Rolle der Religion die Wissenschaftsphilosophie von Michel Serres, beispielsweise seine Darstellung des Challenger-Unfalls in *Statues*.

⁸² Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen*. Zu Latour siehe Kapitel VI dieser Arbeit.

überhaupt keine wissenschaftliche Position oder gar Praxis, sondern vielmehr ein philosophischer Glaubensartikel, den sich manchmal auch Wissenschaftler zu Eigen machen, um sich den alten platonischen Traum der Flucht aus der Doxa zu ermöglichen, den Schleier der Erscheinungen abzulegen und die Wirklichkeit selbst zu erblicken. Auf diese Weise ist es der Wissenschaft gelungen, ihrer Stimme gegenüber allen anderen Stimmen einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu verschaffen. Dieser Public Relations-Trick würde durch die Aufgabe des Szientismus zu Nichte gemacht, nicht die Praxis der Wissenschaften selbst, die nie dem Bild entsprochen hat, das insbesondere Philosophen von ihr im Guten wie im Bösen entworfen haben. In der Einleitung zu "The Will to Believe" plädiert James dafür, Fragen des Glaubens ebenso öffentlich zu debattieren wie wissenschaftliche Fragen. Er wendet sich damit gegen eine vorschnelle Privatisierung der religiösen Erfahrung. Die von den Kantianern und Weberianern angebotene Unterscheidung in Fakten und Werte oder das Kognitive und das bloß Emotive kann James nicht akzeptieren. Eine solche Toleranz ist nichts weiter als die Privatisierung und damit ein weiterer Schritt in der Auflösung der bindenden Kraft religiöser Ideen.⁸³ Anders als Habermas, der gegenüber demselben Problem des Szientismus eine kantianische Strategie der Differenzierung von Theorie und Praxis, Faktizität und Geltung anwendet, glaubt James, dass eine solche Trennung statt zu einer fairen Auseinandersetzung von vornherein zu einer ungleichen Ausgangsposition und damit zu einer Gängelung des demokratischen Gesprächs durch die Wissenschaften führt. Wissenschaft und Religion sollen nach James auf demselben Spielfeld miteinander konkurrieren.

"...the freest competition of the various faiths with one another, and their openest application to life by their several champions, are the most favorable conditions under which the survival of the fittest can proceed. They ought therefore not lie hid each under its bushel, indulged-in quietly with friends. They ought to live in publicity, vying with each other..."⁸⁴

Empirismus des Begriffs

William James' Empirismus hat eine entscheidende Konsequenz für das Verständnis von Begriffen. Begriffe können ebenso erfahren werden wie partikuläre Gegenstände.

⁸³ Auf die Telefonmetapher zurückgreifend, könnte man Privatisierung als kostenloses Telefonieren innerhalb des eigenen Hauses beschreiben, will man aber in die Außenwelt telefonieren, muss man die Null der Wissenschaft vorweg wählen.

⁸⁴ James, "The Will to Believe", in: *Pragmatism and other writings*, S.196.

Der Begriff ist nicht mehr eine Möglichkeit oder eine Norm, welche die Wirklichkeit transzendiert, um sie zu fundieren oder zu legitimieren, sondern eine Kraft, die uns zu einer reichhaltigeren Erfahrung führt.

Nach Kant sind die Sätze der Metaphysik notwendig und a priori. Eine empirische, experimentelle Metaphysik ist damit ausgeschlossen. Die Transzendentalphilosophie untersucht Bedingungen der Möglichkeit. Diese gelten in allen möglichen Welten und begrenzen die mögliche Erfahrung. Was immer erfahren wird, unterliegt diesen Bedingungen, die selbst a priori sind. Kant setzt Erfahrungsurteile mit synthetischen Urteilen a posteriori gleich. Nicht das synthetische Element, sondern der Zusatz a posteriori steht für den Erfahrungscharakter eines Urteils. Erfahrung ist vor allem durch ihre Kontingenz gekennzeichnet. Was erfahren wird, könnte auch anders sein. Der Modus der Notwendigkeit kann daher für Kant nur im nicht-empirischen Bereich liegen. Kripke hat jedoch gezeigt, dass die Gleichung empirisch=kontingent und a priori=notwendig nicht zwingend ist.⁸⁵ Nach Kripke gibt es Entdeckungen a posteriori, „Der Morgenstern ist der Abendstern“, die notwendig sind, und ebenso Urteile a priori, „Das Urmeter in Paris ist einen Meter lang“, die kontingent sind. Nimmt man diese Kombinationsmöglichkeiten hinzu, dann ist der Zusatz a posteriori kein Garant mehr für Kontingenz und damit für Empirizität. Auch schließt die Eigenschaft des A priori nicht mehr die Kontingenz aus. Es kann demnach empirische Urteile a priori geben. Damit tut sich die Möglichkeit einer empirischen, aber dennoch a priorischen Philosophie auf. Ein nicht-sinnlicher, begrifflicher Empirismus oder transzendentaler Empirismus, der aus der Philosophie eine ebenso experimentelle Tätigkeit wie Wissenschaft und Kunst macht.

Für James ist es daher kein Problem, die Kontingenz von Vokabularen zu denken. Anders als Rorty hat er sich nicht auf Theorien eingelassen, die Begriffe als Elemente von Rechtfertigungspraktiken der Erfahrung als Element bloßer Kausalzusammenhänge entgegensetzen. Ein Begriff ist keine Norm, sondern ein Experiment. Rorty diskutiert den Unterschied zwischen dem Pragmatismus von James und Dewey und seinem eigenen in dem Text "Dewey between Hegel and Darwin"⁸⁶. Dort macht sich Rorty selbst den Einwand, dass sein von Sellars übernommener Dualismus zwischen Rechtfertigung und Verursachung dem Anti-Dualismus Deweys entgegengesetzt scheint. Rorty gibt zu, dass Dewey und James einen weiten

⁸⁵ Siehe Kripke, *Name und Notwendigkeit*. Kripke versucht dort den Essentialismus zu rehabilitieren, er interessiert sich deshalb vor allem für empirische, aber trotzdem notwendige Urteile.

⁸⁶ Rorty, "Dewey between Hegel and Darwin", in: *Truth as Progress*, S. 290-306.

Erfahrungsbegriff entwickelt haben, der den Gegensatz von Denken und Kausalität überwindet. Denken wird selbst zu einem Kausalprozess. Erfahrungen sind nicht über Dinge, sondern selbst Dinge oder besser Ereignisse. Ein Ereignis kann zu einem Mittler zwischen anderen Ereignissen werden, in diesem Augenblick bekommt es eine repräsentative Funktion. Trotzdem lehnt Rorty einen solchen Erfahrungsbegriff ab. Die Argumente, die Rorty aufzählt, klingen aber besonders aus seiner Feder unglaubwürdig. Erfahrung sei ein Begriff, der von seinem Kontrast zur Natur lebt. Es muss eine Erfahrung möglich sein, die "out of touch with nature" ist. Den Begriff der Erfahrung einfach auszudehnen, komme einer Neudefinition gleich, die nicht anschlussfähig ist an die Probleme der Epistemologie. Ich denke, dass Rorty, der das ganze Projekt einer Erkenntnistheorie ablehnt, nicht von Anschlussfähigkeit reden sollte. Ein anderes Argument Rorty führt dagegen in den Kern des Streits zwischen Pragmatismus und Neo-Pragmatismus. Rorty gesteht zu, dass Deweys und James Erfahrungsbegriff bei Menschen und Tieren noch Sinn macht. Warum aber nicht weitergehen und auch Molekülen oder gar Elementarteilchen Erfahrungen zugestehen? James und Deweys Erfahrungsbegriff führt in einen Panpsychismus.⁸⁷ Diesen will Rorty jedoch unbedingt vermeiden. Der Panpsychismus sei „out“ und dazu noch durch Daniel Dennetts Theorie der Intentionalität überholt, die zeigt, dass man Bewusstsein und intentionales Verhalten trennen kann. In einem gewissen Sinn gibt es nach Dennett Bewusstsein nicht einmal beim Menschen, schon gar nicht sollte man Viren oder Thermostaten ein Bewusstsein zugestehen.

Ich denke, hier irrt Rorty. Zunächst ist der „Panpsychismus“ gerade nicht eine Bewusstseinsphilosophie, sondern eine Philosophie des Unbewussten. Zweitens kann Rorty Dennetts Theorie des Bewusstseins, die den Bewusstseinsbegriff über einen Begriff von Intentionalität zu erklären versucht, der kein Bewusstsein voraussetzt, gerade nicht akzeptieren. Sellars Argument gegen die Zuschreibung von Glaubenszuständen an nicht-sprachliche Wesen, sein Slogan „Alles Bewusstsein ist sprachlich“, ist nicht zu vereinbaren mit Dennetts weiten Intentionalitätskonzept. Dennetts Kritik des Bewusstseins ist also alles andere als ein Argument gegen einen „Panpsychismus“. Dennett ist nichts anderes als ein moderner „Panpsychist“! Besser ist es jedoch von Panintentionalismus zu reden, da der Begriff der Psyche pace Freud immer noch mit Bewusstsein gleichgesetzt wird.

⁸⁷ Man kann ganz allgemein die Ablehnung eines Unterschiedes von Normativität und Kausalität als Philosophie der Immanenz und damit als Nachfolger von Spinozas Pantheismus verstehen. Die Welt braucht keine Rechtfertigung, sie rechtfertigt sich selbst, sie ist *causa sui*. Panpsychismus oder Panintentionalismus ist nur die Folge einer solchen anti-dualistischen Position.

Im Gegensatz zu Rorty denke ich daher, dass es gerade Daniel Dennett ist, der einen weiten Begriff des Denkens und der Erfahrung heute wieder respektabel macht, gerade indem er zeigt, dass Denken kein Bewusstsein voraussetzt. Man muss dem Thermostat keine Hitzeempfindung zutrauen, um ihm Überzeugungen über die Temperatur zuzuschreiben.⁸⁸ Es ist gerade der Witz von Dennetts Theorie, Bewusstsein in Begriffen von unbewussten, intentionalen Prozessen zu erklären. Eine darwinistische Geschichte des Aufkommens von Bewusstsein und Sprache, wie sie auch Rorty gerne erzählen möchte, ist mit Sellars oder Brandom gerade nicht möglich. Dennett ist also kein Einwand gegen Dewey und James, sondern eine Aktualisierung ihres Naturalismus. Im Folgenden werde ich Dennetts Position vorstellen.

⁸⁸ Dennett zeigt deutlich, dass wir das Verhalten vieler Systeme nicht voraussagen könnten, würden wir ihnen nicht Überzeugungen und Wünsche zuschreiben. Weder der Fischer noch der Schachspieler, der einen Computer zum Gegner hat, kommt um einen Panintentionalismus herum. Siehe das nächste Kapitel.

II. Unbewusstes Denken und Panintentionalismus

Dennetts Panintentionalismus

...wenn ich Claudel die Geister vom Anfang des Jahrhunderts zu Hilfe rufen sehe, da kann ich mir noch ein Lächeln gestatten, wenn ich aber bei Karl Marx oder Lenin das Wort Geist sehe, als den alten unveränderlichen Wert, die Beschwörung der ewigen Entität, auf die die Dinge bezogen werden, dann sagte ich mir, das ist doch Scheißdreck und Fickerei und Gott hat Lenin am Hintern gelutscht und so ist es schon immer gelaufen. Und es lohnt die Mühe nicht, weiterzumachen, egal, da bleibt noch eine verfluchte Rechnung zu begleichen.

Antonin Artaud

Es erscheint ungewöhnlich, einen Text über Daniel Dennett mit einem Zitat von Artaud einzuleiten. Trotzdem teilen Dennett und Artaud einen gemeinsamen Feind, den Dennett mit dem Label "Cartesianischer Materialismus" bezeichnet.⁸⁹ Cartesianische Materialisten sind Monisten, Physikalisten, die jedoch das Cartesianische Bild des Geistes beibehalten, "die sich von Gott den Hintern lutschen lassen", um mit Artaud zu reden. Für sie ist der Geist ein Betrachter von Repräsentationen auf einer inneren Bühne, ein Cartesianisches Theater. Artaud hat diesem Theater ein Theater der Grausamkeit entgegengesetzt, und auch Dennetts Theorie des Geistes erscheint vielen Kommentatoren als grausam.

Um in Dennetts Panintentionalismus einzuführen, werde ich die Theorien des Geistes von Dennett und Davidson vergleichen. Davidson wähle ich als einen von vielen Philosophen, welche die Zuschreibbarkeit von intentionalen Zuständen an die Sprachfähigkeit binden.

Dazu werde ich Davidson und Dennett gegen den Strich besetzen. Statt sie in ihren gewohnten Rollen auftreten zu lassen, kann man sie zu einem Rollentausch animieren.

⁸⁹ Dennett, *Consciousness explained*, S.107.

Gerade in kontinentalen Kontexten erscheint Davidson als der mit allen Wassern gewaschene analytische Philosoph, der endlich auch der angloamerikanischen Philosophieszene erklärt, was wir dank Hermeneuten wie Gadamer, aber auch anti-positivistisch eingestellte Sozialphilosophen wie Habermas immer schon gewusst haben, das Menschliche ist irreduzibel, Vernunft nicht naturalisierbar.

Genau solch einem reduktionistischen Programm scheint aber Daniel Dennett immer noch zu folgen. Er ist vielleicht der entschiedenste Vertreter dessen, was John McDowell "bald naturalism" nennen würde und damit ein potentieller Antihumanist.⁹⁰ Der Mensch ist nach Dennett nur ein Produkt der genetischen und memetischen Evolution. Dennett, der Darwin des Geistes.

So in etwa könnte eine Mainstream-Beschreibung der philosophischen Positionen von Dennett und Davidson aussehen. Für einen gelungenen Rollentausch müsste es glaubhaft erscheinen, dass Dennett der wahre Humanist im Bunde ist, während Davidson zu den Entzauberern und Reduktionisten gehört.

Ian Hacking verweist in seiner Auseinandersetzung mit Davidson scherzhaft auf die Bedeutung von Wörtern wie "charity" und "humanity" im Kontext der christlichen Missionare.⁹¹ Wer christliche Überzeugungen nicht teilte, war eben bestenfalls ein Untermensch. Wenn man zu polemischen Zwecken die Bedeutung von "christlich" so weit ausdehnt, dass darunter der Glaube zu verstehen ist, dass nur der Mensch (als Gottes Ebenbild) das einzig rationale Geschöpf in einer nicht-rationalen Welt ist, dann ist Davidson ein christlicher Philosoph, der wie die Missionare von damals den Kreis der Kandidaten für die Mitgliedschaft im Rational-Animal-Club streng zu begrenzen versucht. Dennett dagegen ist eher mit den Missionaren zu vergleichen, die bedingt durch ihren langen Aufenthalt unter den Wilden diese Grenze eingerissen haben, die einen Humanismus des Untermenschen, des kleinen Menschen propagieren.

In dem Film *The Incredible Shrinking Man*, einem Klassiker des Science-Fiction-Kinos aus dem Jahre 1957, wird die Geschichte von Scott Carey erzählt, der durch einen Zufall radioaktiver Strahlung ausgesetzt ist, und daraufhin unaufhaltsam zu schrumpfen beginnt. Auf die Größe einer Maus geschrumpft, treibt ihn die eigene Hauskatze in den Keller. Abgeschnitten von jeder Kommunikation, seine Stimme ist aufgrund seiner geschrumpften Stimmbänder nicht mehr zu vernehmen, unfähig die gewaltigen Stufen der Treppe zu bewältigen, wird der Keller sein Gefängnis, das er sich auch noch mit

⁹⁰ McDowell, *Geist und Natur*, S.20. Dort mit „unverblümter Naturalismus“ wiedergegeben.

⁹¹ Hacking, *Why does language matter to philosophy?*.

der monströsen Kellerspinne teilen muss, die ihr Netz an der einzigen Nahrungsquelle, einem Stück Käse, einem riesigen Stück Käse, aufgebaut hat. Schließlich wird er so klein, dass er durch die Maschen eines Gitters schlüpfen kann, um in den Garten zu entkommen. Hier endet der Film mit einer mystischen Wendung. Auf molekularere Größe geschrumpft, verliert er die Grenzen seines Selbst und wird eins mit dem Universum. Als ob es in dieser Größe keinen Sinn mehr macht, ein Selbst zu haben oder eine Person zu sein.

Ist die Möglichkeit eines Selbst auch eine Frage der Größe?

Wie klein kann eine Person sein?

Nicht zu klein, sagt uns Donald Davidson. Eine bestimmte Größe ist nötig, um als denkendes Wesen interpretierbar zu sein.⁹² Davidson behauptet damit nicht, dass Überzeugungen oder ganze Überzeugungssysteme einer Person eine Größe haben müssen, vielmehr muss ein Gegenstand, der als Person interpretiert werden soll, dem Wünsche und Überzeugungen zugeschrieben werden können, eine bestimmte Größe aufweisen. Größe gehört zu den Bedingungen der Zuschreibbarkeit von Gedanken. Davidson zählt noch weitere Bedingungen auf, die allesamt ihre Begründung in Davidson Interpretationstheorie haben. Aus dieser Theorie folgt die Ablehnung einer Theorie des Geistes, wie sie von Daniel Dennett im Anschluss an Theoretiker der Künstlichen Intelligenz wie Marvin Minsky vertreten wird.

Dennett entwirft in *Consciousness explained* ein Gegenmodell zu dem landläufigen Bild des Geistes als eines Beobachters von inneren Vorstellungen.⁹³ Dieses stark unter Kritik geratene Modell (auch Davidson läutet dem Mythos des Subjektiven die Totenglocke) hält, so Dennett, immer noch selbst hartgesottene Monisten mit reduktionistischem Appetit in Bann. So glauben viele Theoretiker des Gehirns immer noch an so etwas, wie die Zirbeldrüse Descartes'. Nach diesen Theoretikern muss es im Gehirn ein Zentrum geben, in dem alle Inputs registriert und alle Befehle ausgegeben werden.

Diese Forderung führt zu vielen Schwierigkeiten. Als ein Beispiel erwähnt Dennett den endlosen Regress, in den empirische Theorien der Spracherzeugung geraten können.⁹⁴ So gibt es Modelle, die ein Bedeutungszentrum, einen Central Meaner postulieren, von dem aus der Inhalt eines zu formulierenden Sprechakts an die Sprachagenturen des Gehirns geschickt wird. Dieser Inhalt kann nicht bereits in der

⁹² Davidson, „Representation and Interpretation“, in: *Modelling the Mind*, S. 13ff.

⁹³ Dennett, *Consciousness explained*, S.101ff.

⁹⁴ Dennett, *Consciousness explained*, S.227ff.

Sprache formuliert sein, in der er ausgegeben werden soll, sonst wäre die ganze Arbeit der Sprachagenturen schon getan. Wie verstehen nun aber die Sprachagenturen, welchen Inhalt der Central Meaner formuliert haben möchte? Spricht der Central Meaner in einer Sprache des Geistes, stellt sich erneut das Problem, wie der zu formulierende Inhalt in die Sprache des Geistes gekleidet wird. Das Bedeutungszentrum müsste sich also wiederum in einen Central Meaner und eine Sprachagentur gliedern und so ad infinitum.

Dem zentralistischen Bild des Geistes setzt Dennett im Anschluss an KI-Theoretiker wie Marvin Minsky ein Pandämoniums-Modell gegenüber. Der Geist ist das Ergebnis eines Zusammenspiels einer Heerschar von Agenten, Dämonen oder Homunkuli, von denen jeder einzelne, wiederum aus unzähligen kleineren Agenten bestehen kann. Diese Entitäten werden ebenso wie der Geist, den sie bilden, in einem intentionalen Vokabular beschrieben. Im Gegensatz aber zu der Postulierung eines Bedeutungszentrums, eines Central Meaners, der ja auch ein kleiner Mann im Kopf ist, zeichnen sich die Agenten des Pandämoniumsmodells durch ihre abnehmende Intelligenz aus. Jeder Agent verfügt nur über wenig Informationen und Instruktionen. Erst ihr Zusammenwirken produziert einen Effekt, den wir in unserer Makrowelt beispielsweise als Sprechakt einer intelligenten Person beschreiben. Das Ziel einer solchen Idee ist zu erklären, wie aus Nicht-Geist Geist entstehen kann. Indem der Geist in immer dümmere Agenten aufgesplittet wird, wird es immer einfacher auf eine intentionale Beschreibung dieser Agenten zu verzichten. Am Ende der Analyse haben wir es mit sehr einfachen Mechanismen zu tun, die in einem physikalistischen Vokabular beschrieben werden.

Marvin Minsky über Intentionalität

Um diese Strategie besser zu verstehen, möchte ich kurz Marvin Minskys Erklärung des Phänomens des zielgerichteten Verhaltens erläutern.⁹⁵ Ein Ding oder ein Prozess scheint für uns ein Ziel zu haben, sobald es nicht nur auf Kräfte in seiner Umgebung reagiert, sondern auf seine Umgebung so einwirkt, als ob es von einem idealen oder intentionalen Objekt geleitet wird. So könnte beispielsweise ein aristotelischer Physiker die Bewegung eines Balls, der einen Hang hinabrollt so deuten, als ob der Ball das Ziel hat, den Hang hinunter zu rollen. In der KI wurden solche Maschinen, die in der Lage waren, scheinbar "zielgerichtet" zu operieren, bereits in den späten 50ern des 20.

⁹⁵ Minsky, *Mentopolis*, S.78f.

Jahrhunderts entwickelt. Sie wurden Differenzmaschinen genannt, denn die Differenz zwischen internen Inputs und externen Inputs aktiviert die Maschine und lässt sie solange arbeiten, bis diese eingeebnet ist. Eine solche Maschine verfügt in Form ihrer internen Inputs über eine "Beschreibung" ihres Ziels, ihr Verhalten ist für jemanden, der diese Beschreibung kennt, mit Bezug auf die entsprechende Umgebung voraussagbar. Dazu muss der Beobachter nicht über die physikalischen Details der Maschine Bescheid wissen. Für den Beobachter wirkt das Verhalten der Maschine zielgerichtet, aber sobald er den Mechanismus erklärt bekommt, kann er die intentionale Beschreibung des Verhaltens durch eine physikalische ersetzen. So verwendet die moderne Naturwissenschaft für rollende Bälle kein intentionales Vokabular mehr, aber der französische Physiker und Mathematiker Jean Le Rond d'Alembert hat im 18. Jahrhundert behauptet, dass ein rollender Ball in seinem Verhalten vollständig vorausgesagt werden kann, indem man ihn als Differenzmaschine beschreibt, deren Ziel es ist, ihre Eigenenergie zu reduzieren.

Nun werden viele Philosophen diese Erklärung des Phänomens des Ziels oder der Absicht natürlich nicht akzeptieren. Die Erklärung eines intentionalen Phänomens durch den Begriff der Differenzmaschine kann von mehreren Seiten angegriffen werden. Man könnte sich fragen, ob nicht bereits der Begriff der Maschine intentional aufgeladen ist. Vor allem aber wird man leugnen, dass es sich um ein echtes intentionales Phänomen handelt.⁹⁶ Um zu verstehen, welche Position Dennett in der Frage nach echter Intentionalität einnimmt, muss man sein Konzept eines intentionalen Systems kennen.

Intentionale Systeme

Dennett nennt jedes System intentional, dessen Verhalten mittels Zuschreibungen intentionaler Begriffe wie dem der Überzeugungen, des Wunsches, der Absicht etc. vorausgesagt werden kann.⁹⁷ Diese Systeme sind intentional nur unter dieser Beschreibung. Dasselbe System kann auch von einem physikalischen oder funktionalen Standpunkt aus beschrieben werden. Eine physikalische Voraussage bedient sich des aktuellen physikalischen Zustands eines Systems und prognostiziert seine zukünftigen Zustände mittels physikalischer Gesetze. Eine Voraussage vom

⁹⁶ Die Gegenseite wird kontern, dass bereits der Kausalbegriff den Begriff der Intention voraussetzt. Dies ist die Strategie von Leibniz oder Whitehead, die den Kraftbegriff in der Physik intentional interpretieren. Siehe dazu den Exkurs „Dennett und Leibniz“.

⁹⁷ Dennett, "Intentional Systems", in: *Brainstorms*, S.3ff.

funktionalen Standpunkt arbeitet mittels teleologischem Wissen, dem Wissen, wofür ein System da ist. Der Begriff der Funktion erlaubt Voraussagen aber nur unter der einschränkenden Bedingung, dass sich das System fehlerfrei verhält. Defekte lassen sich vom funktionalen Standpunkt daher nicht vorhersagen. Je komplexer ein System ist, desto schwieriger wird eine physikalische oder auch eine funktionale Voraussage. Dennett bringt das Beispiel eines Schachcomputers, dessen Verhalten vom physikalischen Standpunkt prinzipiell zwar voraussagbar ist, obwohl die Voraussage praktisch eine Unmöglichkeit darstellt. Vom funktionalen Standpunkt aus lassen sich zwar Voraussagen machen, aber diese sind zu unspezifisch, um für den Schachspieler interessant zu sein. So muss der Schachcomputer, wenn er denn ordentlich funktioniert, nach den Regeln spielen. Ein falscher Zug wäre ein Zeichen dafür, dass das Programm defekt ist. Um nun aber die Klasse der physikalisch und funktional möglichen Zügen weiter einzugrenzen, muss der Spieler den intentionalen Standpunkt einnehmen und seine Voraussage darauf stützen, was bei gegebenem Spielstand und dem gegebenen Ziel zu gewinnen ein vernünftiger Zug wäre. Eine solche Voraussage reduziert die möglichen Züge im Allgemeinen nicht auf einen einzigen, aber sie erlaubt doch den Kreis der Kandidaten soweit einzuschränken, dass das eigene Spiel daran ausgerichtet werden kann.

Die Zuschreibung von Wünschen und Überzeugungen gelingt aber nur dort, wo wir ein im Großen und Ganzen rationales Verhalten vorfinden. Rational nach Maßstäben des Interpretieren. Dennett sieht sich hier Seite an Seite mit Davidson. In einer Bestandsaufnahme der kontemporären Positionen in der Philosophie des Geistes sieht Dennett sich nicht nur was die Betonung von Rationalitätsstandards angeht durch Davidson gedeckt, sondern auch die Betonung der Indeterminiertheit der Interpretation macht beide zu Verbündeten.⁹⁸

Ich denke, dass Dennett sich hier irrt. Davidson kann aus sehr tiefgreifenden Gründen Dennetts Begriff des intentionalen Systems nicht akzeptieren. Dennett sieht zwar, dass Davidson mit zu denen gehört, welche die Zuschreibung intentionaler Zustände auf den Menschen als sprachbegabtes Wesen einschränken wollen, aber er hält die Gründe, aus denen Davidson dies tut, nicht für zentrale Elemente seiner Philosophie des Geistes. Ich werde drei Argumente Davidsons präsentieren, die allesamt die Aufgabe von Dennetts Begriff des intentionalen Systems zur Folge haben. Zu den ersten beiden hat sich Dennett explizit geäußert, das dritte dagegen, das in den Kern des Streits führt, ist von Dennett, soweit ich weiß, nie explizit behandelt worden.

⁹⁸ Dennett, "Mid-Term Examinations: Compare and Contrast", in: *The Intentional Stance*, S.339ff.

Ganz oder gar nicht: Holismus und die Attribution von Intentionen

Das erste Argument betont den Holismus in der Zuschreibung von Gedanken. Schreibt man einem Hund die Überzeugung zu, dass die Katze sich auf den Baum geflüchtet hat, schreibt man ihm u.a. den Begriff des Baumes zu. Um jemanden das Verständnis dieses Begriffes zuschreiben zu können, müssen wir ihm aber viele andere Überzeugungen über Bäume zuschreiben. So sollte er glauben, dass Bäume wachsen, dass sie Wasser und Erde brauchen, dass sie Blätter oder Nadeln haben etc. Es ist unklar, mit welcher Berechtigung wir einem Hund all diese Überzeugungen zuschreiben können. Soweit Davidson.

Dennett hält dieses Argument für die Folge des verfehlten Strebens nach propositionaler Präzision. Zunächst einmal ist es für Dennett, der sogar selbst in Begleitung eines Forscherehepaares Feldexperimente mit Affen gemacht hat, ein typisches Arm-chair-Argument.⁹⁹ Während Ethologen sich bemühen, raffinierte Experimente zu entwickeln, um herauszufinden, was genau Affen nun eigentlich wissen, halten Philosophen den ganzen Versuch a priori für verfehlt. Vor allem aus Davidsons Mund ist die Forderung nach propositionaler Präzision für Dennett unverständlich.

Wie Davidson vergleicht auch Dennett die Zuschreibung propositionaler Gehalte mit dem Messen von Temperatur oder Gewicht (beide übernehmen diese Analogie von Paul Churchland).¹⁰⁰ So wie einem Körper ein bestimmtes Gewicht zugeschrieben werden kann, um sein Verhalten zu erklären, so ist auch eine Proposition nicht anderes als eine abstrakte Entität, die eine Rolle in der Voraussage des Verhaltens eines Körpers spielt. Nun können Propositionen in verschiedenen Sprachen zugeschrieben werden, genau wie Gewicht in Gramm oder Pounds gemessen werden kann. Davidson verwendet diese Analogie um Quines These von der Indeterminiertheit der Übersetzung zu reformulieren. Dennett wendet sich gegen diesen Vergleich.¹⁰¹ Er verfehle gerade die Indeterminiertheit, nehme Quines These ihre Schockwirkung und verführe zu dem Glauben an eine Präzision, die im Kontext intentionaler Zuschreibungen verfehlt ist. Dennett denkt sich Propositionen eher wie Dollars oder Euros statt Kilos oder Pounds. Zwischen Kilos und Pounds bestehen strenge Übersetzungsregeln. Ein Gegenstand kann in Kilos nicht leichter sein als in Pounds. Dagegen kann ein Gegenstand in Dollars billiger sein als in DM, wenn die DM eine

⁹⁹ Dennett, „Out of the Armchair and into the Field“, in: *Brainchildren*, S.289ff.

¹⁰⁰ Davidson, „Was ist dem Bewusstsein gegenwärtig?“, in: *Der Mythos des Subjektiven*, S.27.

¹⁰¹ Dennett, „Real Patterns“, in *Brainchildren*, S.114.

geringere Kaufkraft hat. Der Wert eines Gegenstandes ist also ein anderer je nachdem, welche Maßeinheit wir verwenden. Wenn man von Pounds in Kilo wechselt, werden die Dinge nicht leichter oder schwerer. Wenn ich dagegen von DM in Dollar wechsele, werden deutsche Autos billiger. Das Geld selbst hat einen Wert, der sich ständig ändert. Daher sind Dinge billiger oder teurer in Dollar oder DM, DM heute oder vor 50 Jahren. Welcher Wert der wirkliche Wert des Gegenstandes ist, kann durch "no matter of fact" entschieden werden. Dennett besteht darauf, dass Glaubenszustände eine solche Indeterminiertheit aufweisen. Damit reformuliert Dennett Quines Indeterminiertheitsthese der Übersetzung, ohne ihr den Schockeffekt zu nehmen. Anders als Davidson ist er daher nur ein gemäßigter Realist mit Bezug auf den Geist. Das Physische ist realer, weil es keinerlei Unbestimmtheit aufweist. Sätze, in denen wir Intentionen zuschreiben, bedeuten je nach Kontext, je nachdem wem sie zugeschrieben werden, etwas anderes. Davidson hat recht, wenn er betont, dass der Begriff des Baumes im Falle des Hundes fast nichts von dem impliziert, was man erwarten würde, wenn man ihm einem Holzfäller zuschreibt. Aber das braucht es in diesem Kontext auch nicht. Niemand schließt aus dem Satz "Der Hund glaubt, die Katze befinde sich auf dem Baum", dass der Hund glaubt, die Katze befinde sich auf demselben Ding, auf das sie gestern geklettert ist und das dieses Ding außerdem entweder Blätter oder Nadeln hat. Vielmehr erklärt die Überzeugung, warum der Hund vor diesem und nicht irgendeinem anderen Gegenstand halt macht. Für wissenschaftliche Zwecke sollte man natürlich mehr über den Wahrnehmungsapparat eines Hundes herausbekommen und klären unter welcher Beschreibung Bäume im Leben von Hunden auftauchen.

Kein Denken ohne Selbstbewusstsein?

Das zweite Argument Davidson gegen die Zuschreibung von Intentionen lässt sich in dem Slogan "Kein Denken ohne Selbstbewusstsein" ausdrücken. Davidson verweist auf das Phänomen des Überraschtseins.¹⁰² Ich kann hinsichtlich meiner Überzeugungen Überraschungen erleben. Eine solche Überraschung setzt voraus, dass ich Überzeugungen über meine Überzeugungen habe. Wenn ich überrascht sein soll darüber, dass p wahr ist, muss ich glauben, dass ich nicht geglaubt habe, dass p. Überrascht sein, setzt also den Begriff des Glaubens voraus. Man glaubt nicht nur, sondern weiß um seinen Glauben. Man hat eine Intention zweiter Ordnung. Der Begriff

¹⁰² Davidson, "Rational Animals", in: *Dialectica*, Vol.36, S.326.

des Glaubens setzt aber für Davidson Kommunikation und damit Sprache voraus, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

Nun ist es für Dennett einfach zu kontern, dass dies lediglich eine Analyse des Phänomens der Überraschung ist. Selbst wenn man diese Analyse teilt, folgt daraus nur, dass Überraschungen Intentionen zweiter Ordnung voraussetzen, damit ist noch nicht gezeigt, dass der Begriff des Glaubens notwendige Voraussetzung aller intentionalen Zuschreibungen ist.¹⁰³ Wir können einem Hund vielleicht nicht den Zustand des Überraschtseins zuschreiben, genauso wenig wie wir ihm mathematische Überzeugungen zuschreiben können. Auch Dennett leugnet nicht, dass es intentionale Phänomene gibt, für deren Zuschreibung Intentionen höherer Ordnung oder Sprache die Voraussetzung sind. Aber daraus folgt nicht, dass alle intentionalen Zuschreibungen höherstufig sind. Außerdem glaubt Dennett, dass es unter bestimmten Umständen sogar zu rechtfertigen ist, eine Intention zweiter Ordnung einem nicht-kommunizierenden Wesen zuzuschreiben.¹⁰⁴ Sein Beispiel sind in Bodennähe nistende Vögel, die folgendes interessante Verhalten aufweisen: Nähert sich ein Feind ihrem Nest, versuchen diese Vögel dessen Aufmerksamkeit auf sich selbst und weg vom Nest zu lenken. Damit der Räuber sich vom schutzlosen Nest dem jederzeit fluchtbereiten Vogel zuwendet, muss ihm ein Grund gegeben werden, dass er tatsächlich eine Chance hat, den Vogel zu erwischen. Dies tut der Vogel, indem er vor dem Räuber einen gebrochenen Flügel markiert. Dieses erstaunlich komplexe Verhalten lässt sich nur verstehen, wenn man dem Vogel eine Intention zweiter Ordnung zuschreibt. Der Vogel glaubt, dass sein Verhalten den Räuber glauben lässt, er wäre flugunfähig. Dieses Verhalten hat der Vogel nie gelernt, es ist ihm angeboren. Auch ist klar, dass der Vogel die Intentionen, aus denen er handelt, nicht kennt. Trotzdem sind wir nach Dennett berechtigt, ihm diese zuzuschreiben. Dennett akzeptiert also, den Schluss von Intentionen höherer Ordnung auf Bewusstsein nicht. Dennett verweist auf Grices Analyse des Meinens. Auch die höherstufigen Intentionen, die Grice als notwendig für die Erklärung von Kommunikation betrachtet, sind den Sprechern nicht bekannt. Viele Sprecher wären vielleicht nicht einmal in der Lage, der Analyse von Grice zu folgen. Trotzdem müssen wir, falls Grice Recht hat, den Sprechern mindestens Intentionen dritter Ordnung zuschreiben. Das Phänomen Bewusstsein, wie es im Personen-Begriff und der Idee der moralischen Verantwortung impliziert ist, haben wir nach Dennett erst dort, wo wir uns selbst gegenüber eine Haltung einnehmen, die wir auch anderen gegenüber einnehmen. Bewusstsein haben,

¹⁰³ Davidson behauptet dies jedoch ausdrücklich. Davidson, "Rational Animals", in: *Dialectica*, Vol.36, S.324.

¹⁰⁴ Dennett, „Conditions of Personhood“, in: *Brainstorms*, S.276.

heißt nach Dennett, sich wie einen anderen zu sehen, als ob man aus der Perspektive eines anderen auf sich selbst zurückkommt. Es ist jedoch nach Dennett falsch dieses Spezialphänomen zur Bedingung von Intentionen zu machen.¹⁰⁵

Wahrheit und Kommunikation

Den Kern des Streits erreichen wir, wenn wir uns dem Begriff der Wahrheit zuwenden. Für Davidson reagiert ein Tier auf die Welt, aber es hat keine Gedanken über die Welt. Ihm fehlt das Organ der Sprache, denn nur in der Kommunikation mit anderen Geistern bilden sich Gedanken, die wahr oder falsch sein können. Objektivität und damit die Differenz von Wahrheit und bloßem Für-Wahr-Halten ist nur kommunizierenden Wesen zugänglich. Da der Begriff des Glaubens den Begriff der Wahrheit impliziert, haben nicht-kommunizierende Wesen keine Glaubenszustände. Sie können weder etwas wissen noch sich irren. Dennett könnte dem insoweit zustimmen, als auch seine intentionalen Systeme ihre Irrtümer nicht repräsentieren können. Ein Irrtum ist einfach eine Aktion, die ihre Selbsterhaltung gefährdet. Ein Thermostat, der nicht richtig funktioniert, wird nicht lange im Handel bleiben. Ein Frosch, der schwarze Papierkugeln statt Fliegen fängt, wird bald tot sein. Allerdings werden Dennetts Gegner diese Antwort nicht akzeptieren, denn alle diese Beschreibungen sind für sie nur Metaphern. Sie beschreiben eine bloße „Als ob“-Intentionalität. Nur ein soziales Wesen hat echte Gedanken und Ziele, kann sich wirklich irren, weist richtige Rationalität auf. Der soziale Charakter intentionaler Begriffe wird nicht allein von Davidson, sondern auch von Robert Brandom, Jürgen Habermas und selbst Richard Rorty vertreten. Ich möchte diese Position als dualistisch und damit cartesianisch in einem weiten Sinne bezeichnen, der keinen Substanzdualismus mehr impliziert. Für Davidson wie für die anderen Denker zerfällt die Welt in zwei Bereiche: das Normative und das Faktische, Geist und Natur. Geist haben Dinge, *mit* denen wir kommunizieren können, Natur sind

¹⁰⁵ Dennett hält das Bewusstsein mit Nietzsche für wesentlich unproduktiv. Die bewusste, zurechenbare Handlung kann niemals kreativ sein. Wie wir oben an Davidsons Analyse des Überraschtseins gesehen haben, impliziert bewusstes Wissen immer den Glauben, dass man etwas glaubt. Bewusstes Handeln richtet sich nach diesem bewussten Wissen. Kreativität bringt jedoch Neues ins Spiel, etwas, dass man nicht wusste und von dem nicht einmal wusste, dass man es nicht wusste. Kenne ich im Detail die Dinge, die ich nicht kenne, kenne ich sie per definitionem doch. Daher kann Kreativität aus der Sicht des Bewusstseins niemals beabsichtigt sein. Kreatives, experimentelles „Handeln“ ist in seinem Wesen unbewusst.

Dinge, *über* die wir kommunizieren. Geist taucht nur dort auf, wo es uns gelingt Rationalität im Objektbereich auszumachen. Dazu muss das Objekt nach Davidson über Sprache verfügen. Nach Davidson zerfällt das Reich der Dinge in zwei Extreme, unsere alltagspsychologischen Beschreibungen von sprachfähigen Personen einerseits, Erklärungen in der Physik andererseits. Der riesige Bereich dazwischen wird von ihm ausgespart. Weder unsere Konzeption technischer Gegenstände noch Wissenschaften wie die Biologie, die sich eines intentionalen Vokabulars bedienen, um Systeme zu beschreiben, mit denen wir nicht in Davidson'schen Sinne kommunizieren, werden je von ihm thematisiert. So entsteht ein Diptychon mit der kommunizierenden Gemeinschaft aus Geistern, die das „game of giving and asking for reasons“ spielen, auf der einen Seite, Atomen im leeren Raum auf der anderen Seite. Der cartesianische Dualismus von Subjekt und Objekt wird durch einen Intersubjekt-Objekt Dualismus ersetzt.

Es ist dieses dualistische Paradigma, das Davidson fundamental von Dennett trennt. Fragt man Dennett, wie Rationalität in die Welt kam, bekommt man zur Antwort, dass Gründe mit den ersten Selbstreplikatoren auftraten.¹⁰⁶ Mit diesen beginnt das „game of living and dying for reasons“. Mit den ersten sich selbst reproduzierenden Makromolekülen kommen Systeme in die Welt, die interessant genug sind, um sie vom intentionalen Standpunkt aus zu beschreiben. Diese Gründe sind den Replikatoren natürlich nicht zugänglich. Sie handeln nicht aus Gründen. Auch ihre Umwelt selektiert sie nicht aus Gründen. Trotzdem lässt sich die Evolution solcher Replikatoren als eine rationale beschreiben. Solche Gründe nennt Dennett „free-floating“.¹⁰⁷ Um Gründe ihren Agenten zugänglich zu machen, bedarf es auch für Dennett der Sprache. Aber nicht erst mit Sprache kommen Gründe in die Welt. Dies erlaubt es Dennett, eine Erklärung von Geist und Sprache in Angriff zu nehmen, die nicht vor die Wahl gestellt ist, entweder das vollausgereifte intentionale Vokabular zu verwenden, mit dem wir unsere Mitmenschen beschreiben, oder in ein physikalistisches Vokabular zu wechseln. Indem er mit dem Begriff des intentionalen Systems eine Vorform zu unserer vollausgereiften Intentionalität schafft, kann er wie Darwin angebliche Wesensunterschiede gradualistisch auflösen. Zwischen den Atomen und uns gibt es die Shrinking Men. Ihre Rationalität zu leugnen bezeichnet Dennett als „Spatial-Scale Chauvinism“. Aus unserer Makroperspektive ist die Rationalität dieser Agenten nicht auszumachen. Stellt man uns gegenüber aber einen ähnlichen Abstand her, wie Nietzsche es scherzhaft zu Beginn von "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen

¹⁰⁶ Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, S.36ff.

¹⁰⁷ Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, S.38. Dort übersetzt mit „in der Luft schwebend“. Dennett spricht auf derselben Seite explizit von einem Denken ohne Denker.

Sinne" macht, ist auch unsere Rationalität nicht mehr auszumachen.¹⁰⁸ Die Beschreibung eines Systems als intentional hängt also tatsächlich von Größenverhältnissen ab, auch kann ein System zu langsam oder zu schnell für uns sein, um als intentional beschrieben zu werden. Diese Relativität führt aber erst dann zum Chauvinismus, wenn man das eigene Raum- oder Zeitmaß zum Kriterium für echte Intentionalität erklärt.¹⁰⁹ Davidson tut dies als Folge seiner These, dass nur einem kommunizierenden Wesen Gedanken zuschreibbar sind. Wer wie der Shrinking Man zu klein ist, um sich Gehör zu verschaffen, wird in den Keller des Nicht-Intentionalen verbannt, auf ein bloßes Atom reduziert.

Dem reduktionistischen, christlich-cartesianischen Missionar Davidson steht nun der abtrünnige Missionar Dennett gegenüber, der einen Panhumanismus oder Panintentionalismus verkündet. Für Davidson eine Mission Impossible, denn Davidson hält den Shrinking Man buchstäblich für „incredible“, Dennett dagegen hält ihn für den einzigen Weg, uns selbst zu verstehen.

Auf den Vorwurf von John Searle, das Pferd vom seinem Schwanz her aufzuzäumen, indem er unsere originale Intentionalität durch bloß derivative Intentionalität erklärt, wie sie ein von uns konstruierter Roboter aufweisen würde, antwortet Dennett:

"We are descended from robots, and composed of robots, and all the intentionality we enjoy is derived from the more fundamental intentionality of these billions of crude intentional systems. I don't have it backward; I have it forward. That's the only promising direction to travel."¹¹⁰

Dennetts Physikalismus

Dennett selbst scheint jedoch in der letzten Minute in das Lager seiner Gegner überzulaufen. Zwar will er keinen kategorialen ontologischen Unterschied zwischen den intentionalen Zuständen von Menschen und Fröschen zugestehen, aber auch er wertet das Reich des Intentionalen gegenüber dem Reich des Physikalischen ab. Wie wir an Dennetts Verteidigung der Indeterminiertheit des intentionalen Vokabulars gesehen haben, vertritt Dennett einen nur schwachen Realismus bezüglich

¹⁰⁸ Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in: Colli, Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe 1*, S.875.

¹⁰⁹ Ein Gedanke, den man ebenfalls bei Bergson findet. Jeder Prozess hat seinen eigenen Rhythmus.

¹¹⁰ Dennett, *Kinds of Minds*, S.55.

intentionaler Zustände. Die Entitäten einer intentionalen Beschreibung bleiben im Vergleich zu einer physikalischen Beschreibung Bürger zweiter Klasse. Dennett scheint zu glauben, dass das Physikalische keinen „Stance“ voraussetzt. Daraus ergibt sich das Bild einer Welt, die an sich physikalisch, aber für variierende Beobachter auch intentional beschreibbar ist. Wie man am Projekt von Marvin Minsky sieht, dient die Postulierung immer dümmere Homunkuli dem Ziel der letztendlichen Mechanisierung von Denkprozessen. Damit hält Dennett an der szientistischen Idee fest, dass es eine perspektivenunabhängige Beschreibung der Welt gibt, nämlich die physikalische. Physikalische Beschreibungen sind nicht Beschreibungen unter anderen, sondern das Physikalische ist das Fundament der Welt. Dieses Privileg genießt das Physikalische aufgrund der regulativen Idee der Wissenschaft, wie sie Dennett versteht, nämlich die Welt zu erklären durch Postulierung von Theorien, die diese Welt voraussagbar machen. Mechanisieren heißt, ein Ding in seinem Verhalten voraussagbar machen. Eine intentionale Beschreibung liefert zwar auch Voraussagen, bleibt jedoch an die Unterstellung von Rationalität gebunden. Rationalität ist aber nicht in der Welt, sondern nur ein Maßstab, den man an die Welt anlegt. Dennett folgt hier der modernen Subjektivierung des Geistes.¹¹¹ Indem Dennett die Unterscheidung von Als-ob-Intentionalität und intrinsischer Intentionalität ablehnt, bricht er mit der Zentrierung der Rationalität in einem selbstbewussten Geist. Er tut dies jedoch nur, um den Begriff des Geistes letztlich zu objektivieren, ihn als einen bloßen Mechanismus zu begreifen. Damit ist nicht gesagt, dass Dennett der intentionalen Einstellung keine wirkliche Erkenntnis zutraut. Dennett macht immer wieder klar, dass viele Voraussagen nur über die Einnahme einer intentionalen Einstellung möglich sind. Nur sind diese Voraussagen nicht ebenso zwingend, wie die Voraussagen aufgrund mechanistischer Gesetze. Sie sind es deshalb nicht, weil sie an Normen hängen. Ein intentionales System kann Fehler machen. Ein Frosch, der schwarze Kugeln statt Fliegen fängt, irrt sich, nicht der Beobachter, der ihm den Wunsch, Fliegen zu fangen, zuschreibt. Eine physikalistische Voraussage ist dagegen nach Dennett nicht normativ. Jede Abweichung von der Voraussage fällt auf den Beobachter zurück. Hier kann sich der Beobachter nicht rausreden, indem er behauptet, dass der Frosch die Kugel hätte nicht fangen sollen. Daraus folgt, dass der Glaube an eine Welt, die im Grunde mechanistisch ist, es für möglich halten muss, einen Beobachter zu postulieren, der vollkommen fehlerfreie Voraussagen machen könnte, die jeden Zustand der Welt abdecken. Alle anderen Beschreibungen der Welt müssten letztlich reduzierbar sein auf diese physikalische Beschreibung. Am Beispiel des Schachcomputers wird der Traum des Reduktionismus deutlicher. Der Schachcomputer war einer der ersten

¹¹¹ Siehe dazu das nächste Kapitel: „Szientismus, Subjektivismus und Philosophie“.

Triumphe der künstlichen Intelligenz. Er steht exemplarisch für ein Forschen, das nicht mehr das Mechanisierbare, Voraussagbare anstrebt, sondern Kreativität. Der Schachcomputer ist selbst für seine Hersteller in seinem Tun nicht voraussagbar. Aber basiert er denn nicht auf reiner Mechanik? Jedenfalls dient er immer wieder als Beispiel für die Mechanisierbarkeit des Geistes. Was heißt es nun, der Schachcomputer sei einerseits unvorhersagbar, andererseits rein mechanisch, also eben doch vorhersagbar. Dennett unterscheidet zwischen von uns voraussagbar und "prinzipiell" voraussagbar. Für einen göttlichen Verstand zum Beispiel, ist der Schachcomputer mechanisierbar. Dennett zeigt, dass es prinzipiell einen Algorithmus für das Schachspiel gibt, der einen immer gewinnen lässt.¹¹² Das Universum ist allerdings den Wärmetod gestorben, bevor man ihn berechnen kann. Die Frage ist nun, ob die Idee eines solchen Algorithmus, den nur ein göttlicher Verstand oder ein Supercomputer kennen könnte, wirklich so harmlos ist. Ein göttlicher Verstand oder ein Supercomputer kann nur als ein nicht-physikalisches System gedacht werden. Er oder es verbraucht keine Energie, braucht keine Zeit, um seine Berechnungen durchzuführen. Gottes Denken ist daher eine bloße Abstraktion, die niemals realisiert werden kann. Rechenvorgänge in dieser Welt verbrauchen Energie und Zeit. Der Semiotiker und Mathematiker Brian Rotman vertritt daher die These, dass nur ein platonisches Konzept der Mathematik und des mathematischen Operierens glaubt, dass im Prinzip geht, was in der Wirklichkeit nicht geht.¹¹³ Die prinzipielle Mechanisierbarkeit der Materie basiert auf einer platonischen Auffassung des Denkens. Nur ein Denken, das über den Zwängen des Materiellen steht, kann sich eine Mechanisierung des Denkens vorstellen. Der ganze Gedanke einer unendlichen Fortsetzbarkeit, der die Mathematik durchdringt und ihren Platonismus ausmacht, ist antimaterialistisch. Es ist also paradoxerweise ein extremer mathematischer Platonismus, welcher der Vorstellung der Mechanisierbarkeit der Materie zugrunde liegt. Materialisiert man den Geist und vor allem die Mathematik, wie es heute durch den massiven Einsatz von Computern in den Wissenschaften geschieht, dann wird der Mechanist mit den Beschränkungen der realen Welt konfrontiert. Dennett selbst verweist immer wieder darauf, wie die technischen Probleme der künstlichen Intelligenz die Phantasien der Philosophen auf Eis legen. Würde er mit derselben Konsequenz die Fiktion eines unendlichen Verstandes aufgeben, dann wäre Mechanisierbarkeit nur noch ein lokales Phänomen, das man unter bestimmten Bedingungen erzeugen kann. Es gäbe jedoch keinen Grund mehr, den Mechanismus

¹¹² Dennett, *Darwins gefährliche Idee*, S.615f.

¹¹³ Rotman, *Mathematics as Sign*.

ontologisch zu privilegieren. Diese Argumentation wird man aber nur dann akzeptieren, wenn man die Idee eines Geistes, der nicht selbst materiell ist, aufgibt. Als Philosoph muss man die Intuitionenpumpe, welche die Idee eines solchen außerhalb des materiellen Prozesses stehenden Wesens produziert, kurzschließen.¹¹⁴ Die Materialisierung des Geistes kippt dann in einem Zug sowohl den Mechanismus als auch den Platonismus und enthüllt das heimliche Bündnis zwischen den beiden. Der materielose Geist und die Mechanisierbarkeit der Materie stehen und fallen zusammen. Was bleibt, könnte man einen nicht-physikalistischen Reduktionismus nennen, im Gegensatz zu dem heute beliebten nicht-reduktionistischen Physikalismus, wie ihn Rorty oder Davidson vertreten. Nicht-physikalistisch im Sinne einer nicht-mechanisierbaren Materie, reduktionistisch, da der Geist auf die Materie zurückgeführt wird.

¹¹⁴ Zum schönen Bild der Intuitionenpumpe, siehe Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, S.24.

Exkurs: Dennett und Leibniz

Nous venons de voir que la science, après avoir pulvérisé l'univers, arrive à spiritualiser nécessairement sa poussière.

Gabriel Tarde

Wir haben gesehen, dass Rortys Vorbehalte gegen Deweys und James' Panpsychismus ausgerechnet durch Dennett, dem wohl größten Kritikers einer naiven Idee von Bewusstsein oder Psyche, entkräftet werden. Intentionalität braucht kein Bewusstsein, sondern geht dem Bewusstsein voraus. Wir brauchen also nicht Ameisen, Thermostaten, Viren und Antikörpern Bewusstsein zu unterstellen, um ihr Verhalten zu rationalisieren. Allerdings bleibt Dennett selber einem Physikalismus verhaftet, der es verhindert seinen "robots" die volle ontologische Würde zuteil werden zu lassen. Dieser Physikalismus beruht auf einem Mechanismus, der zutiefst immateriell ist, weil er sich einer platonischen Mathematik verdankt. Er setzt einen Gottes-Standpunkt voraus, einen „View from Nowhere“. Einen Beobachter, der selbst nicht materiell ist. Die Idee eines Beobachters, der das, was er beobachtet, transzendiert, ist natürlich bereits in der gesamten "Stance"-Metaphorik enthalten gewesen. Eine Einstellung ist immer eine Einstellung zu etwas. Dennett evoziert damit den Gedanken eines letzten nicht-perspektivischen Gegenstandes, zu dem der „stance“ eingenommen wird. Der Physiker beschreibt nach Dennett diese letzte, beschreibungsunabhängige Schicht.

Es ist interessant, Dennett mit einem Philosophen zu vergleichen, dessen Nachfolger Dennett in vielen Dingen ist, der jedoch gerade im Physikalismus eine diametral entgegengesetzte Position einnimmt und damit die Möglichkeit eines Perspektivismus ohne nicht-perspektivisches Objekt formuliert: Leibniz. Leibniz' Monaden sind Dennetts "robots", seine "crude intentional systems". Nach Leibniz besteht die Welt aus Monaden. Jede Monade durchströmt ein kontinuierlicher Fluss aus Wünschen (appetitus) und Überzeugungen (perception). Leibniz definiert die Monaden als Programme, deren durch Wünsche getriebener Ablauf sie von einer Überzeugung zur nächsten führt.¹¹⁵ Monaden sind intentionale Systeme, von Belief-Desire-Pairs

¹¹⁵ Leibniz, *Monadologie*, S.17, Paragraph 14 und 15.

angetrieben. Leibniz schreibt wie Dennett Überzeugungen und Wünsen auch unbewussten Prozessen zu. Der Leibnizianismus ist eine Philosophie des Unbewussten, aber eines Unbewussten, das nicht ausgehend vom Ich gedacht wird.¹¹⁶ Das Ich wird bei Leibniz in tausend Larvensubjekte, Mikropersonen zerlegt. Leibniz ist der Philosoph des unendlich Kleinen. Dennett greift Leibniz' Monadenlehre auf, wenn er das Phänomen des Bewusstseins von unbewussten, aber intentionalen Prozessen her zu erklären versucht. Nach Leibniz ist jede Monade eine individuelle Perspektive. Da die Grundelemente von Leibniz' Universum Monaden sind, bricht Leibniz aus dem Subjekt-Objekt Dualismus aus. Nach Leibniz besteht die Welt nur aus subjektiven, perspektivischen Prozessen, letztlich aus Überzeugungen und Wünsen. Die Welt ist also nicht etwas A-perspektivisches, auf das Subjekte Perspektiven ausbilden, sondern die Welt besteht aus Perspektiven.

Die einzige Stelle, an der Dennett über Leibniz spricht, dreht sich um eine Verteidigung des Adaptionismus, der heute von Stephen Gould angegriffen wird, und der im 17. Jahrhundert dem Spott Voltaires ausgesetzt war.¹¹⁷ Dennett stellt fest, dass Biologie (und nicht nur Biologie) nicht ohne adaptionistisches Denken auskommen kann. Der Slogan der Adaptionisten lautet: "Was existiert, ist gut". Dieser Slogan wurde von Leibniz durch seine These vorweggenommen, dass alles was existiert, einen Grund hat. Bei Leibniz rechtfertigt sich diese Überzeugung aus der Ansicht, dass Gott die Beste aller möglichen Welten geschaffen hat. Es gibt unendlich viele mögliche Monaden, die nie realisiert werden. Denn sie implizieren eine Welt, die Gottes Kriterien für die Beste aller Welten nicht genügt. Dennett glaubt natürlich nicht an einen Schöpfer, er glaubt allerdings an "Mutter Natur". Die Ideen von Mutation und Selektion implizieren ebenfalls die Idee, dass das, was existiert, besser ist als das, was nicht existiert, oder besser: nicht mehr existiert. Anders als Leibniz' Gott hat Mutter Natur keine Voraussicht. Das Schlechtere muss sich ebenfalls realisieren, es unterliegt jedoch in der Konkurrenz zu den ebenfalls realisierten Alternativen. Evolution ist so ein einziger Test, der die Merkmale auswählt, die sich als vorteilhaft im Existenzkampf erwiesen haben.

Anders als Dennetts „robots“ wirken Leibniz' Monaden nicht kausal auf ihre Umwelt ein, noch wirkt die Umwelt kausal auf sie ein. "Die Monade hat keine Fenster, durch die

¹¹⁶ Das Freudsche Unbewusste wäre eines, das wie ein Ich, eine Person konzipiert ist. Hier wird der bewussten Person eine unbewusste Person entgegengesetzt. Freud konzipiert das Unbewusste wie einen Gesprächspartner. Siehe Rorty, „Freud und die moralische Reflexion“, in: *Solidarität oder Objektivität?*, S.38.

¹¹⁷ Dennett, *Darwins gefährliche Idee*, S.330ff.

irgendetwas ein oder austreten könnte."¹¹⁸ Sie sind rein geistige Entitäten, metaphysische Punkte. Man kann sie nicht in Raum und Zeit situieren, vielmehr sind Raum und Zeit nur Erscheinungen, die sich aus den Wahrnehmungen der Monaden ableiten.¹¹⁹ Monaden sind also nicht physikalisch beschreibbare Entitäten, denen gegenüber eine intentionale Einstellung eingenommen wird. Das Physikalische wird von Leibniz aus den Monaden aufgebaut. Es ist eine wohlbegründete Erscheinung, nicht das Fundament der Wirklichkeit. Ein Stock ist beispielsweise ein Aggregat von Monaden, die alle nur über unbewusste Wahrnehmungen verfügen. Diese Wahrnehmungen ähneln sich jedoch, so dass sich ein Aggregat bilden kann, das sich in Raum und Zeit verorten lässt. Verbindet sich dieses Aggregat mit einer anderen Monade können diese Wahrnehmungen sogar bewusst werden. Sobald ein Blinder den Stock gebrauchen lernt, beginnt er in der Spitze des Stocks seine Umwelt zu fühlen.¹²⁰ Er artikuliert die unbewussten Wahrnehmungen des Stocks, macht sie zu bewussten Wahrnehmungen. Der Stock wird zu einem Organ des Blinden, einer Prothese. Nach Leibniz hat jede Monade einen dunklen Grund, der aus unbewussten und unklaren Wahrnehmungen besteht, nur ein kleiner Teil der Wahrnehmungen wird bewusst. Leibniz unterscheidet deshalb zwischen unbewussten Perzeptionen und bewussten Apperzeptionen.

Der dunkle Grund jeder Monade drückt eine ganze Welt aus. Jede Monade nimmt die ganze Welt wahr, hat dunkel alle Wahrnehmungen, die in anderen Monaden klar und deutlich werden. Jedoch nimmt jede Monade die Welt aus einer anderen Perspektive wahr. Ihre Perspektive individuiert die Monade. Da die Welt nur in den Monaden erscheint, gibt es keine nicht-perspektivische Weltbeschreibung. Jede Monade ist eine Perspektive. In einem gewissen Sinne kann man sagen, dass die Welt nur aus Perspektiven besteht, denn Leibniz' Monaden sind die einfachsten Bestandteile der Welt. Es gibt kein Ding, das nur wahrgenommen wird, ohne selbst wahrzunehmen. Dennetts Materie als Reduktionsbasis kommt bei Leibniz nicht vor. Damit vermeidet Leibniz auch das Bild einer an die nackte Materie herangetragenen normativen Einstellung. Dennetts Deutung der Intentionalität als eines normativen Begriffs wird von Leibniz geteilt, aber die Normativität ist eine der Welt selbst. Diese Welt ist die Beste

¹¹⁸ Leibniz, *Monadologie*, S. 13.

¹¹⁹ Leibniz denkt sich die Beziehung zwischen Monaden als eine topologische. Die Entfernungen fallen nicht ins Gewicht, nur die Vernetzungsstruktur, ihr Ort in einem Gefüge zählt. Man denke an die Vernetzung von Computern im Internet. Hier können Computer benachbart sein, ohne dass sie räumlich benachbart sind.

¹²⁰ Das Beispiel verdanke ich Michael Polanyi, *Implizites Wissen*, S.20f. Polanyi macht sich in diesem Buch für den Begriff des unbewussten Wissens stark und kritisiert die Bewusstseinsfixierung, die Fixierung auf das Explizite, der Aufklärungstradition.

aller möglichen Welten. Dieser Satz ist für Leibniz nicht die Rationalisierung eines a-rationalen Kosmos, sondern die Explikation einer Vernunft der Welt selbst. Leibniz ist ein metaphysischer Rationalist. Rationalität als subjektiver Anspruch, als eine Norm, die ein Subjekt an die Welt heranträgt, dieser Gedanke ist ihm fremd. Erst Kant wird die Subjektivierung der Rationalität zu seinem Programm machen und damit einen Grundstein für den Subjektivismus der Moderne legen. Im nächsten Kapitel werde ich versuchen zu zeigen, dass diese Subjektivierung der Rationalität eine Reaktion auf den modernen Szientismus ist.

III. Szientismus, Subjektivismus und Philosophie

Die Subjektivierung des Geistes

Das war der Ruin der modernen Philosophie. Sie hat auf komplexe Art zwischen drei Extremen geschwankt. Da sind die Dualisten, die Materie und Geist als gleichbegründet anerkennen, und die beiden Spielarten von Monisten: Jene, die den Geist in die Materie verlegen, und jene, die die Materie in den Geist verlegen.

Alfred North Whitehead

Um den Subjektivismus der Moderne zu verstehen muss an die Bedingungen erinnert werden, die eine solche Konzeption erst verständlich machen. Die Kluft zwischen Materie und Geist folgt aus einer philosophischen Interpretation der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften. Diese geht einher mit einer Subjektivierung des Denkens. Die Subjektivierung des Denkens ist die Kehrseite einer Objektivierung der Natur. Wie Whitehead gezeigt hat, ist die Moderne durch die beiden komplementären Bewegungen einer Entsubjektivierung der Natur und einer Denaturalisierung des Subjekts gekennzeichnet.¹²¹ Diese Dichotomie führt zu einer Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Wissenschaft: "Nach dem Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts nahm sich die Wissenschaft der materialistischen Natur an, und die Philosophie kümmerte sich um die denkenden Geister."¹²² Descartes setzte Geist und Materie als zwei unabhängige Substanzen, deren Interaktion nur durch Gott sichergestellt werden kann. Der Szientismus entsteht dann auf der Materie-Seite dieses Dualismus. Die moderne Physik lässt sich mit John McDowell als Bereich der Gesetze im Gegensatz zum logischen Raum der Gründe bezeichnen.¹²³ In diesem Bereich wird die Welt ohne Bezug auf Werte oder Ziele beschrieben. Auf der anderen Seite bleiben die Werte und

¹²¹ Whitehead, *Abenteuer der Ideen*. Die Darstellung der Philosophiegeschichte in diesem Kapitel geht auf Whitehead zurück, obwohl ich sie über die französischen Whiteheadianer wie Deleuze und Latour vermittelt bekommen habe.

¹²² Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, S. 170. Es ist interessant, dass Whitehead hinzufügt: "Dabei schließe ich Spinoza und Leibniz von diesen Behauptungen über den Hauptstrom der modernen Philosophie aus, wie er sich von Descartes herleitet;..." S. 170.

¹²³ McDowell, *Geist und Natur*, S.14f.

Ziele, die nun aber nur Projektionen eines Subjekts auf die „nackte“ Materie sind. Das Subjekt ist nicht in der Welt, sondern steht der Welt gegenüber. Nur der Teil seiner Gedanken, welche die Welt an sich widerspiegeln, ist objektiv. Der Rest ist Ausdruck von Wünschen und Phantasien. Die Welt enthält weder Emotionen noch Farben, sie ist weder gut noch böse, sie hat keinerlei Wert. All dies ist nur eine Projektion von Subjekten oder Gesellschaften. Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären, intrinsischen und extrinsischen, aktualen und bloß dispositionalen Eigenschaften ist Ausdruck dieser äquivoken Seinsauslegung.

Die Philosophie ist selbst das erste Opfer dieses szientistischen Objektivismus. Das Grundthema der Philosophie ist der Logos, die Rationalität, der Sinn. Mit der Objektivierung der Natur wird der Sinn aber aus der Welt vertrieben. Damit setzt eine Kritik an der Metaphysik als bloß subjektiver Spekulation ein, die keiner empirischen Begründung fähig ist. Diese Kritik ist in gewisser Weise berechtigt: Das Metaphysische kann nicht in einer Natur begründet werden, wie sie von der Naturwissenschaft nach Newton konzipiert wird. Die Frage ist jedoch, ob die Philosophie diese Voraussetzung mitmachen sollte: Unterwirft sich die Philosophie der modernen Naturwissenschaft, gibt sie sich selber auf. Sie ist dann gezwungen, sich selbst dem Raum des Scheins, des bloß Sekundären, Subjektiven zuzuordnen.

Die für die kontinentale Philosophie entscheidende Rettung aus dieser Situation brachte Kant. Kant dreht den Spieß um: Die moderne Naturwissenschaft muss um das Subjekt kreisen. Kant behauptet, dass die Kategorien unserer Erkenntnis nicht im Objekt, sondern im Subjekt ihre Rechtfertigung finden. Diese Wende wurde von den Naturwissenschaftlern nie akzeptiert. Der Konstruktivismus ist ein philosophisches und geisteswissenschaftliches Phänomen geblieben. Physiker begegnen dem Denken Kants mit Abscheu. Obwohl Kant die Physik Newtons a priori fundiert, degradiert er sie gleichzeitig, in dem er ihren Raum und ihre Zeit zu subjektiven Anschauungsformen macht. Damit behält Kant den Subjekt-Objekt-Dualismus bei, vertauscht aber die Wertigkeit. Für Kantianer wird die kopernikanische Wende zur Voraussetzung für die Souveränität der Philosophie. Während Leibniz noch an einer Rationalität der Welt festhält, kann Kant diese Art von Philosophie als dogmatische Metaphysik kritisieren. Dagegen setzt er seine subjektive Metaphysik, die jedoch Bedingung aller Objektivität ist. Damit begründet Kant den modernen Versuch, die Rationalität der Welt vom Subjekt her, d.h. aus sich selbst heraus zu begründen. Es ist der Begründer des subjektiven Konstruktivismus.

Kant über das „Ich denke“ als Bedingung der Gegenstandserkenntnis

Ich... fange an, die ungeheure suggestive Wirkung zu begreifen, die von diesem Kerl ausgegangen ist. Wenn man ihm nur die Existenz synthetischer Urteile a priori zugibt, ist man schon gefangen.

Einstein über Kant

Kant reagiert auf den Szientismus einerseits, den Dualismus Descartes' andererseits, in dem er eine Desubstantialisierung des Geistes vorschlägt. Statt aus dem Geist eine Substanz zu machen, erklärt Kant den Geist zu einem Vermögen Regeln zu folgen.¹²⁴ Diese Regeln können jedoch nicht aus dem empirischen Bereich der Wissenschaften begründet werden. Sie sind a priori. Sie haben ihren Rechtsgrund nicht in der Erfahrung. Erfahrung setzt sie immer schon voraus. Kant entdeckt der Raum des Transzendentalen. Das Transzendente ist Bedingung der Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Erkennen heißt für Kant urteilen. Urteile sind, wenn sie erkenntniserweiternd sind, synthetisch. Sie bringen das Vielfältige, das empirisch unmittelbar Gegebene, unter einen Begriff. Erst der transzendente Verstand sichert die Objektivität als Herstellung des Gemeinsinns: was ich höre, ist dasselbe wie das, was ich sehe; was du hörst, ist auch das, was ich höre; was ich morgens sehe, ist dasselbe wie das, was ich abends sehe. Ebenso sichert erst er die geteilte Referenz verschiedener Gegebenheitsweisen, den Glauben, dass immer dasselbe erkannt wird. Die Aufrichtung der Gegenständlichkeit verdankt sich der synthetisierenden Leistungen des transzendentalen Subjekts. Kein Objekt ohne ein Ich denke. „No entity without subjectivity“, so Kants Slogan.

Nehmen wir als ein Beispiel die Umquerung eines Hauses. Die empirische Mannigfaltigkeit wird durch die Einbildungskraft zu einer Vorstellung synthetisiert, die beispielweise Empfindungen reproduziert, wenn sie schon vergangen sind. Wenn ich ein Haus umquere, werden die verschiedenen Seiten an bestimmten Raum- und Zeitstellen (Formen der reinen Anschauung) durch die Einbildungskraft reproduziert, so dass in mir ein Gesamtbild entsteht, das ich jedoch nie in einem einzelnen Moment sehen kann. Die Rückseite des Hauses ist nur dank der Einbildungskraft präsent. Die Einbildungskraft reicht jedoch nicht aus. All die empirischen Eindrücke und ihre

¹²⁴ Diese Kant-Darstellung verdankt sich sowohl Deleuzes *Kants kritische Philosophie* als auch Robert Brandoms Kant-Darstellung in *Making it explicit*. Beide betonen den Normativismus Kants. Der Geist wird zu einem normativen Phänomen, ein Vermögen nach Regeln.

Reproduktion an reinen Raum- und Zeitstellen, also das rezeptive Vermögen der Sinnlichkeit und das aktive Vermögen der Einbildungskraft reichen nicht aus, um die Einheit dieser Momente herzustellen. Diese Einheit verdankt sich dem Verstand. Der Verstand synthetisiert die empirischen Momente zu einer Vorstellung. "Dies ist ein Haus. Dies ist seine Vorderseite, jenes war seine Rückseite, alle Seiten bilden eine Einheit." Die verschiedenen empirischen Momente kreisen um eine Einheit, die sich der Synthese des Verstandes, dem Ich denke, verdankt. Würde „ich“ meine Identität ändern, während ich das Haus umkreise, würde sich keine einheitliche Vorstellung ergeben. Das „Ich denke“ sichert erst die Einheit der Vorstellung und somit die Einheit, die im Begriff des Hauses steckt, seine Gegenständlichkeit oder Substantialität. Die aristotelische Kategorie der Substanz wird von Kant auf subjektiver Basis aktualisiert. Kant denkt damit das Substanziale vom Subjekt her. Erfahrung von Gegenständlichkeit ist nur möglich, wenn man ein mit sich identisches Subjekt setzt. Mit der Wende zur Sprachphilosophie, die das Phänomen der Sprache und der Verständigung in den Mittelpunkt philosophischen Interesses gerückt hat, ist Kants Subjekt-Objekt-Modell unter Kritik geraten. Diese Kritik kann jedoch prinzipiell an Kants Erkenntniskonzeption festhalten, sie muss nur Kants Modell um die Figur des Anderen erweitern. Mit Wittgenstein muss sie sagen, dass die prinzipielle Fehlbarkeit einer Erfahrung, was ich denke, kann sich als falsch herausstellen, die Möglichkeit eines anderen Ichs impliziert, das eine zu meiner Erfahrung sich kontradiktorisch verhaltene Erfahrung macht. Das „Ich denke“ muss von einem „Du denkst“ begleitet sein. Die virtuelle Anwesenheit dieses Anderen erklärt die Verständlichkeit des Gedankens, dass das, was ich für wahr halte, vielleicht nicht wahr ist und ist somit die Bedingung der Möglichkeit für Irrtümer.¹²⁵ Objektivität wäre dann nicht mehr in einer transzendentalen Subjektivität, sondern in einer transzendentalen Intersubjektivität gegründet. „No entity without Intersubjectivity.“¹²⁶ Das Transzendente bleibt jedoch, wie immer man es bestimmt, dasjenige, welches der möglichen Erfahrung das Gesetz gibt. Es bestimmt nicht die wirkliche Erfahrung, sondern regelt die Form jeder möglichen Erfahrung. Kant kann die Notwendigkeit und Ewigkeit der klassischen Metaphysik retten, indem er sie nicht als ontologische Erkenntnis, sondern als Setzung des transzendentalen Subjekts rekonstruiert. Er begründet damit den subjektiven Konstruktivismus. Die Kategorien der

¹²⁵ Diese Position geht auf Wittgensteins Privatsprachenargument zurück und findet sich als zentraler Gedanke in den Wahrheitstheorien von Donald Davidson und Robert Brandom. Siehe Davidson "Denken und Reden", in: Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, S.224, sowie Brandom, *Making it explicit*, der sich auf Davidson beruft. Wie Brandom weiter ausführt, kann man zentrale Gedanken des Kantianismus mit Wittgenstein vereinbaren.

¹²⁶ Diese scheint mir der entscheidende Unterschied zwischen Kant und den modernen Neo-Kantianern wie Habermas oder Brandom zu sein.

Ontologie werden zu Kategorien des Verstandes als eines konstitutiven Vermögens der Subjektivität.

Hegels Kantkritik

Kants Antwort auf die Herausforderung einer objektivierten Natur kann auf zwei Weisen bewertet werden. Einerseits segnet Kant den modernen Dualismus zwischen entzauberter Natur und subjektivierten Werten ab. Andererseits blockiert Kant die Möglichkeit einer Reduktion des Subjekts auf die objektivierte Natur, indem er die Natur zur Erscheinung erklärt. Die Natur ist konstitutiv auf ein Subjekt bezogen, für das sie ist. Ihr „An sich“ bleibt der empirischen Erkenntnis entzogen. Entsprechend gibt es zwei konträre Kritiken des Kantianismus, die beide den Begriff des „Ding an sich“ zum Ausgangspunkt haben. Beide wollen die Unerkennbarkeit des „Ding an sich“ nicht akzeptieren und lösen es entweder zur Subjekt- oder Objektseite hin auf. (Siehe Abbildung 1) Daraus ergeben sich eine idealistische und eine realistisch-szientistische Reaktion auf Kant.

Die idealistische Kritik der Postkantianer, wie sie von Hegel auf die Spitze getrieben wird, setzt das *Ding an sich* dem Subjekt gleich. Hegel kritisiert Kants Lehre vom Ding an sich und entwirft eine Kritik der Kritik, die es ermöglichen soll, den klassischen Anspruch der Philosophie als Ontologie unter modernen Bedingungen wieder aufzunehmen. Hegel entwickelt folgende Idee.¹²⁷ Das ganze Projekt einer Erkenntniskritik ist sinnlos, da es immer schon in Anspruch nimmt, was es doch einer Prüfung unterziehen möchte: Erkenntnis, und sei es auch nur die Erkenntnis unserer Erkenntnismittel. Das Wahre muss als das Absolute verstanden werden, denn eine Spaltung der Wahrheit in Wahrheit bloß für uns und Wahrheit der Dinge, wie sie an sich sind, führt zu der Schwierigkeit, dass man die Erkenntnis einschränkt mit Bezug auf etwas, von dem man erklärtermaßen gar nichts wissen kann. Die Setzung dieser Unbekannten ist für Hegel eine unverständliche Ängstlichkeit vor der Wahrheit. Damit kehrt Hegel aber nicht einfach zu einem ontologischen Denken zurück, das die Welt als völlig unabhängig von unserem Denken begreifen würde. Im Gegenteil, der Gegensatz von Denken und Sein selbst wird von Hegel aufgehoben. Die Welt entpuppt sich als Geist. Der Gegensatz von Geist und Welt ist eine immanente Eigenschaft des Geistes, verstanden als ein Selbstverhältnis, das über eine Reflexion im Anderen zu sich selbst kommt. Erkenntnis wird als Selbsterkenntnis gedacht. In ein sprachphilosophisches

¹²⁷ Hegel, Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes*.

Paradigma übertragen, heißt dies, dass ein Satz nicht einfach etwas ihm wesentlich Fremdes repräsentiert, einen Fakt oder eine Tatsache, deren Bestehen vom Satz, der sie repräsentiert, unabhängig ist, sondern dass ein wahrer Satz mit dem, was man Fakt oder Tatsache nennt, identisch ist.¹²⁸ Die Welt, verstanden als Gesamtheit der Tatsachen, ist nichts anderes als ein Ganzes aus wahren Sätzen. Die Erkennbarkeit der Welt wird nach einem solchen sprachphilosophisch gewendeten Hegel durch ihre Satzförmigkeit gewährleistet. Was erkannt wird und das Medium der Erkenntnis sind eins. Das Medium tritt nicht zwischen Erkennenden und Erkanntes und verzerrt somit das zu Erkennende, sondern es *ist* die Erkenntnis. Statt vom Medium spricht Hegel von Vermittlung, jede Unmittelbarkeit, jeden wie auch immer ausgeführten Mythos des Gegebenen, lehnt er ab. Ontologisch wirklich ist nur, was sich letztlich als Subjekt und damit als ein über ein Außen vermitteltes Inneres enthüllt.

Dieses Projekt findet heute eine Wiederaufnahme von unerwarteter Seite. Die Kritik am logischen Empirismus wie sie von Quine oder Sellars formuliert wurde, wird heute offensiv von Brandom und McDowell als hegelianisch gedeutet und weitergetrieben. Vor allem McDowell reaktualisiert Hegels Begriffsabsolutismus und dessen Kritik an jeder Art von Unmittelbarkeit, an allem Denken, das sich der Vermittlung durch den Begriff entziehen will.¹²⁹

¹²⁸ Eine solche Redundanztheorie der Tatsachen, Tatsachen sind nichts weiter als wahre Sätze, wird von Davidson und Brandom vertreten. Siehe Davidson, „Getreu den Tatsachen“, in: *Wahrheit und Interpretation*, S.68ff. und Brandom, *Making it explicit*.

¹²⁹ McDowell, *Geist und Welt*, siehe das Kapitel „Die Ungebundenheit des Begrifflichen“, S.49.

Abb.1: Who is Who der neuzeitlichen Philosophie

Dualisten	Idealisten	Deontologen	Realisten	„Animisten“
ontologischer Dualismus	reduktionistischer Monismus: Verabsolutierung der <i>res cogitans</i>	Deontologisierung des Geistes: Dualismus von Sein und Sollen	reduktionistischer Monismus: Verabsolutierung der <i>res extensa</i>	Nicht-reduktionistischer ontologischer Monismus
Descartes				
				Spinoza
	Berkeley		Locke, Boyle	
				Leibniz
		Kant		
	Hegel			
			Darwin	Nietzsche
	Britische Neo-Hegelianer			Bergson James Whitehead Dewey
		Sellars, Wittgenstein	Behavioristen: Skinner, Quine	
Popper/Eccles Theologen Esoterik	McDowell	Habermas Brandom	Neo-Darwinianer Dennett Dawkins,	Deleuze/Guattari Serres Latour

Das Schaubild versucht die beiden Reaktionen auf Kant: reduktionistischer Monismus des Geistes (Spalte 2) versus reduktionistischer Monismus der Materie (Spalte 4) samt der Kant'schen Ausgangsposition (Spalte 3) zu verzeichnen. Ganz links Descartes Position, die jedoch von fast allen Philosophen nur als Problem, nicht als tragbare Lösung wahrgenommen wird. Dementsprechend wird ein Descartscher Dualismus nur von Nicht-Philosophen vertreten. Ganz rechts (Spalte 5) die Helden dieser Arbeit.

Die linke und die rechte Hand der Wissenschaft

Die andere, realistisch-szientistische Kritik am Kant'schen „Ding an sich“ versucht das „Ding an sich“ der Objektseite zuzuschlagen. Der Szientist lehnt die kopernikanische Wende Kants ab. Statt sie mit Hegel noch weiter zu treiben, versucht er die Kant'sche Unterscheidung in Erscheinung und „Ding an sich“ als den Unterschied zwischen sekundären und primären Eigenschaften zu deuten. Das „Ding an sich“ kann sehr wohl erkannt werden. Es ist schlicht die Welt, wie sie die moderne Naturwissenschaft beschreibt.¹³⁰ Die Wissenschaft beschreibt die Welt, wie sie wirklich, unabhängig von jeder subjektiven Perspektive ist. Das Subjekt ist dagegen der Ort von Erscheinungen, d.h. von sekundären Qualitäten wie Farben, Gerüchen, Mode und Moral. Über primäre Qualitäten kann man sich sogar mit schlecht gekleideten, asexuellen Außerirdischen unterhalten, denn sekundäre Eigenschaften wie Schönheit oder Geilheit sind keine Eigenschaften der Welt, wie sie primär ist.¹³¹

Kants kopernikanische Wende ist also für den Szientisten nicht akzeptabel. Für ihn stellt Kant die Welt auf den Kopf. Der Szientist ist überzeugter Antikonstruktivist. Dass das Subjekt der Welt ihre Gesetze gibt, ist ihm vollkommen unverständlich, wie das obige Einstein-Zitat deutlich macht. Da Kant jedoch die Welt, wie sie erscheint, nach Newton denkt, nimmt er eine zwiespältige Position ein. Kant versucht die moderne Naturwissenschaft zu fundieren. Dies schmeichelt dem Szientisten. Andererseits ist die Vorstellung, dass die Wissenschaft einer philosophischen Fundierung bedarf, eine Degradierung der Wissenschaft im Verhältnis zur Philosophie. Ein Szientist wird daher zu einer Naturalisierung Kants aufrufen. Auch das transzendente Subjekt kann naturwissenschaftlich erklärt werden. Eine Form dieses Naturalismus ist die evolutionäre Erkenntnistheorie, die das Kant'sche a priori als genetische Grundausstattung des Menschen deutet. Ein anderer Anhänger einer naturalisierten Erkenntnistheorie wäre beispielsweise Quine.¹³² Die Wissenschaft klärt uns über ihre eigenen Bedingungen auf. Sie braucht dafür keine als Super-Wissenschaft verstandene Philosophie.

¹³⁰ Dies ist die Position von Wilfrid Sellars in "Phenomenalism", S. 97. Siehe auch Jasper Liptow, *The Scientific and the Manifest Image of Wilfrid Sellars*, unv. Manuskript.

¹³¹ Die Außerirdischen sind eine immer wiederkehrende Phantasie szientistischer Philosophen. Sie sind ein Symbol für die Unabhängigkeit der Naturwissenschaften von jeder bloß historischen Kultur.

¹³² Siehe Quine, "Naturalisierte Erkenntnistheorie", in: *Ontologische Relativität*, S.97.

Eine zweite Front der Naturalisierung wird von Geisteswissenschaftlern, Soziologen, Historikern, Psychoanalytikern etc. aufgemacht. Nach ihnen wird das Kant'sche a priori zu einer Weltauslegung unter anderen. Erkenntnis wird zwar mit Kant als subjektive Konstruktion verstanden, aber das Subjekt dieser Konstruktion ist kein transzendentales. Diese Naturalisierung sollte man aber besser eine Kulturalisierung nennen, um sie klar von der Naturalisierung durch die harten Wissenschaften zu trennen. Beide teilen jedoch die Detranszendentalisierung Kants und beide verstehen sich als Wissenschaft. Naturalistische und kulturalistische Ansätze sind daher im Gegensatz zur Hegelschen Kantkritik immer philosophiefeindlich. Für Naturalisierer und Kulturalisierer bedarf es keiner Philosophie, die Welt ist mit Hilfe der Wissenschaften vollständig erklärbar. Ähnlich wie Mythos und Religion ist die Philosophie für sie der Versuch mit inadäquaten Mitteln das zu tun, was die Wissenschaft endlich auf die einzig korrekte Weise betreibt. Ein Beispiel für eine solche sich szientistisch verstehende Kulturalisierung ist die Philosophiekritik des Soziologen Pierre Bourdieu, die ich unten genauer darstelle.

Diese zwei Fronten der Kulturalisierung und Naturalisierung, die linke und die rechte Hand der Wissenschaft, sind also beide Formen des Szientismus. Sie sind allerdings nur solange Alliierte im Kampf gegen die Philosophie, solange das Feld der Wissenschaft in Ost und West, Kultur und Natur aufgeteilt und die Überlegenheit des Westens insgeheim akzeptiert wird. Kultur ist eigentlich auch nur Natur. Kulturwissenschaften supervenieren auf Naturwissenschaften. Wird diese Aufteilung von den weichen Wissenschaften nicht mehr respektiert, kommt es zum Krieg der Wissenschaften. In diesem Augenblick versuchen Soziologen nicht nur Philosophie, Mode und Moral zu soziologisieren, sondern auch die harten Wissenschaften der Natur, allen voran die Physik. Am Beispiel der Wissenssoziologie kann dieses Problem illustriert werden.

Die unmögliche Wissenssoziologie

Die klassische Wissenssoziologie, wie sie von Karl Mannheim repräsentiert wird, behauptet die soziale Standortgebundenheit allen Wissens.¹³³ Was gewusst wird, also

¹³³ Für einen Überblick über die Debatte siehe: Meja/Stehr (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*.

mit Gründen für wahr gehalten wird, variiert mit sozialen Faktoren. Der Versuch einer sozialen Erklärung für bestimmte Wissensformen ist von Soziologen und Historikern nie wieder aufgegeben worden, obwohl die Kritik des Relativismus speziell von Seiten der Philosophie von Anbeginn vernichtend war. Eine solche These, so lautete der Haupteinwand, überstehe nicht die Probe der Selbstanwendung und verwickle sich daher in Paradoxien. Wie erklären sich also die hartnäckige Ablehnung sowie die gleichzeitige Beliebtheit der Wissenssoziologie? Ich denke, die Vorherrschaft des modernen Szientismus liefert die Erklärung für sowohl die Ablehnung als auch die Nachfrage nach einer Relativierung des Wissens. Die moderne Naturwissenschaft mit ihrem Anspruch universales Wissen gerade dadurch zu gewinnen, dass sie auf alles Subjektive, alle Werte, jegliche Rationalität in ihrem Objektbereich verzichtet, hinterlässt eben diese Dinge als Abfallprodukt für die Kulturwissenschaften. Die Relativierung des Kulturellen ist zwingend notwendig, gerade wenn man die Naturwissenschaften als objektiv feiern will. Natur ist wirklich da draußen, Kultur dagegen nur in deinem Kopf. Es ist gerade die spezifisch moderne Vorstellung von Objektivität, welche die Relativierung auf den Plan ruft.

Dies lässt sich an einem Beispiel verdeutlichen. Ein Beispiel für das Genre der Wissenssoziologie ist die Ideologiekritik. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie von der Zuschreibung massiven Irrtums lebt. Habermas bringt den Ideologiebegriff auf die treffende Formulierung von systematisch verzerrter Kommunikation.¹³⁴ Eine bloße Verzerrung entspricht dem, was man lokale Irrtümer nennen könnte, systematische Verzerrung meint dagegen massiven Irrtum, der sich in einem regelmäßigen Abweichen von Rationalitätsstandards manifestiert.

Habermas argumentiert in Auseinandersetzung mit Gadamer dafür, dass nur mit einem solchen Begriff die Traditionskritik der Aufklärung und damit der moderne Anspruch auf Selbstbegründung statt Unterwerfung unter eine Überlieferung gerettet werden kann.¹³⁵ Gleichzeitig warnt er aber vor einer Radikalisierung der Ideologiekritik, mit der diese sich in die Paradoxien der Selbstanwendung stürzen würde.¹³⁶ Damit bestätigt er das Dilemma, das ich als Unmöglichkeit der Wissenssoziologie unter modernen Prämissen beschreiben möchte.

Danach wird die Wissenssoziologie einerseits dringend gebraucht, um den Anspruch auf Wissen der Tradition im Verhältnis zur aufgeklärten Moderne, des Mannes auf der

¹³⁴ Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, S. 356ff.

¹³⁵ Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, S. 359f.

¹³⁶ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.144.

Straße im Gegensatz zum aufgeklärten Experten etc. zu relativieren. Sie ist zuständig für das weiche Wissen, das nur unter der subjektiven Sonne des Kulturellen glänzt. Daher ist die Wissenssoziologie solange akzeptabel, wie sie sich an Mode, Moral und Mythen hält. Sie wird unerträglich, wenn sie sich den harten Tatsachen zuwendet und behauptet, die Erkenntnisse der Physik, Chemie oder Medizin seien ebenfalls sozial konstruiert. Kurzum, sie darf nicht möglich sein bei den Gegenständen, an die Aufklärer oder Wissenschaftler selber glauben.¹³⁷

Dieses Verbot haben die Wissenssoziologen der Edinburgher School als erste hartnäckig überschritten. So formuliert David Bloor die Parole, wissenschaftliche Wahrheiten ebenso zu erklären wie wissenschaftliche Irrtümer.¹³⁸ Während die traditionelle Soziologie der harten Wissenschaften lediglich Irrtümer aus sozialen Faktoren erklären durfte und die Wahrheiten den Fakten überließ, behauptet Bloor eine Symmetrie zwischen Wahrheit und Irrtum. Auch die Wahrheit ist aus sozialen Faktoren erklärbar. Bloor will die sozialen Verfahren und Praktiken aufzeigen, die zur Produktion von Wissen führen und damit den Mythos der ewigen, universalen Wahrheit bekämpfen. H.M. Collins drückt dies so aus:

„Dieses Buch zeigt wie Schiffe in Flaschen kommen und wie sie wieder herauskommen. Die Schiffe sind das Wissen und die Flaschen die Wahrheit. Wissen ist wie ein Schiff, weil es, wenn es einmal in der Flasche der Wahrheit ist, aussieht, als ob es immer dort gewesen sein muss und niemals wieder heraus kann.“¹³⁹

Die empirischen Untersuchungen der Edinburgh School konzentrieren sich unter anderem auf die Beilegung wissenschaftlicher Kontroversen. Dabei lautet ein Prinzip, dass die Natur selbst keine Rolle spielt bei der Erklärung der Urteile, die über sie produziert werden. Dies lässt sich unter Berufung auf Sellars als Reformulierung der These, dass wir zur Natur keine Rechtfertigungsbeziehungen unterhalten, deuten. Ähnlich wie es in der Ideologiekritik üblich war zur Erklärung von Irrtümern, Irrationalitäten oder Inkohärenzen psychologische oder soziale Erklärungen zu geben, so versuchen Bloor und seine Mitstreiter, auch die als Wissen deklarierten Produkte der Wissenschaft durch soziale Ursachen zu erklären. Die Gesellschaft blockiert nicht

¹³⁷ Habermas ist natürlich kein Szientist, sondern versucht den Kantianismus zu aktualisieren. Er glaubt daher zwar nicht an Moden und Mythen, aber an Moral, wenn sie vom Begriff des Guten oder Nützlichen streng gereinigt und zu einem formalen Verfahren wird.

¹³⁸ Bloor, *Knowledge and Social Imagery*.

¹³⁹ Collins, *Changing Order*, S.VII.

mehr nur den Gang der Erkenntnis, sondern sie wird jetzt zur erklärenden Kraft. Unter Anwendung der Philosophie Wittgensteins versucht Bloor die Unterdeterminiertheit der wissenschaftlichen Schlussregeln bei Anwendung auf neue Fälle zu belegen. Diese als „finitism“ bekannte Position besagt, dass wir Begriffe immer nur durch eine Reihe endlicher Anwendungen lernen. Jede neue Anwendung des Begriffs ist durch die bisherigen unterdeterminiert.¹⁴⁰

In der Philosophie ist diese Position durch Kripkes Wittgenstein-Interpretation bekannt.¹⁴¹ Kripke fragt sich, wie überhaupt noch Begriffszuschreibungen zu rechtfertigen sind, wenn wir, aufgrund Wittgensteinscher Argumente, den Glauben aufgeben, dass es äußere (Verhaltensbelege) oder innere Tatsachen (psychische Zustände) gibt, die determinieren, was als Anwendung desselben Begriffs gelten soll. Kripkes Lösung besteht in der Auszeichnung der Gemeinschaft als normativer Instanz. Von einem isoliert betrachteten Individuum, sei es aus der Innen- oder Außenperspektive, lässt sich nicht sagen, wie es in seinen Begriffsanwendungen fortzufahren hat. Wie immer es fortfährt, seine Urteile können immer als Anwendung desselben Begriffs gedeutet werden. Erst wenn die Gemeinschaft mit ins Bild genommen wird, macht es Sinn, bestimmte Urteile als richtig oder falsch zu klassifizieren. Das heißt nicht, dass die Gemeinschaft darüber entscheidet, was richtig oder falsch ist, sondern vielmehr, dass nur vor dem Hintergrund der Differenz Individuum -Gemeinschaft die Rede von richtig und falsch ihren Sinn bekommt. Ein Einzelner kann gegenüber der Gemeinschaft Recht behalten, aber nur weil er durch eben diese Gemeinschaft zu einem solchen Verhalten autorisiert wurde.

Bloor interpretiert die Rolle der Gemeinschaft, für seine Zwecke die Gemeinschaft von Wissenschaftlern, auf dieselbe Weise. Nichts in der Natur bestimmt die Anwendung eines Begriffs. Ob Gegenstände oder Ereignisse unter denselben Begriff fallen, wird durch die Gemeinschaft und ihre begriffliche Praxis bestimmt. Was als ähnlich oder unterschiedlich klassifiziert wird, was als gutes oder schlechtes Experiment gilt, ja selbst die raumzeitliche Kontinuität eines Gegenstandes, d.h. ab wann ein Gegenstand beginnt oder aufhört zu existieren, wird durch die begriffliche Praxis bestimmt, die wiederum von den Interessen der beteiligten Forscher und letztlich durch wissenschaftsexterne gesellschaftliche Interessen determiniert wird. Vor allem H.M Collins betont die Notwendigkeit wissenschaftsexterner Ursachen bei der Schließung wissenschaftlicher Kontroversen.

¹⁴⁰ Barnes, Bloor und Henry, *Scientific Knowledge*, S.53ff.

¹⁴¹ Kripke, *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*.

Knapp dargestellt entwerfen die Wissenssoziologen folgendes Bild: das empirisch Gegebene spielt keine rechtfertigende Rolle im Forschungsprozess. Es kann auf plurale Weise begrifflich konzeptualisiert werden. Welche Konzeptualisierungen in Frage kommen, hängt von der Forschungstradition ab, in der die Wissenschaftler eingebunden sind. Kommt es innerhalb einer Forschungsgemeinschaft zu unentscheidbaren Alternativen, greift schließlich die Gesellschaft in den Streit ein und politische, technologische oder ökonomische Interessen entscheiden, welche Seite als Sieger einer Debatte hervorgeht. Das Wissen der harten Wissenschaften ist letztlich ein ebenso kulturelles Produkt, wie es Modernisten immer von ästhetischem oder moralischem Wissen behauptet haben. Die Wissenssoziologen drehen den Spieß um. Wirklich hart sind nicht mehr Gravitationswellen oder Bakterien, sondern die gesellschaftlichen Interessen. Nicht mehr der Zeiger eines Messinstruments gibt den Ausschlag in der Frage, ob ein Urteil wahr oder falsch ist, sondern das Aufstocken oder Kürzen von Forschungsetats.

Der Krieg der Wissenschaften

Die soziologische Beschreibung der harten Wissenschaften hat zu einer erbitterten Auseinandersetzung zwischen Realisten und Sozialkonstruktivisten geführt. Wenn die oben gegebene Einteilung etwas taugt, ist der Kampf zwischen Realisten und Sozialkonstruktivisten ein Kampf innerhalb des szientistischen Lagers. Die linke Hand der Wissenschaft greift die Vormachtstellung der rechten Hand an, versucht die Naturalisierer zu kulturalisieren.¹⁴² Dies kann sich die rechte Hand nicht gefallen lassen. Sie wittert, nicht zu Unrecht, eine Schwächung der wissenschaftlichen Autorität, wenn die Dominanz der Naturwissenschaften von den Kulturwissenschaften in Frage gestellt wird. Der Kulturwissenschaftler sägt am Ast, auf dem er selber sitzt. Ich werde an zwei Beispielen, dem Physiker Alan Sokal und dem Soziologen Pierre Bourdieu, die Hilflosigkeit beider Seiten schildern, diesem Problem eine wissenschaftliche Lösung zu geben. Weder der Physiker noch der Soziologe kann den Anspruch auf Objektivität und Unparteilichkeit, auf den er sich beruft, plausibel machen. Zunächst zu rechten Hand der Wissenschaft.

In seinem Buch *Eleganter Unsinn* wirft Sokal einer ganzen Reihe von Philosophen und Soziologen vor, die Autorität der Wissenschaft zu untergraben, sei es, indem sie

¹⁴² An Versuchen die Kultur zu naturalisieren, war seit der Etablierung der modernen Wissenschaft kein Mangel. Das Projekt einer Einheitswissenschaft, der es gelingt alle Wissenschaften auf die Physik zu reduzieren, ist ein Beispiel für eine solches Vorhaben.

Missbrauch mit wissenschaftlichen Erkenntnissen treiben, sei es, dass sie einen allgemeinen Relativismus predigen.¹⁴³ Sokal kritisiert im Besonderen den Relativismus der Soziologie und Philosophie der Wissenschaften von Kuhn, Feyerabend über die Edinburgh School bis hin zu Deleuze/Guattari und Latour.¹⁴⁴ Sokals Argumente sind deshalb interessant, weil sie die Position des physikalistischen Szientisten deutlich zum Ausdruck bringen. Er steht exemplarisch für die Haltung der rechten Hand der Wissenschaft, welche die Ergebnisse der modernen Wissenschaft für eine Beschreibung der Welt, wie sie an sich ist, nimmt. Damit steht er dem Kantianismus ebenso wie einem universalen Soziologismus oder Historismus entgegen, wie er sich durch die "Kulturalisierung" des kantischen Konstruktivismus ergeben hat.

Sokal verwendet ein Set von Unterscheidungen, von denen er glaubt, dass sie selbstverständlich sind: Die Unterscheidung von Fakten und Werten, Dingen da draußen und unseren Vorstellungen von den Dingen, die Unterscheidung von Begründung und bloßer Rhetorik, buchstäblicher Bedeutung und Metaphorizität, diese Dualismen sind für Sokal Commonsense. Die Wissenschaft baut auf diesem Commonsense auf. Ebenso die Philosophie, die nach Sokal Teil der Wissenschaft ist. Sie entwickelt wie der Alltagsverstand und die Wissenschaft Überzeugungen, die entweder wahr oder falsch sind. Der Unsinn-Effekt, den Sokal zu erzeugen versucht, ergibt sich vor allem aus dem Versuch, philosophische Texte wie wissenschaftliche zu lesen. Sokal ist so etwas wie ein szientistischer Dekonstruktivist der Philosophie. Statt einer literarischen Lektüre, schlägt er eine wissenschaftliche vor. Nach Sokal besteht

¹⁴³ Das eigentliche Thema des Buches ist es jedoch, Unsinn in den Texten „postmoderner“, französischer Denker nachzuweisen. Die Textpassagen, in denen Sokal Unsinn zu entdecken glaubt, sind zum aller größten Teil vollkommen unabhängig von dem Thema der Wahrheit, des Relativismus und der Objektivität. Sie beziehen sich auf die Versuche "postmoderner" Philosophen mathematische und physikalische Begriffe in anderen Kontexten zu verwenden. Es ist nicht klar, wie Sokal den Erfolg solcher Versuche beurteilen kann, wenn er die Probleme, die die Autoren traktieren, überhaupt nicht diskutiert. Sokal berichtet z.B. von einem Physikstudenten, der den Gebrauch mathematischer Begriffe in *Differenz und Wiederholung* nicht versteht. Sokal bemerkt, dass es vielleicht gar nichts zu verstehen gibt. Aber *Differenz und Wiederholung* ist vor allem ein Philosophiebuch, das tatsächlich nicht verständlich ist, wenn man sich weder mit Plato noch mit Leibniz noch mit Hegel, Hume oder Kant beschäftigt hat. Es ist absurd zu glauben, ein Mathematiker könne dieses Buch oder auch nur bestimmte Absätze allein aufgrund seiner mathematischen Ausbildung verstehen. Weite Teile von Sokals Buch verdanken sich ungefähr folgender Operation: Man liest ein Gedicht, sagen wir von Celan, und empört sich: „Milch ist aber nicht schwarz.“ Celan versündige sich an der Milchwirtschaft. „Wenn die Leute das glauben, kauft keiner mehr Milch.“

Sokals Buch ist jedoch auch aus einer anti-elitären Grundhaltung motiviert, die man verteidigen sollte. Siehe den Exkurs "Ist die Philosophie elitär?".

¹⁴⁴ Sokal, Bricmont, *Eleganter Unsinn*, S.68ff.

die Welt aus Fakten, die vollkommen unabhängig von unserer Erkenntnis sind. Ontologie und Epistemologie müssen strikt getrennt werden. Schon ein Kantianer könnte dieser Position nicht zustimmen. Die Setzung von Kausalität ist nach Kant eine transzendente Konstitutionsleistung. Es macht keinen Sinn einen Kausalzusammenhang zu postulieren, der völlig ohne Bezug auf unsere Erkenntnisfähigkeit ist. Der empirische Realismus basiert auf einem transzendentalen Idealismus. Es ist bezeichnend, dass für Sokal, wenn er sich auf Philosophen beruft, weder Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Heidegger oder Habermas eine Rolle spielen. Es sind Russell, evolutionäre Erkenntnistheoretiker sowie der Wiener Kreis und Karl Popper, auf deren Seite er diskutiert. Bis auf Russell, alle Philosophen, die man ihrerseits als Szientisten bezeichnen muss. Sokal verfügt also über fast keine Kenntnisse der Tradition, auf die sich die von ihm kritisierten Philosophen (Bergson, Deleuze/Guattari, Latour) beziehen. Kant, Hegel, Bergson, Heidegger halten alle eine nicht-empirische Erkenntnis für möglich. Philosophie wird als synthetisch a priori, spekulativ, intuitiv oder als Hermeneutik des Seins verstanden, aber nicht als ein Vorgehen, das Theorien aufstellt, die man über Experimente empirisch testen kann. Selbst Habermas würde die Philosophie als eine zwar wissenschaftliche, aber grammatische, reflexive Tätigkeit beschreiben, die unsere begriffliche Praxis mittels Reflexion oder Sprachanalyse aufhellt.

Sokals Wissenschaftstheorie läuft auf einen naiven Realismus hinaus. Die Tatsachen selbst machen die Theorien der Forscher wahr. Sokal schreibt, dass es absurd sei die Existenz von Tatsachen zu leugnen.

"Um Annahmen - die Annahmen anderer wie auch der eigenen - auf den Prüfstand zu stellen, muss man im Gedächtnis behalten, dass man sich täuschen *kann*: dass Tatsachen unabhängig von unseren Behauptungen durch Vergleiche mit diesen Tatsachen (soweit wir sie feststellen können) zu bewerten sind."¹⁴⁵

Nicht wenige Philosophen bezweifeln allerdings die Existenz von Tatsachen. Wie wir oben gezeigt haben, glauben sowohl Davidson als auch Brandom nicht an Tatsachen, die auf kausale Weise unsere Überzeugungen wahr machen. Auch die Unterscheidung von Überzeugungen und Tatsachen wird von ihnen geleugnet. Schließlich verweist Davidson auch darauf, dass eine *radikale* Trennung zwischen dem, was wir glauben, und dem, was wahr ist, nicht möglich ist. Davidson sagt ausdrücklich, dass Wahrheit eine epistemische Komponente hat.¹⁴⁶ Sokal hat für all diese Überlegungen kein Wort

¹⁴⁵ Sokal, Bricmont, *Eleganter Unsinn*, S. 124.

¹⁴⁶ Davidson, "The Structure and Content of Truth", in: *Journal of Philosophy*, S. 279-328.

übrig. An einer Stelle gibt er folgendes Beispiel: Ein Mann behauptet, in einem Hörsaal befände sich eine Elefantenherde.¹⁴⁷ Nach Sokal gibt es genau zwei Möglichkeiten: der Mann hat entweder recht oder er leidet an einer Psychose. Was Sokal nicht in den Sinn kommt, ist zu fragen, wie wir darauf kommen, dass der Mann diese Überzeugung hat. Sokal nimmt die Interpretation der Laute "Elefanten im Hörsaal" als einfache Tatsachenfeststellung hin. Es ist für das ganze Buch Sokals charakteristisch, die Bedeutungsfrage nicht zu stellen. Dass ein in den Augen des Interpreten offensichtlich falscher Satz auf eine schlechte Lektüre zurückzuführen ist, diese hermeneutische Maxime ist, wenn Denker wie Davidson recht haben, für das Phänomen der Bedeutung konstitutiv. Das Thema der Bedeutung oder des Verstehens kommt jedoch bei Sokal nicht vor. Man versteht jetzt, warum Sokal überall Unsinn entdecken kann. Er stellt sich nie die Frage, ob der Unsinn, den er auszumachen glaubt, nicht einfach seine eigene Unfähigkeit ist, die Texte, die er liest, zu verstehen.

Auch wie Sokal sich Erkenntnis vorstellt, wird nicht erläutert. Was heißt es, dass ein Satz wahr ist, dass eine Tatsache besteht? Wie vergleicht man Behauptungen mit Tatsachen? Sind Tatsachen physikalische Phänomene? Glaubt Sokal, dass das Prädikat "ist wahr" eine physikalische Übersetzung hat? Sokal unterscheidet in Fakten und Werte, wobei er Wertfragen aus dem Bereich der Wissenschaft ausschließt. Was sind dann aber Werte? Sokal stellt all diese Fragen nicht, stattdessen bedient er sich all dieser Begriffe auf naive Weise. Vor allem die Unterscheidung von Überzeugungen und dem Gegenstand der Überzeugung wird uns noch beschäftigen. Nur wenn man die Frage der Interpretation des Inhalts einer Überzeugung nicht unterschlägt, wird beispielsweise die von Sokal heftig kritisierte These Latours, dass Tuberkulose-Bakterien nicht vor ihrer Entdeckung existierten, verständlich.¹⁴⁸

Bourdieu über Relativismus und Objektivität

Pierre Bourdieu hat in seiner letzten Veröffentlichung das Thema der Wissenssoziologie aufgegriffen.¹⁴⁹ Er versucht dort eine Mittelstellung zwischen einer philosophischen "Begründung" von Objektivität und einem verallgemeinerten Relativismus zu beziehen. Bourdieu ist interessant, weil er in vielen seiner Arbeiten direkt die philosophische Position angreift, die ich hier zu verteidigen versuche. Nach

¹⁴⁷ Sokal, Bricmont, *Eleganter Unsinn*, S.111.

¹⁴⁸ Siehe dazu das Kapitel VI dieser Arbeit.

¹⁴⁹ Bourdieu, *Science de la science et reflexivité*.

Bourdieu verharrt die Philosophie in einem nicht-durchschauten Subjektivismus, wenn sie nicht auf die sozialen Bedingungen der Möglichkeit ihres Denkens reflektiert. Diese soziologische Objektivierung enthüllt die Philosophie als Versuch, dem Sozialen zu entfliehen und einen unparteiischen, interesselosen Standpunkt vorzugaukeln. Bourdieu ist hier dem Pragmatismus eines Dewey sehr nahe. Auch Rorty greift das Motiv der Flucht aus der Gesellschaft häufig auf. Die "theoria" wird als Ausdruck einer aristokratischen Gesellschaftsschicht begriffen.¹⁵⁰ Anders als die Pragmatisten zieht Bourdieu jedoch daraus keine relativistischen Konsequenzen. Während Rorty sehr richtig in der "postmodernen" französischen Philosophie ein Wiederaufleben des Pragmatismus sieht, ist Bourdieu einer der stärksten französischen Kritiker der „Postmoderne“. In seinem Buch *Die politische Ontologie Martin Heideggers* gibt Bourdieu eine interessante Beschreibung der Philosophie im Anschluss an Heidegger. Heidegger und seine Nachfolger (Foucault, Deleuze, Derrida) versuchen die Philosophie, die vor allem unter Bedrängnis der Sozialwissenschaften gerückt ist, zu verteidigen. Sie können und wollen dabei nicht die Idee der Philosophie als Begründungswissenschaft aufrechterhalten. Diese kantische und von der Phänomenologie erneuerte Idee ist unter dem historisierenden und relativierenden Einfluss der historischen Sozialwissenschaften erdrückt wurden. Heidegger entwickelt daher eine andere Strategie. Statt in die Defensive zu gehen, wird die Philosophie zur Avantgarde der Kontingenz. Aus einer Begründungskraft wird eine Entgründungskraft. Die historischen Wissenschaften erscheinen nun als Nachhut, welche kraft ihres Anspruchs auf Objektivität immer noch an die Illusion der Wahrheit glaubt, eine Illusion, die der Philosoph hinter sich gelassen hat. Damit, so Bourdieu, kann Heidegger sowohl den alten privilegierten Blick des Philosophen aufrechterhalten als auch der Kritik der Wissenschaften entgehen, ja sie sogar noch überbieten, indem er die Metaphysik samt den Natur- und Sozialwissenschaften im selben seinsvergessenen Boot sitzen lässt. Metaphysik und moderne Wissenschaft sind nur auf das Seiende aus, der Philosoph dagegen denkt das Sein.

Es wird deutlich, dass Bourdieu sehr genau die Strategie beschreibt, die auch dieser Arbeit zugrunde liegt.

Bourdieu setzt nun dem philosophischen Universalismus als auch jedem relativistischem Ausstieg eine konsequente wissenschaftliche Relativierung des

¹⁵⁰ Zu Dewey siehe *Die Suche nach Gewissheit*. Zu Rorty, siehe seine Heideggerkritik, in der er den Philosophen pauschal den Vorwurf macht ihrem Volk zu entfliehen, um eine fremde, reine Sprache zu sprechen. „Heidegger, Kundera und Dickens“, in: *Eine Kultur ohne Zentrum*, S.83.

Denkens entgegen, die den Anspruch auf Objektivität paradoxerweise erst wirklich sichern kann. Bourdieu ist ein Objektivist in letzter Minute. Wie ist das möglich?

Einem unreflektierten Objektivismus liegt als fundamentale Illusion aller Wissenschaften das "scholastische" Denken zugrunde, dessen reinsten Vertreter die Philosophie sei. Scholastisches Denken beschreibt Bourdieu als ein Denken frei von praktischen Zwängen.¹⁵¹ Scholastik setzt Muße voraus. Hier werden Dinge um ihrer selbst willen getan und dienen nicht der Reproduktion des Lebens oder der Steigerung von Profiten. Diese Freiheit ist jedoch eine, die selbst eine soziale Grundlage hat. Keinesfalls will Bourdieu die naive Idee einer das Denken immer schon in Anspruch nehmenden Verpflichtung zum Guten, Schönen und Wahren vertreten. Er kritisiert den Neo-Kantianismus von Habermas auf scharfe Weise.¹⁵² Habermas übersieht die durch und durch kontingenten Bedingungen, von denen aus universelle Geltungsansprüche erhoben werden. Bourdieus ganzes Werk durchzieht der Kampf gegen die Präntention derer, die, mit reichlich kulturellem Kapital versehen, dieses vor sich selber verbergen und sich dem interesselosen Kult der Wahrheit, des Guten oder Schönen hingeben. Bourdieu versucht deutlich zu machen, dass es einer sozialen Sezession bedarf um ein Interesse an Wahrheit, Moral, Schönheit zu entwickeln.

Nun will Bourdieu aber keineswegs die Objektivität der Wissenschaft oder die Überlegenheit einer reinen Ästhetik in Frage stellen. Er glaubt viel mehr, dass folgende zwei Thesen keinen Widerspruch implizieren:

1. Das scholastische Denken ist durch und durch historisch, sozial, lokal.
2. Das scholastische Denken produziert tatsächlich universelles Wissen.

Ich habe oben die an Kripke orientierte Wittgenstein-Lektüre Bloors dargelegt. Bourdieu erwähnt noch eine zweite "grammatikalische" Lektüre Wittgensteins.¹⁵³ Nach dieser degradiert Wittgenstein keineswegs die impliziten Regeln von Sprachspielen zu empirisch studierbaren Fakten, sondern er erhält ihnen einen "grammatischen" Status. Grammatische Sätze formulieren Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sie können nicht selbst Teil der Erfahrung sein. Diese Kant'sche Lesart Wittgensteins lehnt Bourdieu ebenso ab. Er möchte vielmehr das bloß Empirische der Sprachspiele mit

¹⁵¹ Bourdieu, *Pascalian Meditations*, S.12ff.

¹⁵² Bourdieu, *Pascalian Meditations*, S.65ff.

¹⁵³ Bourdieu, *Science de la science et reflexivité*, S.159f.

ihrem objektiven Status vereinbaren. Eine durch und durch historische Organisationsform des Denkens, das wissenschaftliche Denken, produziert Objektivität. Um diese Position plausibel zu machen, verweist Bourdieu ganz ähnlich wie Habermas auf bestimmte soziologische Aspekte der Wissenschaftspraxis, allen voran die Verpflichtung zur Argumentation, die gegenseitige Kontrolle, die Herstellung eines herrschaftsfreien, vom Druck der Umwelt befreiten Raumes, kurz die Autonomie der Wissenschaft. Während Habermas aber die Sprache von Haus aus die Normen enthalten lässt, die in einer bestimmten Gesellschaftsform erst freigesetzt werden, beschreibt Bourdieu die Entstehung eines intersubjektiven Feldes als rein historisches Ereignis. Das Produkt dieser historischen Entwicklung ist dagegen universalisierbar. Die Gründe für die Universalität liegen dabei in den sozialen Produktionsbedingungen. Allerdings hat Bourdieu das Problem, dass gerade die Wissenssoziologie ein ganz anderes Bild zeichnet. Bourdieu gerät daher in den Verdacht weniger die sozialen Bedingungen von universalem Wissen empirisch zu beschreiben, als die altbekannten Normen einer Forschung als Fakten zu setzen. Bourdieu würde damit einem noch viel schlimmeren Idealismus als Habermas erliegen. Vernunft wäre nicht nur eine Norm, sondern sie wäre bereits verwirklicht in den Prozeduren strenger Wissenschaften. Eine Position, die dem Rechtspositivismus vergleichbar ist.¹⁵⁴ Nimmt man die empirischen Untersuchungen ernst, dann wird auch in harten Wissenschaften keinesfalls zwingend argumentiert. Eine eindeutige Situation zu konstruieren, die eine Gruppe von Kollegen von der Richtigkeit der eigenen Thesen überzeugen kann, ist selbst keine zwingende Angelegenheit. Es ist eine kreative Angelegenheit, in der Kämpfe ausgetragen werden müssen, in der man Glück braucht wie überall anders auch. Fasst man Argumentation und intersubjektive Kontrolle schlicht als Zwang, einer bestimmten Gruppe ein einstimmiges Ja abzunötigen, wird deutlich, dass Argumentation vor allem einem

¹⁵⁴ Bourdieu gesteht nicht jedem Feld eine solche Autonomie zu wie der Wissenschaft. Bezüglich des Rechtssystems schreibt er: "Das Feld der Rechtswissenschaft ist nicht, was es zu sein glaubt, nämlich ein von allen Kompromissen mit den politischen oder wirtschaftlichen Notwendigkeiten befreites Universum. Dass es ihm aber gelingt, als solches anerkannt zu werden, trägt zur Produktion vollkommen realer sozialer Effekte bei, und zwar zunächst einmal bei denen, deren Beruf es ist, Recht zu sprechen. Was aber wird aus den Juristen, diese mehr oder weniger aufrechte Inkarnation der kollektiven Heuchelei, wenn einmal allgemein bekannt wird, dass sie, weit davon entfernt, transzendentalen und universellen Werten zu gehorchen, ganz wie alle anderen gesellschaftlichen Akteure Zwängen ausgeliefert sind - Zwängen wie denen, die ohne jeden Respekt vor Prozeduren oder Hierarchien der Druck ökonomischer Notwendigkeiten oder die Versuchung durch journalistische Erfolge ausübt?" Bourdieu, *Über das Fernsehen*, S.119f.

konservativen Zweck dient.¹⁵⁵ Dass sich trotzdem neue Kräfte durchsetzen, verdankt sich oft der Intervention externer Kräfte. Bourdieu tendiert dazu, solche Bewegungen als Angriffe auf die Autonomie der Wissenschaft zu deuten. Die Frage wäre aber eher, was die Autonomie der Wissenschaft eigentlich besagen soll. Auch hier zeigen soziologische Untersuchungen, dass die freie Forschung ein Mythos ist. Der weit größte Teil der Forschung findet heute in privaten Unternehmen unter hohen Rentabilitätserwartungen statt.¹⁵⁶

Wichtig an dieser Stelle ist, dass Bourdieu die philosophische Diskussion über die Frage, was ein gutes Argument ist, was logische Folgerung im Gegensatz zu kausaler Folge eigentlich ausmacht, vollkommen ausblendet. Obwohl Bourdieu sich in die französische Tradition der Erkenntnistheorie stellt, die sich als streng und wissenschaftlich versteht, diskutiert er erkenntnistheoretische Probleme kaum. Sein "empirischer" Begründungsversuch der Universalität benutzt vollkommen unklare Begriffe wie "rational", "streng", "Methode", so als ob Denker wie Feyerabend nie existiert hätten. Das Problem ist dabei nicht das Verwenden von unscharfen Begriffen - abgesehen von formalen Sprachen sind alle unsere Begriffe unscharf -, sondern dass man mit unscharfen Begriffen für Strenge eintritt. Bourdieu gibt ein Beispiel für die Strenge der Soziologie, das ich kurz zitieren möchte:

"Als ich einmal mit einem Historikerkollegen im Radio diskutierte, sagte er mir während der Sendung: ‚Lieber Kollege, ich habe Ihre Korrespondenzanalyse (eine statistische Untersuchungsmethode) über die Unternehmer noch einmal gemacht und komme durchaus nicht zu demselben Ergebnis.‘ Ich dachte:

¹⁵⁵ Argumentation wird erst dann zu einem progressiven Faktor, wenn die Beweislast auf Seiten der Autorität liegt. D.h. solange alles erlaubt ist, was nicht zwingend, mit Konsens des Betroffenen argumentativ widerlegt werden kann. Dies ist natürlich nirgendwo der Fall, allein schon aus ökonomischen Gründen. In Auseinandersetzung mit Poppers Behauptung in der Wissenschaft würde man jede Theorie prüfen, die falsifizierbar ist, wurde folgende schöne Bemerkung gemacht: „Die Behauptung, dass ein Teufel erscheint, wenn man 100mal mit dem Fuß auf den Boden stampft, ist falsifizierbar. Ich werde es trotzdem nicht ausprobieren.“

¹⁵⁶ Ich werde die für weite Teile der theoretischen Soziologie überaus entscheidende Idee der Ausdifferenzierung und Autonomisierung von Wertsphären (Weber), Expertenkulturen (Habermas), funktionaler Teilsysteme (Luhmann) oder eben auch verschiedener Gesellschaftsfelder (Bourdieu) im letzten Teil dieser Arbeit kritisieren. Bourdieus Feldbegriff und seine historischen und empirischen Arbeiten haben den Vorteil die Fragilität von „Autonomiebewegungen“ herauszuarbeiten. Anders als Habermas, der dieses Problem von Kant und Weber aus eher normativ angeht, und Luhmann, der sich an Biologie und Kybernetik orientiert und reine Theorie produziert, hat Bourdieu sich empirisch mit dem Phänomen beschäftigt. Aber auch er hält die Autonomie der Wertsphären hoch und sieht sie heute durch den Neo-Liberalismus bedroht. Siehe das Vorwort zu Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, S.5ff.

‚Wunderbar! Endlich jemand, der mich wirklich kritisiert.‘ Es stellte sich heraus, dass er eine andere Definition des Unternehmertums benutzt und die Bankiers aus der untersuchten Population herausgenommen hatte. Man braucht sie bloß wieder einzuführen (was allerdings weitreichende theoretische und historische Entscheidungen einschloss), um zu übereinstimmenden Ergebnissen zu gelangen. Erst eine hochgradige Übereinstimmung über das Gebiet, auf dem man nicht übereinstimmt, und über die Mittel, mit denen ein Meinungsunterschied beizulegen ist, macht eine echte wissenschaftliche Debatte möglich und kann zu einer echten wissenschaftlichen Übereinstimmung führen.¹⁵⁷

Es ist interessant, dass Bourdieu die Wissenschaftlichkeit der Soziologie am Beispiel einer statistischen Untersuchungsmethode diskutiert. Hier hat das Wort Methode wirklich einen guten Sinn, während es in anderen Kontexten bloße Rhetorik ist. Allerdings erwähnt Bourdieu selbst, dass der eigentliche Streitpunkt, nämlich die Frage wie man das Unternehmertum definieren soll, "weitreichende theoretische und historische Entscheidungen" einschließt, für die es keineswegs strenge Methoden gibt. Wenn also erst gemeinsame Methoden in der engen Bedeutung von algorithmischen Verfahren, die in endlicher Zeit zu Ergebnissen führen, Wissenschaftlichkeit verbürgen, sieht es für die meisten Wissenschaften schlecht aus. Bourdieu selbst ist in der Soziologie heiß umstritten und keineswegs getragen von einem breiten Konsens unter Kollegen. Mit solchen Bemerkungen soll nicht der Soziologie die Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden, es gibt eine „harte“ Soziologie, deren Härte ganz wie die der Naturwissenschaften, allen voran der Physik, sich der Mathematisierung verdankt. In Statistik trainierte Physiker und Soziologen sind oft austauschbar.¹⁵⁸ Allerdings müssen, bevor man mit rein quantitativen Methoden arbeitet, zunächst Qualitäten bestimmt werden. Hier liegt auch in der Soziologie eine kreative Konstruktionsarbeit, die keinesfalls strengen Methoden gehorcht.

Bourdieu gehört zur linken Hand der Wissenschaft, er versucht eine Kulturalisierung in Form einer Soziologisierung des Denkens. Anders als die Einführung des Sozialen bei Habermas oder Brandom verknüpft er diese Soziologisierung mit einem Positivismus. Diesen versucht er durch eine Selbstreflexion, die er als Objektivierung begreift, vor dem Vorwurf der Naivität zu retten. Während alle anderen sich nicht verorten können und ihr Diskurs daher von der nicht durchschauten Partikularität ihres Standpunkts verzerrt wird, ist Bourdieu in der Lage, zu einer vollkommen Selbsteinsicht zu kommen. Er kann alle anderen verorten und dazu noch sich selbst, so dass sein Diskurs eine

¹⁵⁷ Bourdieu, *Über das Fernsehen*, S. 88, 89.

¹⁵⁸ Arbeitslose Physiker landen oft bei Versicherungen. Ob man mögliche Protonenzerfälle oder Autounfälle berechnet, beides erfordert dieselben Fähigkeiten.

echte Universalität gewinnt. Relativierung ist für Bourdieu so gerade der Königsweg zur Objektivität. Damit hängt er in letzter Minute immer noch der Idee der Unparteilichkeit und Universalität an. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum das Wissen um die Relativität des eigenen Standpunkts eben diese Relativität aufheben sollte.

Bourdieu's Soziologie ist von einem Glauben an eine Zentralperspektive durchdrungen, die sich am stärksten in der zentralen Stellung zeigt, die Bourdieu dem Staat einräumt. Bourdieu präsentiert den Staat als höchsten Verteiler symbolischen Kapitals, und damit, wie Bourdieu in einer Analyse Kafkas zeigt, des Existenzrechts selbst. Das Recht zu existieren ist abhängig von der staatlichen Legitimation.¹⁵⁹ Diese These versteht Bourdieu nicht normativ, sondern als eine empirische Beschreibung unserer Gesellschaft. Daher muss er sämtliche empirische Anzeichen für eine ablehnende oder indifferente Haltung gegenüber dem Staat und seinen Repräsentanten als heimliche Bestätigung interpretieren.¹⁶⁰ Bourdieu's Ablehnung des Relativismus ist letztlich an den Glauben an einen Gottesstandpunkt gebunden. Dieser Gottesstandpunkt ist allerdings nicht mehr außerhalb der Welt, sondern in der Welt, eine immanente Transzendenz. Dieser Gott ist der Staat.

"And sociology thus leads to a kind of theology of the last instance: invested, like Kafka's court, with an absolute power of truth-telling and creative perception, the State, like divine *intuitus originarius* according to Kant, brings into existence by naming and distinguishing. Durkheim was, it can be seen, not so naïve as is claimed when he said, as Kafka might have, that 'society is God.'"¹⁶¹

Die Stunde der Philosophie

Auch Bourdieu's Versuch Soziologismus und Objektivität zu versöhnen, muss scheitern. Ein reiner Wahrheitspositivismus führt zu nichts anderem als der

¹⁵⁹ Bourdieu, *Pascalien Meditations*, S.237ff.

¹⁶⁰ Dieselbe fragwürdige Interpretationspraxis findet sich auch in *Die feinen Unterschiede*, in denen Bourdieu das Bild einer durch Geschmack sich klassifizierenden und klassifizierten Gesellschaft entwirft. Auch hier ist es vor allem die Schule, die Universität und spezifische Expertenkreise, die bestimmen, welchen Rang ein Geschmack einnimmt. Man fragt sich jedoch, ob es nicht unversöhnliche Perspektivendifferenzen geben kann. Die offene Ablehnung von deklassifizierenden Klassifizierungen, vor allem natürlich durch die so Deklassifizierten, wird von Bourdieu jedoch immer als eine geheime Bestätigung interpretiert. Man fragt sich hier, wie Bourdieu solche Interpretationen rechtfertigen kann. Was könnten seine Untersuchungsobjekte tun, um anders interpretiert zu werden?

¹⁶¹ Bourdieu, *Pascalien Meditations*, S. 245.

Sakralisierung bestimmter Verfahrensformen. Bourdieu will nichts anderes als Habermas oder Brandom, wenn sie die Objektivität der Wahrheit mit nachmetaphysischen Mitteln zu retten versuchen, nur dass Bourdieu sich wesentlich weniger über die Probleme eines solchen Unterfangens im Klaren ist. Einen Verfahrenspositivismus zu vertreten, beraubt die Objektivität gerade ihres transzendenten Status. Man kann nicht beides haben, Positivismus und Wahrheit. Wenn die Pragmatisten, auf die sich Bourdieu beruft, Wahrheit auf Nützlichkeit reduzieren, dann geben sie die Transzendenz der Wahrheit gerade auf. William James ist ebenso wie Nietzsche ein Perspektivist. Eine Zentralperspektive lehnt er ab. Es gibt keine göttliche Garantie mehr, dass Perspektiven konvergieren und auch die Wissenschaft kann dies nicht leisten.

Sowohl die linke als auch die rechte Hand der Wissenschaft scheitern mit dem Versuch ihren Anspruch auf universelle Geltung zu begründen. Während Bourdieu einem Positivismus verfällt, nach dem wahr ist, was autonome Experten, die bestimmten Verfahren folgen, herausfinden, glaubt Sokal, dass einzig und allein die Tatsachen über die Wahrheit unserer Überzeugungen entscheiden. Dies führt zu einem Objektivismus der rechten Hand, der dem sozialen Relativismus der linken Hand diametral entgegensteht. Für die einen ist es zum Beispiel ein Fakt, dass das Gehirn denkt. Das Denken ist ein Gehirnprozess, letztlich nichts anderes als ein physikalischer Prozess. Für die anderen ist dieser Fakt ein weiteres, datierbares Denkprodukt, produziert von einer Forschergemeinschaft. Der Repräsentation der Welt steht die Welt als Repräsentation gegenüber. Ein Bild der Welt oder die Welt als Bild?

Wendet man sich der Philosophie zu, um diese Schwierigkeiten zu lösen, bieten sich mehrere Möglichkeiten. Etwa eine Rückkehr zur Philosophie Kants, die jedoch nicht vielversprechend erscheint, denn Kants Vokabular hat ja den Sozialkonstruktivismus erst auf den Plan gerufen. Ebenso hat Kants „Ding an sich“ die rechte Hand der Wissenschaft zum Widerspruch motiviert. Bleibt noch der Schritt nach vorn in einen absoluten Idealismus, wie ihn heute McDowell als Reaktualisierung Hegels vorschlägt. Im nächsten Kapitel wird ein anderer Weg vorgeschlagen. Der Philosoph Henri Bergson plädiert dafür den Gegensatz von inneren Bildern, die einer subjektiven oder intersubjektiven Innenwelt oder Lebenswelt zugeschrieben werden, und Außenwelt-Objekten, die abgebildet werden, ohne selbst Bilder zu sein, fallenzulassen. Der Außenwelt eine subjektive Innenwelt gegenüberzustellen, dieser Dualismus ist Ergebnis der von Whitehead in der Nachfolge Bergsons beschriebenen Denaturalisierung des Geistes aufgrund der vom Szientismus postulierten Reduktion der Natur auf das Bild, das die moderne Naturwissenschaft von ihr zeichnet. Das Auseinanderfallen von Subjekt und Objekt entsteht durch das Heraussaugen der Subjektivität aus der Welt. Die Welt wird zu einem Haufen mechanisierbarer Atome,

der Mensch zu einem selbstbewussten, sich selbst durchsichtigem Subjekt. Beide Seiten sind jetzt nicht mehr vermittelbar. Leibniz' Monaden oder Dennetts intentionale Systeme wären solche Vermittler, die weder reine Subjekte oder Objekte sind. Sie zuzulassen, würde jedoch eine Umverteilung von Fähigkeiten, die der moderne Dualist nur dem Subjekt zugestehen will, auf die Dinge erfordern. Nach Leibniz oder Dennett haben Monaden oder intentionale Systeme Überzeugungen und Wünsche. Sie nehmen wahr und handeln, obwohl sie über kein Bewusstsein verfügen. Eine solche Umverteilung wird jedoch sowohl von Physikalisten als auch von Sozialkonstruktivisten abgelehnt. Das moderne Subjekt gebärdet sich wie ein liberaler Unternehmer, der sich alle Handlungsfähigkeit selbst zurechnen möchte, um ja nichts von seinem Eigentum abzugeben. Je mechanischer die Natur geschildert wird, desto selbtherrlicher kann das Bild des Menschen sein. Mode und Moral, Gefühle und Werte sind von uns allein entworfen. Im Bereich der Kultur ist jeder sein eigener kleiner Gott. Hier liegt das heimliche Bündnis zwischen Physikalisten und Sozialkonstruktivisten, der rechten und der linken Hand der Wissenschaft begründet. Je mechanischer und kälter die Außenwelt, desto freier und heißer kann es in der Innenwelt zugehen. Eine Rückkehr zur Philosophie schafft jedoch einen Temperatenausgleich. Philosophie braucht ein mediterranes Klima.

Exkurs: Ist die Philosophie elitär?

Arme Menschen haben auch Langeweile.

*Chance Boudreux (fiktionale Figur aus
John Woos « Hard Target »)*

Das Aufgeben der Idee der Unparteilichkeit, der Nicht-Perspektivität und damit des Anspruchs auf universelle Geltung ermöglicht es der Philosophie, eine weitere, unliebsame Eigenschaft loszuwerden. Die Philosophie, aber auch die Wissenschaft und die Kunst, gehen häufig mit einer für säkulare Gesellschaften unerträglichen Präntention einher.¹⁶² Viele verschiedene Denker haben diese Präntention kritisiert. Relativisten wie Feyerabend ebenso wie Szientisten wie Bourdieu. Eines der Hauptmotive des Buches „Eleganter Unsinn“ von Alan Sokal scheint mir die Ablehnung dieses elitären Gestus, der sich in weiten Teilen der Philosophie und ganz besonders in der postmodernen französischen Philosophie findet.¹⁶³

Um zu sehen, wie die Philosophie diesen elitären Gestus erzeugt, muss zunächst geklärt werden, was es heißt, elitär zu sein. Keinesfalls alle "scholastischen" Tätigkeiten - Bourdieu definiert sie als Muße voraussetzende, selbstzweckhafte Tätigkeiten, die keinem praktischen Zweck dienen - gelten als elitäre. Die prägnanteste nicht-elitäre, selbstzweckhafte Tätigkeit ist der Sport, man kann aber auch Kochkunst, Erotik etc. hinzufügen.¹⁶⁴ Auch ist nicht jede spezialisierte Tätigkeit automatisch elitär. Techniker, Handwerker sind allesamt Spezialisten, die trotzdem oft untergeordnete

¹⁶² In der deutschen Philosophie wären Heidegger und Adorno als zwei prominente Beispiele des letzten Jahrhunderts zu nennen. Die analytische Philosophie hat aufgrund ihrer Abstinenz bezüglich kulturkritischer Themen scheinbar weniger zu bieten. Man ist auf randständige Texte angewiesen. So zum Beispiel Quines Text über das Elend der Massenuniversität. Siehe Quine, „Paradoxien des Überflusses“, in: *Theorien und Dinge*, S.235. Eine Ausnahme ist Putnam, der mit seiner Fiktion der „Schweinemenschen“, die ein objektiv schlechtes Leben führen, weil sie sich nicht für Kunst, Wissenschaft und Religion interessieren, eine hübsche Illustration einer „analytischen“ Variante des Kulturelitismus liefert. Siehe Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, S.228ff.

¹⁶³ Man kann hier Deleuze/Guattari, Virilio, Serres, Baudrillard, Derrida, Foucault u.a. nennen. Elitär nicht aufgrund des Inhalts ihrer Texte, sondern durch Stil und Gestus. Bourdieu versucht diesen Gestus aus der Verteidigung des Prestiges der Philosophie, ihrer Vormachtsstellung gegenüber den Humanwissenschaften zu erklären. Siehe dazu das deutsche Vorwort zu Bourdieu, *Homo Academicus*, S.9ff.

¹⁶⁴ Es ist sicherlich die Körperlichkeit des Sportes, des Kochens, der Erotik, die diese vor dem Vorwurf des Elitären schützt und sie aus Sicht der Elite minderwertig macht.

Positionen einnehmen.¹⁶⁵ Philosophie, Wissenschaft und Kunst sind also nicht aufgrund ihres selbstzweckhaften, d.h. der unmittelbaren Reproduktion des Lebens enthobenen Charakters, noch aufgrund der Spezialisierung, die sie voraussetzen, als elitär zu bezeichnen. Auch ergibt sich das Elitäre nicht aus der Aggressivität, die mit diesen Disziplinen einhergeht. Aggressiv ist eine Existenzform, deren Vollzug die Nicht-Existenz anderer Lebensformen mit sich bringt. Die aggressivste Form menschlicher Auseinandersetzung ist der Kampf. Aber in der Regel wird die gegnerische Partei nicht als elitär betrachtet, sondern nur als feindlich. Was also ist elitär?

Das Elitäre steckt in der Prätention, etwas besseres zu sein: rein, edel, dem Ideal näher. Der Edle ist derjenige, der ein bestimmtes Modell am reinsten verkörpert. Die Begriffe der Bildung und der Aufklärung implizieren die Setzung eines solchen Ideals. Diesem hat man zu entsprechen, wenn man in seiner Existenz gerechtfertigt sein will. Der Grammatiker, der Ästhet, der Lehrer leben davon, Menschen nach solchen Modellen abzurichten, zu normieren. Sie alle trifft deshalb der Vorwurf des Elitären. Elitär sein heißt Ideale aufzustellen, Geltungsansprüche zu erheben, eine Auswahl in Namen höherer Werte zu betreiben. Diese Ideale sollen gelten, auch wenn die, für die sie gelten, sie ablehnen. Kunst, Wissenschaft und Philosophie arbeiten mit dieser Aura der Wahrheit, der Schönheit und Weisheit.¹⁶⁶ Es wäre einfach, zahllose Wissenschaftler zu nennen, die nichts als Spott für die „unaufgeklärte“ Masse übrig haben. Feyerabends Kritik an der Wissenschaft hatte vor allem diese Prätention zum Gegenstand.¹⁶⁷ Der Aufgeklärte und der Primitive, der Moderne und der Traditionalist, der Experte und der Mann auf der Strasse sind die Gegensatzpaare, mit denen die Idee der Wahrheit operiert. Es ist dieser Anspruch, der die Philosophie und ebenso die Wissenschaft und die Kunst in einer egalitären Gesellschaft in Verruf bringt.

Wie oben beschrieben, analysiert Bourdieu die Szientismuskritik der „postmodernen“ Philosophie als eine Art Defensivstrategie der Philosophie. Dies mag historisch richtig

¹⁶⁵ Siehe zur Degradierung des Techniker aufgrund der Hochschätzung der Theorie, John Dewey, *Die Suche nach Gewissheit*, S.77ff.

¹⁶⁶ Unter Philosophen wird häufig so getan, als ob nur der philosophische Anspruch auf absolute Wahrheit oder Letztbegründung präventios sei und eine Selbstbeschränkung auf einfache wissenschaftliche Wahrheit die Philosophie von dieser Prätention befreit. Aber auch die Idee der wissenschaftlichen Wahrheit enthält ein elitäres Moment, wenn sie sich als universal gültig setzt, obwohl sie de facto keine Anerkennung findet.

¹⁶⁷ Feyerabend liefert reihenweise Beispiele von der Arroganz und Borniertheit in der Wissenschaft und vor allem in der Wissenschaftstheorie. Siehe *Against Method* und *Erkenntnis für freie Menschen*.

sein, jedoch wird und kann sie heute umfunktioniert werden, gerade gegen die Präventionen der Philosophie, der Wissenschaft und der Kunst. Seit die Wissenschaftsrhetorik in unserer Gesellschaft politische Legitimationsfunktionen übernommen hat, gibt es auch einen Widerstand gegen die szientistische Form der Herrschaft. Bourdieu selbst hat sich gegen die „Think Tanks“ aus vor allem wirtschaftswissenschaftlichen Experten gewandt, die es geschafft haben, den Kampf gegen ökonomische Ausbeutung zu stoppen und rückgängig zu machen. Hier zeigt sich jedoch seine Verteidigung von Wissenschaftlichkeit kontraproduktiv. Es ist gerade der Witz von Foucaults Begriff des Macht-Wissens, darauf aufmerksam zu machen, dass Wissen und Wahrheit selbst Mächte sind und nicht nur Pseudo-Wissenschaften oder Ideologien eine Gefahr darstellen. Für eine Kritik der Expertenmacht ist es gerade wichtig, auch „wahres“ Wissen kritisieren zu können. Das Problem der ökonomischen Wissenschaften ist nicht, dass sie falsch sind. Der Reflex, von Wahrheit auf Akzeptanz und Universalität zu schließen, ist falsch. Gegen diesen Reflex anzugehen, ist einer der Vorteile der "postmodernen" Philosophie.¹⁶⁸ Bourdieu glaubt hingegen, dass einzig und allein die Berufung auf das Universelle die nötige Legitimation für einen Kampf für oder gegen Dinge liefert. Dies ist jedoch ebenfalls nicht zwingend. Die Idee der Legitimation ist selbst eine höchst fragwürdige. Zu glauben, dass Prozesse in der Gesellschaft sich wissenschaftlich legitimieren müssen und können, ist das Übertragen einer spezifisch akademischen Verhaltensweise auf die Gesamtgesellschaft. Bourdieu selbst gibt das zu:

"Wir müssen heute wieder an eine Tradition anknüpfen, die sich im 19. Jahrhundert im wissenschaftlichen Feld herausgebildet hat und die in ihrer Weigerung, die Welt den blinden Kräften der Wirtschaft zu überlassen, die Werte einer freilich idealisierten Wissenschaftswelt auf die gesamte Sozialwelt übertragen wollte."¹⁶⁹

Ich denke, dass ein solches Projekt genau die elitären Wissensseffekte stärkt, die bereits jetzt von Expertenkulturen ausgehen. Ein solches Projekt ist das Gegenteil der hier vertretenen Immanenzphilosophie, die vor allem eine anti-autoritäre Motivation hat.

¹⁶⁸ Bourdieu hat jedoch vollkommen recht, wenn er sich über die Wissenschaftlichkeitspräventionen bei Foucault, Derrida oder Deleuze lustig macht. „Archäologie“, „Genealogie“, „Grammatologie“, „Schizoanalyse“, solche Begriffe gaukeln eine wissenschaftliche Methodik vor, über die keiner der Denker verfügt. Zu den Gründen dieser Pseudo-Anleihen bei der Wissenschaft siehe Bourdieu, *Homo Academicus*, S.9ff.

¹⁶⁹ Bourdieu, „Vorwort“, in : Bourdieu, *Gegenfeuer 2*, S.8

Nach ihr gibt es keinerlei Norm, Leitbild oder Urbild mehr. Man hat sich nicht zu rechtfertigen.

Damit erledigt sich auch das Problem des Elitären. Der Philosoph und ebenso der Wissenschaftler und Künstler kann nicht mehr beanspruchen, im Namen von transzendenten Werten zu sprechen. Die Philosophie ist nicht mehr Teil einer Bildungspflicht, sondern auf einer Ebene mit den anderen selbstzweckhaften Tätigkeiten. Feyerabend macht in *Erkenntnis für freie Menschen* den Vorschlag, Philosophie als eine Form der Unterhaltung zu begreifen.¹⁷⁰ Unterhalten setzt ein ungezwungenes Interesse bei den zu Unterhaltenden voraus. Man kann niemanden zur Unterhaltung verpflichten. Diese Haltung muss auf Philosophie, Kunst und Wissenschaft ausgedehnt werden. Wie Feyerabend sagt, "man entscheidet sich also für oder gegen die Wissenschaft genauso, wie man sich für oder gegen punk rock entscheidet..."¹⁷¹. Oder Deleuze:

"Heute richtig lesen heißt, dahin zu gelangen, mit einem Buch nicht anders umzugehen als mit einer Schallplatte, die man sich anhört, mit einem Film oder einer Fernsehsendung, die man sich anschaut, einem Chanson, das man zuhörend zu verstehen sucht: Jede Einstellung zum Buch, die dem Leser einen besonderen Respekt abverlangt, eine andersartige Aufmerksamkeit, ist obsolet. Begriffe sind wie Töne, Farben oder Bilder - Intensitäten, die dir passen oder nicht, die passieren oder nicht."¹⁷²

Diese anti-elitäre Einstellung hat nun nichts mit einem Populismus, einer Common Sense-Philosophie, gesundem Menschenverstand oder aber einer Konsensausrichtung zu tun. Ein aristokratischer Ausspruch wie Quines "... umso

¹⁷⁰ Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 239.

¹⁷¹ Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst*, S. 78.

¹⁷² Deleuze, Parnet, *Dialoge*, S.11 Dass Lernprozesse vollkommen unabhängig von Schulen, also unabhängig von Pflichtveranstaltungen, stattfinden können, beweisen u.a. neue Technologien wie der Computer, aber ebenso alte Technologien wie das Auto. Hochkomplexes Wissen wurde hier mit Hilfe des Interesses am Massenabsatz ohne die Hilfe von Bildungsanstalten vermittelt. Zur Veränderung der Weitergabe des Wissens durch Dezentralisierung und Pluralismus unter Einsatz der neuen interaktiven Medien siehe Seymour Papert, *Revolution des Lernens, Kinder, Computer, Schule in einer digitalen Welt*. Papert, Erfinder der Programmiersprache Logo, greift pädagogische Vorstellungen Deweys auf und versucht zu zeigen, dass der Computer ungeahnte Möglichkeiten bietet neue Lernprozesse zu inaugrieren, die von den normierten und standardisierten Formen der Schule abweichen. Siehe ebenfalls Dennetts Rezension zu diesem Buch "Down with School, Up with Logoland!", in: *New Scientist*, November 6, S.45-46.

schlimmer für den Mann auf der Straße", mit dem Quine sich gegen die Ordinary Language Philosophen wendet, verliert seinen elitären Ton, wenn er ohne Anspruch auf Geltung oder Wahrheit vorgebracht wird - die in ihm enthaltene Aggressivität kann aber erhalten bleiben. Statt elitärer Präention, offene Aggression.¹⁷³ Das Gegenteil einer elitären Gesellschaft ist eine Arena der Gleichen, in der mit allen gewaltlosen Mitteln gekämpft werden kann. Niemand nimmt mehr eine überlegene Position ein, jeder, auch der Experte, ist nur ein Mann auf der Straße, einer Straße, deren Gesetz lautet: jeder gegen jeden. "Wer kämpft gegen wen? Wir kämpfen alle gegen alle. Und es gibt immer irgendetwas in uns, das etwas anderes in uns bekämpft."¹⁷⁴ Die Aufgabe des Elitismus führt nicht zur Unterwerfung unter den Common Sense, sondern zur Aggressivität. Die Philosophie als aggressive Unterhaltung.

Vor allem der französische Analytiker Jaques Bouveresse versucht den Eindruck zu erwecken, die analytische Philosophie sei aufgrund ihrer argumentativen Ausrichtung weniger elitär als die Philosophie seines Heimatlandes. Als einziger Analytiker in einem Land, das sich nie der analytischen Philosophie geöffnet hat, preist er die egalitäre Ausrichtung der analytischen Philosophie.¹⁷⁵ Die Lektüre Quines, der in dieser Hinsicht für die Haltung der analytischen Philosophie exemplarisch ist, beweist jedoch das Gegenteil. In einem Aufsatz zur Frage "Hat sich die Philosophie von den Menschen entfernt?" macht Quine deutlich, dass diese Entfernung zwar bestehe, aber eben ein Ergebnis der Verwissenschaftlichung der Philosophie ist und daher auch nicht bedauernswert sei. Es sei keineswegs klar, warum der Mann auf der Straße sich für philosophische Probleme interessieren sollte.

"...nicht alles, was philosophisch wichtig ist, braucht für den Laien von Interesse zu sein, selbst wenn es klar dargelegt und in Reih und Glied vorgetragen wird.

¹⁷³ Aggressivität hat nicht per se etwas mit Gewalt oder Zwang zu tun. Kulturen haben immer aggressive Formen der Unterhaltung hervorgebracht, denen sich die Menschen „freiwillig“ aussetzen. Um nur in unseren Breitengraden zu bleiben, denke man an die Schockeffekte im Kino, an aggressive Videospiele, an „brutale“ Sportarten wie Boxen oder Wrestling, an S/M-Sex etc. Mit sprachlichen Mitteln erzeugte Aggression findet man in der Polemik, dem Witz, der Debatte. Auch die Argumentation kann man als eine stark ritualisierte Form des Streits betrachten. Umgekehrt sind Prozeduren, die viel auf ihre Unparteilichkeit und Legitimität wert legen, alles andere als gewaltlos. Man denke nur an gerechtfertigte Kriege, legitime Gefängnisstrafen. Oder an alle mit Gewalt sanktionierten Formen der Aussperrung. Aussperrung aus einem Land, einem Grundstück, einer Institution. Man muss sehr dumm sein, wenn man ein Videospiele für gewalttätiger hält als ein Schulzeugnis.

¹⁷⁴ Foucault, "Ein Spiel um die Psychoanalyse", in: *Dispositive der Macht*, S. 141.

¹⁷⁵ Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, S. 58ff.

Ich denke da etwa an die organische Chemie: ihre Wichtigkeit will ich gar nicht bestreiten, aber ich bin in dieser Beziehung nicht neugierig, und ich sehe auch nicht ein, weshalb vieles von dem, was mich in der Philosophie beschäftigt, den Laien bekümmern sollte. Hätte man mich, anstatt mich in der britischen Fernsehserie "Men of Ideas" auftreten zu lassen, hinsichtlich ihrer Durchführbarkeit um Rat gefragt, hätte ich Zweifel angemeldet."¹⁷⁶

Dieses l'art pour l'art der Philosophie ist typisch für die Einstellung vieler analytischer Philosophen. Doch Quines Argument hat ein Problem: Organische Chemie mag uninteressant sein, aber sie hat einen praktischen Nutzen, den auch viele Nicht-Chemiker nicht missen möchte. Quines Philosophie hat diesen Nutzen nicht. Wenn sie zu dem nach Quines eigener Einschätzung noch nicht einmal interessant für Nicht-Philosophen ist¹⁷⁷, warum sollen Nicht-Philosophen sie dann finanzieren? Diese für viele Akademiker vulgäre Frage stellt sich jedoch, sobald man die Idee der reinen Theorie als Suche nach der Wahrheit aufgibt. Ein Grund für die Abneigung vieler Experten gegenüber der Idee, dass die Wahrheit kein Ziel der Forschung ist, ist das Wegfallen dieser Standard-Legitimation. Ich denke, diese Haltung ist u.a. schlicht eine Folge der akademischen Verfestigung von Wissenschaft, Philosophie oder Kunst. Man glaubt, sich des Laien, der einen schließlich finanziert, entledigen zu können.¹⁷⁸ Dadurch entsteht ein esoterischer Zirkel, der sich nur noch selbst unterhält. Rorty bringt dies auf den Punkt:

„Die analytische Philosophie zieht immer noch hervorragende Leute an, doch sie bearbeiten meist Probleme, die für keinen Nichtphilosophen welche sind, die mit nichts außerhalb des Faches etwas zu tun haben. Daher ist das, was in den englischsprachigen Philosophiebereichen vorgeht, für die übrige Universität und damit für die ganze Kultur aus dem Blick geraten.“¹⁷⁹

Einer der Gründe, warum die Pragmatisten - allen voran Dewey - die Idee der reinen Theorie abgelehnt haben, war ihr Versuch, die Philosophie wirklich zu demokratisieren.

¹⁷⁶ Quine: „Hat die Philosophie den Kontakt zu den Menschen verloren?“, in: Quine: *Theorien und Dinge*, S. 233.

¹⁷⁷ Nebenbei bemerkt bin ich nicht der Ansicht von Quine. Denn ich halte Quines Philosophie sehr wohl auch für Nicht-Philosophen von Interesse.

¹⁷⁸ Die analytische Philosophie hatte in ihren Anfängen durchaus mehr im Sinn. Der Wiener Kreis, vor allem Otto Neurath, hat sich noch gesellschaftliche Veränderungen vom Szientismus erhofft. Bei Quine gibt es solche außerphilosophischen Beweggründe nicht mehr.

¹⁷⁹ Rorty, Richard: *Stolz auf unser Land: die amerikanische Linke und der Patriotismus*, S. 122f.

Auch Bourdieu will in diese Richtung, wird aber durch sein Festhalten am Autonomie-Gedanken daran gehindert. Dewey und James haben den Gedanken der reinen Theorie aufgegeben. Wissenschaft oder Philosophie sind ebenso dem Nutzen der Menschen verpflichtet wie alle anderen Tätigkeiten. Etwas Höheres als diesen Nutzen anzustreben, ist wiederum der Schritt in eine Philosophie der Transzendenz.

IV. Die Welt als Kino: Bergson

Pas une image juste, juste une image.

Jean Luc Godard

Bilder an sich

Wir hatten den Streit zwischen Konstruktivisten und Realisten, der linken und der rechten Hand der Wissenschaft, auf die Formel gebracht: ein Bild der Welt oder die Welt als Bild? Um aus dieser Fragestellung herauszukommen, muss ein Vokabular entwickelt werden, das es nicht mehr erlaubt, diese Frage aufzuwerfen. Dazu ist ein Rückgang auf Bergson unerlässlich. Bergson ist es, der als Zeitgenosse Husserls auf den Slogan „Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas“ kontert, dass jedes Bewusstsein vor allem etwas ist.¹⁸⁰ Während die Phänomenologie die Kluft zwischen Geist und Welt mit Hilfe des Intentionalitätsbegriffs überbrücken wollen, greift Bergson die Vorstellung an, nach der das Bewusstsein auf etwas von ihm Getrenntes gerichtet ist. Bilder sind für Bergson nicht in einem Bewusstsein, sondern in der Welt. Wie die Idealisten greift Bergson die Idee der Trennung von Begriff und Gegenstand an, aber anders als Berkeley oder Hegel wendet er sich entschieden gegen einen Subjektivismus oder Idealismus, nach der die Welt letztlich Innenwelt, Erkenntnis letztlich Selbsterkenntnis ist. Bilder sind nicht im Kopf, die Materie selbst ist ein Bild.

„Für uns ist die Materie eine Gesamtheit von ‚Bildern‘. Und unter ‚Bild‘ verstehen wir eine Art von Existenz, die mehr ist als was der Idealist ‚Vorstellung‘ nennt, aber weniger als was der Realist ‚Ding‘ nennt – eine Existenz, die halbwegs zwischen dem ‚Ding‘ und der ‚Vorstellung‘ liegt. Diese Auffassung der Materie ist ganz einfach die des gesunden Menschenverstandes. Ein Mensch, dem philosophische Spekulationen fremd sind, würde sehr erstaunt sein, wenn man ihm sagte, dass der Gegenstand, den er vor sich hat, den er sieht und fühlt, nur in seinem Geiste und nur für seinen Geist existiert oder gar, allgemeiner, nur für einen Geist existiert wie Berkeley es wollte. Unser Mann würde immer behaupten, dass der Gegenstand unabhängig von dem Bewusstsein existiert, das ihn wahrnimmt. Aber andererseits würden wir ihn ebenso erstaunen, wenn wir ihm sagten, dass der Gegenstand ganz verschieden ist von dem, was man an ihm wahrnimmt, dass er weder die Farbe hat, die das Auge ihm verleiht, noch die

¹⁸⁰ Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, S.84.

Festigkeit, die die Hand an ihm findet. Für ihn sind Farbe und Festigkeit am Gegenstand: keine Zustände unseres Geistes, sondern die konstitutiven Elemente einer von der unseren unabhängigen Existenz. Für den gesunden Menschenverstand existiert also der Gegenstand an sich, und andererseits ist der Gegenstand an sich farbig, wie wir ihn wahrnehmen: er ist ein Bild, aber ein Bild, das an sich existiert.“¹⁸¹

Für Bergson ist die Welt ein Kino.¹⁸² Sie besteht aus bewegten Bildern oder besser bildhaften Bewegungen. Diese Bilder sind jedoch nicht Bilder für jemanden, sondern Bilder an sich. Wie William James postuliert Bergson ein Feld von gleichermaßen präobjektiven wie präsubjektiven Entitäten. Diese Entitäten sind nicht als unbewegliche Dinge zu denken, sondern nichts anderes als Aktionen und Reaktionen, Ursachen und Wirkungen. Jede Ursache wird bewirkt und wirkt wiederum selbst. Sie wird individuiert durch das Gesamt ihrer Ursachen und Wirkungen. Die Ursache ist Bewegung und Bild zugleich, denn sie nimmt wie eine photographische Platte Wirkungen auf und gibt gleichzeitig die empfangene Wirkung weiter. Was James Erfahrungen nennt, nämlich Leitungen von einer Erfahrung zur nächsten, nennt Bergson Bilder. Bergson vergleicht das Bild mit der Monade Leibniz'. In jedem Bild spiegeln sich alle anderen Bilder des Universums. Damit sich die Bilder differenzieren lassen, muss wie bei Leibniz eine Aktualisierung nur einiger und nicht aller Bilder stattfinden. Es muss eine Auswahl getroffen werden. Leibniz' Monaden differenzieren sich anhand der Perspektive, die sie gegenüber allen anderen Monaden einnehmen. Auch Bergson lässt ein Subjekt-Objekt-Verhältnis zwischen Bildern dadurch entstehen, dass ein Bild zum Zentrum für andere Bilder wird. Statt jede empfangene Wirkung weiterzugeben, leitet es nur einige Wirkungen weiter. Es reagiert nur auf spezifische Aspekte der Bilder. Nur das Relevante wird wahrgenommen. In Relation zu diesem Selektionsprozess wird ein Bild zu einem Wahrnehmungsbild. Verschiedene Perspektiven konstituieren sich durch unterschiedlich verteilte Relevanzen. Ein Subjekt ist nichts anderes als solche Perspektiven. Das Subjekt bereichert also nicht das Bild an sich, sondern dimmt es ab. Anders als in der philosophischen Tradition ist das Bewusstsein kein Licht, das die Dinge erhellt, sondern im Gegenteil, die Dinge sind Licht, das Bewusstsein nur die Projektionsfläche.¹⁸³ Nicht das Subjekt projiziert subjektive Wahrnehmungen oder Wertungen in die nackte Welt, sondern die Welt projiziert sich in das Subjekt. Die Aufgabe des Subjekts ist eine negative. Es selektiert nur einige Wirkungen des Bildes.

¹⁸¹ Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S. 10f.

¹⁸² Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, S.84ff.

¹⁸³ Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, S.90.

Wahrnehmen heißt also zunächst auswählen, weglassen, subtrahieren. Das Subjekt ist nicht etwas, was sich auf ein „Ding an sich“ richtet und es mit seinen Wahrnehmungen und Empfindungen überdeckt, sondern die Wahrnehmungen und Empfindungen sind in der Welt. Einer Welt jedoch, die um ein Subjekt herum zentriert wird, wodurch sich die Bilder an sich in Wahrnehmungsbilder verwandeln. Eine physikalische Weltbeschreibung ist daher für Bergson nicht das Abstreifen der subjektiven Schicht, um zur nackten Objektivität zu gelangen, sondern eine Selektion, ein Abdimmen des Reichtums der Welt. Es ist für Bergson, wie später Whitehead sagen wird, ein „Fehlschluß aufgrund unzutreffender Konkretheit“¹⁸⁴, wenn man versucht, aus einer physikalischen Weltbeschreibung alle anderen Wahrnehmungsbilder zu rekonstruieren. Die Physik liefert eine hochabstrakte Weltbeschreibung, die wie keine andere Wahrnehmung den Reichtum der Welt ausblendet. Nimmt man die Bilder der Physik als Grundbestandteile der Welt, auf die alle anderen reduziert werden können, dann versucht man, das Konkrete durch das Abstrakte zu erklären. Die Physik zeichnet sich dadurch aus, dass sie geschlossene Systeme isoliert. In diesen herrscht ein strikter Mechanismus, der präzise Voraussagen erlaubt. Die Welt nach Bergson ist jedoch kein geschlossenes System. Geschlossenen Systemen stellt Bergson die Offenheit des Ganzen gegenüber. Bergson ist Holist. Jedes Bild individuiert sich durch die Rolle, die es in einem Ganzen spielt, es ist ein Knotenpunkt von Aktionen und Reaktionen. Aber anders als der Holismus hegelschen Ursprungs oder des französischen Strukturalismus setzt Bergson ein Ganzes, das gerade nicht gegeben ist. Dieses Ganze nennt Bergson Dauer, es ist kontinuierliche Veränderung. Das Ganze verfügt anders als seine Teile bei Bergson nicht über eine Aktualität, sondern es ist virtuell. Was heißt das?

Das Virtuelle und das Mögliche

Der Bergsonianer Deleuze unterscheidet in der *Logik des Sinns* zwischen Bedeutung und Sinn, in *Differenz und Wiederholung* zwischen Begriffen und Ideen, mit Guattari in *Was ist Philosophie?* zwischen Propositionen und Begriffen.¹⁸⁵ All diese Unterscheidungen versuchen die Differenz zwischen einem Denken der Möglichkeiten und einem Denken des Virtuellen zu markieren. Das Virtuelle dem Möglichen

¹⁸⁴ Whitehead, *Wissenschaft und moderne Welt*, S.72.

¹⁸⁵ *Logik des Sinns*, S.36, *Differenz und Wiederholung*, S.267ff, *Was ist Philosophie?*, S.29f. und S.157ff.

entgegenzusetzen ist entscheidend für jede bergsonianische Philosophie. Die Philosophie der Repräsentation beschäftigt sich mit dem Vermessen des Raumes der Möglichkeiten. Propositionen sind Möglichkeiten. Eine Möglichkeit ist ein Modell der Welt. Stimmt das Modell mit der Welt überein, ist die Proposition wahr. Das Modell einer transzendenten Schöpfung und - in seiner säkularisierten Fassung - die Idee eines nach einem Plan handelnden Menschen beinhaltet immer die Vorstellung, dass eine Schöpfung bereits im Geiste des Schöpfers als Möglichkeit gedacht wurde, bevor sie verwirklicht wird. Nach dieser Vorstellung müsste ein Maler sein Bild bereits im Geiste vor sich haben. Die Schöpfung selbst ist nur eine Kopie dieser im Geiste gedachten Vorstellung. Bergson weist dieses Denken zurück.

"The finished portrait is explained by the features of the model, by the nature of the artist, by the colors spread out on the palette; but, even with the knowledge of what explains it, no one, not even the artist, could have foreseen exactly what the portrait would be, for to predict it would have been to produce it before it was produced - an absurd hypothesis which is its own refutation."¹⁸⁶

Auf die Frage, wie er sich die zukünftige Literatur vorstelle, bemerkt Bergson, wenn er sich dies vorstellen könnte, wäre sie bereits da.¹⁸⁷ Hier zu sagen, die Schreibweise hätte als Möglichkeit bereits vor ihrer Verwirklichung bestanden, ist nur die Rückprojektion einer heutigen Möglichkeit in die Vergangenheit. Bergson gesteht zu, dass nach Erfindung der neuen Schreibweise, sagen wir der Romantik, die Vorgängerliteratur romantische Züge tragen wird. Sie *wird* vor-romantisch gewesen sein, aber sie *war* es nicht. Es wird möglich gewesen sein, aber es war nicht möglich. Mit der Erfindung der Romantik wurde also nicht nur eine immer schon bestehende Möglichkeit entdeckt und damit wirklich, sondern hat die Schöpfung einer neuen Wirklichkeit stattgefunden, die nicht bereits als Möglichkeit bestand. Es ist ein Irrtum zu glauben, die Möglichkeit gehe der Wirklichkeit voraus. Ebenso wie man in anderen Kontexten den Begriff des Nichts für voraussetzungsärmer hält als den Begriff des Seins, hält man auch den Begriff des Möglichen für ärmer als den des Wirklichen. Sowohl die Negation als auch die Möglichkeit kommen jedoch nach Bergson an zweiter Stelle. Eine Möglichkeit ist für Bergson nichts anderes als eine Wirklichkeit, von der man sich die Existenz wegdenkt und die man dann in die Vergangenheit projiziert. Die künftige Literatur ist gerade nicht möglich, solange sie nicht wirklich ist. Mit ihrer Wirklichkeit kommt erst ihre Möglichkeit. Zu sagen, dass man auch schon vor ihrer

¹⁸⁶ Bergson, Henry: *Creative Evolution*, S. 6f.

¹⁸⁷ Bergson, „Das Wirkliche und das Mögliche“, in: *Denken und schöpferisches Werden*, S.119f.

Verwirklichung hätte so schreiben können, ist nichts weiter als eine Rückprojektion des Heute ins Gestern. Die Vergangenheit wird mit Möglichkeiten ausgestattet, die zu ihrer Zeit nie bestanden haben.

„So vollzieht sich nach rückwärts eine beständige Umbildung der Vergangenheit durch die Gegenwart, der Ursache durch die Wirkung. Wir erkennen das nicht, und zwar immer aus dem gleichen Grunde, immer im Banne der gleichen Illusion, immer, weil wir für ein Mehr halten, was tatsächlich ein Weniger ist, und für ein Weniger, was tatsächlich ein Mehr ist. Geben wir dem Möglichen wieder seinen rechtmäßigen Platz: dann wird die Entwicklung etwas ganz anderes als die Verwirklichung eines Programms; die Pforten der Zukunft öffnen sich ganz weit, ein unbegrenztes Feld eröffnet sich der Freiheit.“¹⁸⁸

Schöpfung ist nicht als ein Prozess der Verwirklichung von bestehenden Möglichkeiten zu denken. Der Gegenbegriff zur Möglichkeit ist der des Virtuellen.

Pierre Levi greift im Anschluss an Bergson und Deleuze diese Unterscheidung auf und gelangt zu vier Seinsformen: das Dingliche, das Mögliche, das Aktuelle, das Virtuelle.¹⁸⁹ Dinge sind raum-zeitlich lokalisierbare Gegenstände. Sie sind in ihren Eigenschaften vollständig determiniert. Jede Eigenschaft trifft entweder auf sie zu oder nicht. Möglichkeiten (oder Potentiale) sind durch und durch determinierte Dispositionen von Dingen. Genau wie die Dinge vollständig determiniert sind, sind dies auch ihre Möglichkeiten. Ein technisches Gerät, das tiptopp funktioniert, enthält genau bestimmte Möglichkeiten, auch wenn sie nie verwirklicht werden oder, um im Jargon zu bleiben, verdinglicht werden.¹⁹⁰ Möglichkeiten sind genau wie die Dinge, es fehlt ihnen nur an Existenz. Kants berühmtes Beispiel: hundert mögliche Taler haben genau

¹⁸⁸ Bergson, „Das Wirkliche und das Mögliche“, in: *Denken und schöpferisches Werden*, S.123f.

¹⁸⁹ Pierre Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel?*, S.135ff.

¹⁹⁰ David Lewis' mögliche Welten haben die Eigenschaft vollkommen bestimmt zu sein. Lewis versucht damit der Kritik, wie sie von Quine an den fehlenden Identitätskriterien von möglichen Gegenständen geübt wurde, zu entkommen. Dies gelingt ihm, indem er Möglichkeit genau so behandelt wie Quine die Zeit. Wie die Vergangenheit und die Zukunft nach Quine eine reale, ausgedehnte Existenz führen, siehe den nächsten Abschnitt, sind Möglichkeiten für Lewis schlicht Wirklichkeiten, die uns räumlich jedoch nicht zugänglich sind. Es gibt keine kausale Verbindung zu ihnen. Die Differenz zwischen wirklich und möglich wird zu einem rein indexikalischen Phänomen. Aus einer anderen Perspektive ist eine Möglichkeit genauso wirklich wie unsere Wirklichkeit, ebenso wie unsere Wirklichkeit aus der Sicht einer anderen Wirklichkeit eine bloße Möglichkeit ist. David Lewis behauptet deshalb, zum Schrecken vieler seiner Kollegen, dass es unendlich viele Welten gibt, die ebenso real sind wie die unsere. Siehe Loux, *Metaphysics*, S.180

dieselben Eigenschaften wie hundert wirkliche Taler. Dinge und Möglichkeiten sind Gegenstände der Wissenschaft.

Um die Begriffe des Virtuellen und des Aktuellen zu klären, muss man zwischen Ereignissen und ihrer Aktualisierung einerseits, Möglichkeiten und ihren Verdinglichungen andererseits unterscheiden. Eine Möglichkeit verdinglicht sich, ohne dass etwas passiert, was nicht schon im Voraus vollkommen bestimmbar gewesen wäre. Eine Aktualisierung ist dagegen immer eine Kreation. Sie schafft etwas, was es vorher nicht einmal als Möglichkeit gab.

Die Aktualisierung eines Virtuellen ist ein Ereignis. Eine Möglichkeit realisiert sich durch Beschränkung, andere Möglichkeiten werden ausgeschlossen. Man denke an die Wahl eines Menüs von der Speisekarte. Eine Virtualität aktualisiert sich nicht durch eine Auswahl. Der Maler kann sein Bild nicht einfach durch Ausschluss anderer Möglichkeiten realisieren. Er muss die Möglichkeit seines Bildes genauso schaffen wie seine Wirklichkeit. Trotzdem hat der Maler eine Ahnung von seinem Bild. Diese Ahnung, ohne die der Malprozess ohne Richtung wäre, klärt sich jedoch erst im Prozess ihrer Aktualisierung, die eine Artikulation der Ahnung des Künstlers ist. Das Virtuelle ist daher Tendenz, Problem, Spannung, die sich aber erst im Prozess ihrer Aktualisierung löst und damit zugleich auch klärt. Das Virtuelle tilgt sich in seinem Produkt. „Das also wollte ich“, kann man am Ende sagen, aber es wäre falsch, das Produkt in einem Möglichkeitshimmel rückzuprojizieren, um dann den Schöpfungsprozess von seinem Produkt her zu erklären. Als Problem ist das Virtuelle jedoch bestimmt. Es gleicht einer offenen Frage. Einer Frage, in welcher der Sinn der Worte selbst in Frage steht.

Der Aktualisierung eines Virtuellen steht die Virtualisierung von Dingzuständen gegenüber. Statt ein Problem zu lösen, bedeutet virtualisieren eine Lösung wieder zu problematisieren. Man denke an die Virtualisierung eines Unternehmens.¹⁹¹ Ein virtuelles Unternehmen problematisiert wieder die Zustände, die in einem gewöhnlichen Unternehmen feste Lösungen gefunden habe. Wann arbeite ich? Mit wem arbeite ich? Wo arbeite ich? Die Virtualisierung schafft keine vorgefertigten Möglichkeiten, sondern Probleme, deren Lösung den Mitarbeitern übertragen ist. Diese müssen sich selbst organisieren. Das Unternehmen schafft sich jeden Tag neu. Eine solche Virtualisierung überführt die aktuellen Zustände wieder in eine problematische Form.¹⁹² Virtualisieren heißt daher Kräfte schaffen, die eine neue Existenz möglich machen.

¹⁹¹ Das Beispiel entnehme ich Pierre Levi, *Qu'est-ce que le virtuel?*, S.16.

¹⁹² Deleuze spricht von Gegen-Verwirklichung. Deleuze, *Logik des Sinns*, S. 189.

Die Fragen, welche die Philosophie stellt, haben diesen virtualisierenden Effekt. Sie sind daher nie Fragen, deren Antworten bereits in einem Möglichkeitshimmel existieren. Die Philosophie fragt nie: Ist es so oder so? Sie fragt nicht, ob eine Proposition wahr ist oder nicht. Die Frage „Ist die Philosophie elitär?“ ist beispielsweise nicht die Frage, ob die Wahrheitsbedingungen einer Proposition erfüllt sind, ob eine Möglichkeit wirklich der Fall ist. Vielmehr wird ein bestimmter Begriff des Elitismus vorgeschlagen. Was impliziert eigentlich Elitärsein? Die Implikation wird jedoch gemacht, sie ist eine Konstruktion. Man expliziert nicht einfach einen Begriff, sondern man stellt ihn her. Da eine Implikation immer eine Virtualität ist und keine Möglichkeit, kann man diese Konstruktion nicht als unwahr kritisieren, sondern nur als schlechte Problemstellung ablehnen. Man kann diesen Begriff nicht widerlegen, aber man kann versuchen, ihm zu widerstehen. Ein Begriff ist keine Proposition, sondern eine Kraft. Aktualisieren heißt, eine neue Wirklichkeit zu produzieren, die als Lösung eines Problems begriffen werden muss. Virtualisieren heißt umgekehrt, ein Problem schaffen, in dem man eine Lösung, ein Aktuelles wieder problematisiert. Beide Bewegungen gehören zusammen. Eine Aktualisierung virtueller Kräfte produziert wiederum neue virtuelle Kräfte. Trotzdem gibt es Prozesse, die eher Virtualisierungen sind als Aktualisierungen, je nachdem ob ein Ereignis viele neue Ereignisse ermöglicht oder eher eine Sackgasse ist. Nach Bergson sind die einzelnen Arten von Lebewesen Sackgassen. Der Lebensimpuls kommt in ihnen zum Stillstand. Nur im Menschen mit seiner Fähigkeit zum Denken schafft sich der Lebensimpuls ein unerschöpfliches Mittel, treibt sich die Virtualisierung auf die Spitze.¹⁹³

Um diese Kreisläufe zwischen dem Virtuellen und dem Aktuellen zu beschreiben, sprechen Deleuze/Guattari von Deterritorialisierung versus Reterritorialisierung.¹⁹⁴ Ein Territorium kann beispielsweise eine Wohnung sein. Eine Wohnung ist ein System von Gewohnheiten. Jeden morgen greife ich nach der Zahnpasta ohne hinzugucken. Ich laufe im Dunkel durch die Gänge ohne mich zu stoßen. Ein Raum wird eine Wohnung, wenn ich in ihm Gewohnheiten ausbilde.¹⁹⁵ Zieht nun eine zweite Person in meine Wohnung, passieren die schlimmsten Dinge. Der Griff ins Leere. Meine Wohnung deterritorialisiert sich. Je älter ein Mensch ist, desto weniger ist es ihm oft möglich, solche Deterritorialisierungen noch mitzumachen. Nichts darf sich mehr ändern, weil

¹⁹³ Deleuze, *Henri Bergson*, S.133f.

¹⁹⁴ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.239ff., S.698ff.

¹⁹⁵ In Polanskys *Der Mieter* wird eindrucksvoll beschrieben, was passiert, wenn es einem nicht gelingt einen Raum zu bewohnen. Horrorfilme spielen häufig mit dem Aufstand der alltäglichen Dinge, dem Einbruch des Unheimlichen ins Heim. Für die Philosophie hat Heidegger dieses Phänomen beschrieben. Siehe Heidegger, *Sein und Zeit*, S.188f.

die Kraft, neue Gewohnheiten auszubilden, nicht mehr gegeben ist. Das Ausbilden einer neuen Gewohnheit ist eine Reterritorialisierung. Ein und dasselbe Ereignis kann als eine Deterritorialisierung und eine Reterritorialisierung beschrieben werden. Der Virtualisierungsgrad einer Deterritorialisierung hängt davon ab, ob sie in ein Territorium führt, das noch mehr Deterritorialisierungen ermöglicht. Nach Bergson hat mit dem Menschen eine Aktualisierung stattgefunden, die in höchsten Maße neue Virtualitäten mit sich bringt. Das Virtuelle potenziert sich im Menschen. Durch den Menschen dringt immer mehr Neues in die Welt ein.

Bergsons und Quines Zeitbegriff

Indem Bergson das Wirkliche dem Möglichen vorausgehen lässt, ist es ihm möglich, den Ablauf der Zeit als Kreation, als Produktion von Neuem zu denken. Das Neue ist bei ihm weder eine Kombination ewiger Elemente noch eine bloße Aktualisierung einer ewigen Wesenheit. Weder Atomismus noch Substanzmetaphysik lässt Bergson zu. Bergsons Philosophie ist eine Prozessphilosophie. Prozesse sind nicht Veränderungen an einer mit sich identisch bleibenden Substanz, kein Wechsel von akzidentellen Eigenschaften. Ein Ereignis ist aber auch nicht ein Gegenstand, den man wie ein Ding in Raum und Zeit lokalisieren könnte. Ereignisse sind weder im Raum noch in der Zeit, da sie Übergänge sind. Sie sind nur dann als räumliche denkbar, wenn man die Zeit dem Raum angleicht. Die Zeit als vierte Dimension des Raumes aufzufassen, lässt zeitliche Abschnitte eines Gegenstandes wie räumliche Abschnitte wirken. Nach Bergson ist jedoch dies ein spezifisch wissenschaftlicher Zugang zur Welt. Die Wissenschaft versucht, Dinge vorauszusagen, sie muss deshalb von dem Prinzip ausgehen, dass die Zeit wie der Raum gegeben ist, d.h. der Ablauf der Zeit ist keinesfalls Kreation von etwas Neuem, sondern nur das Abspulen einer vollständig gegebenen Serie.

Exemplarisch findet sich eine solche Haltung bei Quine. Quine versucht Philosophie als Wissenschaft zu betreiben. Die Frage nach dem, was es gibt, die Grundfrage der Ontologie, beantwortet nach Quine die Wissenschaft, von der sich die Philosophie nicht mehr kategorial unterscheidet. Das Ideal der Wissenschaft wird dabei für Quine von der Physik verkörpert. Mit dieser behauptet Quine eine Metaphysik der Präsenz. Vergangenheit und Zukunft sind ebenso gegeben wie die Gegenwart. Ein Ereignis in der Zukunft ist so objektiv gegeben wie ein ferner Ort in der Gegenwart. Ich bin in Hamburg, trotzdem ist Berlin objektiv gegeben. Ich lebe 2002, aber 2003 ist ebenfalls objektiv gegeben, nur nicht für mich. Eine solche Verräumlichung der Zeit macht aus

ihr ein subjektives Phänomen. Was nichts anderes heißt, als die Objektivität der Zeit zu leugnen. Quine folgt hier der modernen Physik. Die grundlegenden physikalischen Theorien leugnen die Zeit. Interpretiert man diese Theorien als Darstellung der Welt, wie sie wirklich ist, ist die Welt zeitlos.¹⁹⁶ Diese Verräumlichung der Zeit geht einher mit einer Subjektivierung der Zeit, insofern Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nur noch einen indexikalischen Stellenwert haben. Etwas als Gegenwart zu bestimmen, gibt an, wo ich mich in einem vierdimensionalen Raum aufhalte. Physikalisten wie Quine sind nur konsequent, wenn sie den Begriff des Ereignisses mit dem des Gegenstandes gleichsetzen und den Begriff der Veränderung oder Bewegung ablehnen.¹⁹⁷ Statt Veränderungen einer Substanz, die über die Zeit hinweg mit sich identisch bleibt, haben wir nach Quine und Lewis einen vierdimensionalen Raum-Zeit-Wurm. Meine Haut gestern und mein Sonnenbrand heute markieren nicht eine Veränderung meines Körpers, sondern sind unterschiedliche Teile von mir, die zu unterschiedlichen Klassen gehören. Ich bin nicht identisch mit der Person, die ich gestern war, sondern meine Existenz zerfällt in zeitliche Scheiben. Eine Scheibe meiner Existenz hat gesunde Haut, eine andere Scheibe meiner Existenz hat Sonnenbrand. Die Welt besteht aus vierdimensionalen Objekten, die in einem vierdimensionalen Raum liegen. Objekte an verschiedenen Stellen können nicht identisch sein. „No entity without identity.”

Bergson lehnt diese Verräumlichung der Zeit zu einer vierten Dimension ab. Er will jedoch auch keinesfalls zu einer klassischen Substanz-Metaphysik zurück, wie sie bei Aristoteles formuliert ist. Aristoteles hatte Veränderungen immer an einen Träger verwiesen, der die Veränderung durchmacht, ohne sich selbst dabei zu ändern.¹⁹⁸ Dieselbe Person, die gestern blasse Haut hatte, hat heute Sonnenbrand. Es muss Träger der Veränderung geben, unveränderliche Gegenstände, welche die Substanz der Welt bilden. Diese Substanzen sind die unveränderlichen Formen oder Essenzen, in letzter Instanz Gott, der unbewegte Bewegter, der Bewegung und damit Veränderung allererst in die Welt bringt. Diese Substanzen, die das Wesen der Dinge ausmachen, sind Aristoteles' Version der platonischen Ideen. Obwohl Quine glühender Anti-Essentialist ist, hat er mit Aristoteles gemeinsam, dass beide letztlich eine Ontologie der Präsenz vertreten. Der eine setzt einen ewigen Träger der Veränderung, der

¹⁹⁶ Genz, *Wie die Zeit in die Welt kam*.

¹⁹⁷ Zum Eternalismus siehe Loux, *Metaphysics*, S.207ff, dem ich diese Darstellung von Quines und Lewis' Position entnehme.

¹⁹⁸ Heute fällt eine solche Position unter das Etikett des Perdurantismus, siehe Loux, S.207ff.

andere leugnet die Zeit schlichtweg. Bergson dagegen greift auf heraklitische Gedanken zurück. Heraklit hatte die Idee des Vorrangs des Seins vor dem Werden geleugnet. Das Werden braucht keinen unbeweglichen Träger. Damit ist er der erste Prozessphilosoph. Über die Stoiker, Leibniz, Nietzsche, Peirce, Bergson, James, Dewey, Whitehead und Deleuze zieht sich die Tradition der Prozessphilosophie. Bergson versucht zu zeigen, dass Ereignisse die fundamentalen ontologischen Entitäten sind. Dinge, ob konkrete oder abstrakte, sind nur Momentschnitte dieses Werdens. Damit dreht er die aristotelische Betrachtungsweise um. Die Metaphysik enthüllt eine bewegliche, sich verändernde Welt. Der Alltagsverstand sowie die Wissenschaft denken dagegen in Ding-Kategorien.¹⁹⁹ Den eingefrorenen Zuständen unter dem Schein des Aktuellen wieder ihre Bewegung zurückzuverleihen, ist nach Bergson die Aufgabe der Philosophie. Das Denken der Zeit, der Dauer ist die Intuition.

"...intuitiv denken heißt in der Dauer denken. Der Verstand geht gewöhnlich aus vom Unbewegten und rekonstruiert recht und schlecht die Bewegung durch nebeneinander gesetzte unbewegliche Punkte. Die Intuition geht von der Bewegung aus, setzt sie oder vielmehr erfasst sie als die Wirklichkeit selber und sieht in der Unbeweglichkeit nur eine Abstraktion, gleichsam eine Momentaufnahme unseres Geistes."²⁰⁰

Dispositionale Eigenschaften ohne substantielle Träger

Eigenschaften fehlt in Bergsons Ereignisphilosophie ihr substantieller Träger, das ausgedehnte, immer aktuelle Ding. Dieses wird von Substanzphilosophen mit wesentlichen Eigenschaften ausgestattet, die nicht dispositionale sind. Diese Eigenschaften gelten als primär. Sie sind nicht durch Relationierung aktualisiert, sondern kommen dem Ding kontextlos zu. Spricht man beispielsweise einem Stück Zucker Wasserlöslichkeit zu, so muss für den Eternalisten diese dispositionale Eigenschaft eine aktuelle Basis haben. Diese aktuelle Basis kann in der Mikrostruktur des Zuckers bestehen. Die dispositionale Eigenschaft sind letztlich reduzierbar auf diese aktuellen Eigenschaften. Jeder Veränderung eines Dinges muss eine solche aktuelle Basis zugrunde liegen. Es gibt essentielle, aktuelle Eigenschaften, die einem Ding primär zukommen. Dispositionale Eigenschaften sind immer sekundär diesen gegenüber. Letztlich ist alles in aktuellen Eigenschaften ausdrückbar, d.h. es gibt,

¹⁹⁹ Heidegger wird diese Bergson'schen Gedanken aufgreifen.

²⁰⁰ Bergson, "Einleitung (Zweiter Teil)", *Denken und schöpferisches Werden*, S. 46.

betrachtet man die letzten Bestandteile der Welt, so etwas wie Veränderungen gar nicht. Für einen allwissenden Geist liegt die ganze Welt ausgebreitet vor, der Zucker hat sich entweder aufgelöst oder nicht. Dispositionen, Möglichkeiten, Vergangenheit, Zukunft, all dies existiert für ihn nicht wirklich. Eine Möglichkeit, eine Disposition verdankt sich immer der Unwissenheit eines Beobachters. Fragen, Probleme, Indeterminiertheiten sind immer nur subjektiv. Die Welt enthält keinerlei Ungewissheit, keinerlei Unklarheiten, keinerlei Fragen. Bergson würde eine solche Position als Produkt-, statt Prozessdenken klassifizieren. Der Eternalist setzt eine Ready-Made-World. Alles ist bereits geschehen. Es gibt keinerlei wirkliche Bewegung in der Welt. Selbst wenn ein Possibilist wie Lewis mögliche Welten einführt, so sind diese ebenso ready-made wie die wirkliche Welt. Bergson lässt dies nicht zu. Eine Eigenschaft wie Ausdehnung ist für ihn genauso dispositional wie eine Farbeigenschaft. Auch die Eigenschaft der Ausdehnung muss aktualisiert werden. Bergson versucht die Aktualisierung der Ausdehnung als „Entspannung“ zu denken. Ein Problem ist virtuell, geistig, es hat keine räumliche Ausdehnung, weil es gespannt ist, wie eine unendlich zusammengedrückte Feder. Die Entspannung dieser Feder ist die Aktualisierung und damit Verkörperung der Feder, sie dehnt sich in Raum und Zeit aus. Mechanisierte Materie ist demnach der spannungsloseste Zustand des Geistes.²⁰¹

Wenn eine Prozessphilosophie den immer aktuellen Träger leugnet, ist sie gezwungen alle Eigenschaften als dispositional und relational zu setzen. Sie muss daher den Begriff einer reinen Disposition zulassen. Virtuelle Gegenstände sind diese reinen Dispositionen.²⁰² Es sind reine Kräfte, die keineswegs auf Dinge wirken, sondern sich als Dinge aktualisieren. Dispositionen werden nicht von Dingen getragen, sondern Dinge werden von ihren Dispositionen getragen. In jedem Ding ist so seine ganze Zukunft als auch Vergangenheit virtuell enthalten. Damit ist nicht mehr gemeint, als dass man ein Ding durch seine Ursachen und Wirkungen bestimmen muss. Ein einfaches Beispiel: Welche Bedeutung hat ein Wort? Dies hängt entscheidend von der vielfältigen Rezeption ab. Damit ändert sich auch die Bedeutung des Wortes. Der Interpret macht das Wort ebenso wie der Sprecher. Was für Worte gilt, gilt für jedes

²⁰¹ Bergson, *Materie und Gedächtnis*, S.175ff.

²⁰² Es wäre interessant, Bergson mit Gilbert Ryle zu vergleichen, der eine Dispositionstheorie des Geistes entworfen hat. Nach Ryle ist es falsch, Begriffe wie Überzeugung und Wunsch als materielle Dinge aufzufassen. Sie sind bloße Dispositionen und als solche nicht ausgedehnt. Auch das Planparadox und der Begriff des *Knowing How* bei Ryle verweisen auf Bergsons Kritik am Möglichkeitsdenken. Siehe Ryle, *Der Begriff des Geistes*.

Phänomen. Jedes Ding ist, was es kann. Ein Vermögensgrad.²⁰³ Es hat keinerlei intrinsische Eigenschaften, sondern alle Eigenschaften sind Dispositionen, die in bestimmten Kontexten aktualisiert werden. Aktuelle Eigenschaften sind also niemals primär, sondern bloß Eigenschaften, die in einem bestimmten Kontext aktualisiert werden. In einer solchen Denkweise geht der Unterschied zwischen primären und sekundären Eigenschaften unter. Die sekundären Eigenschaften waren Eigenschaften, die bloß im Kopf eines Subjekts aktualisiert werden (Empfindungen, Wahrnehmungen, Werte), während primäre Eigenschaften dort draußen, unabhängig von einem Subjekt, lokalisiert wurden. Erstere sollten auf letztere reduzierbar sein. Mit Bergson gibt es jedoch keine Reduktionsbasis mehr. Alles steht zur Disposition. Eigenschaften wie Ausdehnung müssen ebenso aktualisiert werden wie eine Farbeigenschaft. Schon Leibniz hatte diese Kontextualität von Raum und Zeit Newtons absoluten Raum- und Zeitbegriff entgegengesetzt. Raum und Zeit sind nicht denkbar, außer als Relationen zwischen Dingen. Die Existenz eines leeren Raumes ist damit ausgeschlossen. Ohne ausgedehnte Dinge gibt es keinen Raum. Diese Degradierung von primären Eigenschaften läuft auf die Absetzung eines physikalistischen Weltbildes hinaus. Der Physiker beschreibt ebenfalls nur dispositionale Eigenschaften. Die Dinge sind nicht in einem primären Sinn ausgedehnt und nur in einem sekundären, relationalen Sinn wertvoll, schmerzhaft oder interessant.²⁰⁴

Virtualität und Zeit

Wir hatten gesehen, dass die Zukunft für eine solche Prozessphilosophie prinzipiell nicht vorhersagbar ist, weil die Bewegung der Zeit eine schöpferische ist. Nicht bereits

²⁰³ Deleuze nennt diese Denkweise, ein Ding nicht durch eine Wesensform, sondern durch seine Kraft zu definieren, Manierismus und führt diese Position auf die Stoiker zurück. Ein Ding durch seine Kraft zu definieren, diese Position findet sich wieder bei den Empiristen, natürlich bei Spinoza und dann vor allem im Pragmatismus.

²⁰⁴ Richard Rorty erklärt im Anschluss an Peirce die Abschaffung des Unterschieds zwischen primären und sekundären Qualitäten, wie er sie Berkeley zuschreibt, als Gründungsstunde des Pragmatismus. Rorty, „Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art?“, in: Richard Rorty, *Eine Kultur ohne Zentrum*, S.41. Ich denke, Berkeley ist gerade ein falsches Beispiel. Denn bei Berkeley geht die Aufhebung der Differenz mit einer Subjektivierung einher, alles ist bloß im Kopf. Dewey oder James lehnen diesen Subjektivismus ab. Sie sind Leibniz und seinen Nachfolgern wie Bergson und Whitehead viel näher als Berkeley. Allgemein kann man den Pragmatismus als eine Philosophie bestimmen, die den Begriff des Wesens durch den der Kraft ersetzt. Der Pragmatismus ist also Teil des Manierismus, wie ihn Deleuze definiert. Siehe Fußnote 210.

gegebene Möglichkeiten werden realisiert, sondern virtuelle Kräfte aktualisieren sich in einem kreativen Prozess. Das Ganze ist nicht gegeben, sondern offen, eben weil es weder aktual oder möglich, sondern virtuell ist. Das Aktuelle und das Mögliche sind determiniert, das Virtuelle ist dagegen ein Prozess, eine kontinuierliche Variation. Das Virtuelle hat keinerlei Extension weder zeitliche noch räumliche, aber es ist die Aktualisierung einer Extension, sei es einer räumlichen oder einer zeitlichen. Jede Gegenwart enthält eine virtuelle Vergangenheit und Zukunft, die sie überhaupt erst als vergängliches Moment konstituiert. Sie ist ein Werden, ein Übergang von Vergangenheit in Zukunft. Die Vergangenheit ist das Gesamt ihrer Ursachen, die Zukunft das Gesamt ihrer Wirkungen.²⁰⁵ Ursachen und Wirkungen sind virtuell im Ereignis enthalten. Dieses Enthaltensein ist ein alogisches. Zwei Möglichkeiten können sich ausschließen, zwischen Virtualitäten gibt es jedoch keine negativen Beziehungen.

a sei eine Gegenwart, ag: das gestern von a, am: das morgen von a. b und c sind Zeitpunkte nach a, die wiederum eine eigene Vergangenheit oder Zukunft haben.

Wenn wir diese Zeitpunkte anordnen, erhalten wir:

t0	t1	t2	t3	t4
ag	a	am		
	bg	b	bm	
		cg	c	cm

(t2 markiert beispielsweise denselben Zeitpunkt wie am, b, cg)

Ein Eternalist liest am, b und cg als morgen von a, heute von b und gestern von c, die alle auf denselben Zeitpunkt verweisen. Was immer sich zum Zeitpunkt am abgespielt hat, muss sich auch zum Zeitpunkt b und cg abgespielt haben. Dieselbe Gegenwart kann nicht eine Eigenschaft haben und nicht haben.²⁰⁶ Wenn eine Person zum

²⁰⁵ Ursache und Wirkung sind dispositionale Begriffe, sie verweisen auf Virtualitäten. Ein strenger Physikalist muss deshalb die Rede von Ursachen und Wirkungen ablehnen. Für ihn ist die Rede von Ursache und Wirkung eine anthropomorphe oder animistische.

²⁰⁶ Hier liegt der Grund, warum der Eternalist die Zeit letztlich leugnen muss. Ein und dasselbe Ding kann nicht eine Eigenschaft haben und nicht haben. Ein Zeitpunkt ist einmal als morgen, einmal als gestern zu beschreiben. Beide Termini können jedoch nicht auf denselben Zeitpunkt zu treffen, weil sie sich wechselseitig ausschließen. McTaggart folgert daher die Unmöglichkeit der Zeit. Der Einwand, dass morgen und gestern indexikalische Termini sind und daher auf denselben Zeitpunkt zutreffen können, wenn man nur die Zeitpunkte der Prädikation differenziert, verschiebt nach McTaggart nur das Problem. Man bringt damit nur eine zweite Ebene ins Spiel, auf die wiederum sich ausschließende Prädikate zutreffen. Mit anderen Worten, die indexikalischen Termini lassen sich nicht durch nicht-indexikalische Termini ersetzen. McTaggart spricht von B-

Zeitpunkt b unschuldig ist, kann sie nicht zu Zeitpunkt cg schuldig werden. Sie kann nicht durch ein späteres Ereignis also c im Nachhinein, also zu cg, schuldig werden. Da b und cg denselben Zeitpunkt markieren, können diesem nicht zwei sich ausschließende Eigenschaften zukommen. Wir müssen sagen, dass die Person nie schuldig war oder immer schon schuldig war. Dieser Auffassung liegt die Intuition zugrunde, dass die Wahrheit einer Proposition auf ewig zukommt. Jeder Zeitpunkt hat eine Eigenschaft oder nicht. Entweder ein Ding hat eine Eigenschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt immer schon gehabt oder es wird sie nie haben. Eine Möglichkeit ist entweder in dieser Welt wirklich oder sie konnte sich in dieser Welt nie verwirklichen. Bergson lehnt die Ewigkeit der Wahrheit ab, er verzichtet darauf am, b und cg gleichzusetzen. Das Gestern von morgen ist nicht das Morgen von gestern. Der Bergsonianer Marcel Proust spielt mit diesem Phänomen in *A la recherche du temps perdu*. Der unglücklich Verliebte stellt sich eine Zukunft vor, in der er das Objekt seiner Begierde, das ihn verschmäht hat, mit Verachtung strafen kann, weil er seine Liebe überwunden hat. Er versteht nicht, dass sein Wunsch nach Rache in einer nicht-verliebten Gegenwart nicht mehr existieren wird. Die zukünftige Rache klebt an der noch verliebten Gegenwart und wird, ist die Liebe erst überwunden, ebenfalls überwunden sein.²⁰⁷ Das Morgen von heute wird nicht das Gestern von morgen sein. Wir müssen jedoch nicht Proust bemühen. Dasselbe Phänomen macht den Erfolg eines Selbsthilfe-Buches aus, mit dem man sich das Rauchen abgewöhnen kann.²⁰⁸ Dieses Buch schafft es mit sprachlichen Mitteln eine Zukunft zu vergegenwärtigen, die der Raucher als Raucher gerade nicht imaginieren kann. Statt sich das Aufgeben der Zigarette nach dem Essen oder zum Kaffee als einen Verzicht zu imaginieren, soll man sich vergegenwärtigen, dass man als Nicht-Raucher bei gleicher Gelegenheit niemals ein Verlangen verspürt hat. Selbst wenn der Raucher sich die Zukunft als Nichtraucher - also ab - vorstellt, stellt er sich gemeinhin eben nicht b oder cg vor. Obwohl am und b identisch scheinen, sind sie es nicht. Am ist noch von a aus betrachtet. Das Buch nun, vermittelt b oder cg, nicht nur soll man sich das Nichtraucher-Sein vorstellen, man soll es sich als Nichtraucher vorstellen. Das Buch gibt einem die Erinnerungen und Träume

und A-Reihen. Die erste Reihe wird durch starre Relationen wie "früher" oder "später" gebildet, die zweite durch indexikalische Termini wie "heute" oder "morgen". Die B-Reihe setzt nach McTaggart die A-Reihe voraus. Die A-Reihe ist aber inkonsistent. Unter der Prämisse, dass eine Eigenschaft definitiv einem Gegenstand zukommt oder nicht zukommt, kann es daher keine Zeit geben. Ich entnehme diese McTaggart-Darstellung einem interessanten Text, der McTaggarts Leugnung der Zeit mit der Zeittheorie der Zenphilosophie in Beziehung setzt. Siehe Vorenkamp: "B-Series Temporal Order in Dogen's Theory of Time", in: *Philosophy East and West*, S. 387-408.

²⁰⁷ Siehe Genette, *Die Erzählung*, S. 24.

²⁰⁸ Carr, *Endlich Nichtraucher*.

eines Nichtraucher zurück. Man wird Nichtraucher durch semantische Injektionen einer fremden Zukunft, die sich gerade dann erfüllt, wenn man sie für seine eigene hält.²⁰⁹

In diesem Zeitverständnis erhält jeder einzelne Moment seine Eigenschaften durch seine Position in einem sich ständig verändernden Geflecht. Jedes neue Ereignis kann zur einer Neubeschreibung der Vergangenheit führen, die dann neue Eigenschaften erhält. Dabei bildet jedes Ereignis eine Perspektive aus, die nicht mit den vergangenen wie zukünftigen Perspektiven zur Deckung gebracht werden muss.

Virtualität und Holismus

Wir hatten oben gesagt, dass Bergson einen Holismus vertritt, der jedoch entgegen dem Hegelschen oder dem Holismus des französischen Strukturalismus das Ganze als nicht gegeben nimmt. Jetzt können wir sagen, dass das Ganze deshalb nicht gegeben ist, weil es die Zeit selbst ist. Es ist kontinuierlicher Variation. Weil es ständige Bewegung ist, und alle seine Teile sich verändern, ist eine abschließende Bestimmung eines Teils nicht denkbar. Das Ganze ist nicht gegeben, d.h. es ist nicht aktual, sondern virtuell.

Die Welt kann daher nach Bergson nicht durch allgemeine Kausalgesetze bestimmt werden. Den Dingen liegt nicht eine Struktur zugrunde, die ihre Veränderung reguliert, ohne sich selbst zu verändern. Es gibt nichts Universales, kein Eines, das sich den Vielen entgegensetzt. So sind kausale Prozesse zunächst immer singulär. Das Allgemeine muss vom Singulären aus erklärt werden.²¹⁰ Allgemeine Gesetze entstehen

²⁰⁹ Ähnlich Borges Idee des Einbruchs der Fiktion in die Realität. Siehe "Tlön, Uqbar und Orbis Tertius", in: Borges, *Fiktionen*, S. 15. Auf diese Weise denkt Latour, wie wir im letzten Kapitel dieser Arbeit sehen werden, den Übergang von einem modernen zu einem a-modernen Selbstverständnis. Wir hören auf modern zu sein, indem wir begreifen, dass wir nie modern gewesen sind. Dieselbe Bewegung beschreibt Davidson in "Paradoxes of Irrationality", in: *Philosophical essays on Freud*, S.289ff. Dort spricht er von Selbstveränderungen, für die wir keine Gründe haben, die wir im Nachhinein aber als begründet beschreiben. Diese Prozesse sind so etwas wie unbegründete Begründer oder besser sich selbst begründende Prozesse. Sie schaffen ihre eigenen Bewertungskriterien.

²¹⁰ Peirce entwickelt eine Theorie der allgemeinen Gesetze als „habits“. Peirce, „Was ist ein Naturgesetz?“ in: *Naturordnung und Zeichenprozess*, S.292. Gesetze sind für Peirce nichts Fundamentales, sondern selbst zu erklären. Whitehead wird diese Theorie aufgreifen. Gesetze sind Abstraktionen. Das Konkrete kann aber niemals durch Abstraktionen erklärt werden. Ebenso Deleuze/Guattari: „Das erste Prinzip der

erst auf der Basis von Gewohnheiten. Gesetze haben eine nicht-gesetzesartige Genese.²¹¹ Fällt ein Ding unter ein Gesetz, wird seine Virtualität zu einer Potentialität reduziert. Das Ding geht in einen Gesetzeszusammenhang ein. Man denke an sprachliche Konventionen, die den Ausdruck einschränken, dafür aber verlässliche Dispositionen schaffen. Dinge werden berechenbar. Deleuze zitiert immer wieder Gabriel Tarde, einen französischen Soziologen und Zeitgenossen Bergsons, der ebenso wie Bergson am Collège de France tätig war und eine an Leibniz orientierte Soziologie entwickelt hat, jedoch dann von Durckheim verdrängt wurde. Der Streit zwischen Tarde und Durckheim betraf die Frage, ob die Postulierung von Totalitäten, etwa einer Gesellschaft, die mehr ist als ihre Mitglieder, irgendetwas erklärt. Tarde meinte, dass Durckheim sich etwas vorgibt, was man zunächst erklären müsste, nämlich die Ähnlichkeiten von Millionen von Menschen.²¹² Das Allgemeine ist immer ärmer als das, was es erklären soll. Die Gesellschaft ist viel weniger komplex als die Individuen, die sie bilden. Das Kleine ist immer komplexer als das Große, das Singuläre ist vielfältiger als das Allgemeine. Es gibt eine Kausalität unabhängig von Gesetzen. Ein Ereignis kann eine anderes verursachen, ohne dass beide unter ein allgemeines Kausalgesetz fallen. Eine solche Verursachung ist nicht determiniert, sondern kreativ. Anders als der klassische Holismus versucht Bergson nicht die Pluralität der Welt durch ein Ganzes zu bändigen, in dem jedes Ding als Teil seinen Platz findet. Ein solches Ganzes wäre geschlossen. Das offene Ganze Bergsons ist dagegen das Gegenteil eines Bandes zwischen den Dingen. Es bindet nicht, sondern entbindet. Es determiniert nicht, es normiert nicht, sondern es ist schöpferisch. Deleuze/Guattari werden von Fluchtlinien sprechen. Mit Bergson wird die Philosophie kein Begründungsunternehmen sein, sondern schöpferisch.

Philosophie ist, dass die Universalien nichts erklären, sondern selbst erklärt werden müssen.“ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S.11.

²¹¹ Für eine solche Position stellt sich daher nicht das Problem des Gesetzesregresses, nach dem jedes Naturgesetz wiederum durch ein anderes Gesetz erklärt werden muss.

²¹² Davidson ist heute Tarde sehr nahe, wenn er in Kontext der Bedeutungstheorie die These vertritt, dass die Postulierung von Konventionen, ja die Existenz einer Sprache überhaupt, das Pferd von seinem Schwanz her aufzäume. Gelingende Verständigung erklärt Konventionen und nicht umgekehrt. Siehe Davidson „Kommunikation und Konvention“, in: Wahrheit und Interpretation, S. 372ff. sowie Davidson, „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“, in: Picardi, Schulte(Hg.), *Die Wahrheit der Interpretation*, S.203ff. Siehe auch Jasper Liptow, *Verständigung ohne Sprache*, unv. Manuskript.

Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus

Einen Realisten muss dieses Denken abschrecken. Er macht den Versuch, die Welt als vollkommen bestimmt zu denken und alle Unbestimmtheit zu subjektivieren. Die Realität ist für ihn unabhängig von unserem Denken. Realisten machen daher eine starke Unterscheidung zwischen dem Epistemischen und dem Ontologischen. Dass wir etwas entdecken, heißt entweder, dass es die ganze Zeit über schon da war oder dass es subjektiv, eine bloße Projektion, lediglich im Kopf des Betrachters, nur eine sekundäre Eigenschaft ist. Zumindest die primären Eigenschaften, das Physikalische, war immer schon da, immer aktuell.

Die Abweichler von einer solchen Position berufen sich meist auf Kant. Kant, als Vater des subjektiven Konstruktivismus, sagt uns, dass das Ontologische im Sinne der Realisten niemals zu erfassen ist. Epistemische Bedingungen sind die Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens von Gegenständen. Erscheinungen sind alles, was wir erkennen können. Kant rettet die Einheit und Bestimmtheit der Welt, indem er diese Ideen deontologisiert. Mit subjektiven Mitteln versucht er die Objektivität der Erkenntnis zu begründen. So geben wir als transzendente Richter der empirischen Welt ihre Gesetze vor. Die Kategorie der Kausalität ist sozusagen eine formale Prozedur im kantischen Gerichtssaal. Aus Ontologie wird Erkenntnistheorie. Die Kant'sche Lösung hielt jedoch nicht lange. Die Historisierung der Erkenntnis, die Naturalisierung wie Kulturalisierung Kants führt in eine Pluralität von konstituierten Welten. Zu viele Gerichte, zu viele abweichende Urteile. Die Relativierung des kantischen „A priori“ durch die Biologie, Neurologie, Psychologie, Soziologie, die historischen Wissenschaften, die Ethnologie beginnt. Die Welt ist bloß vom Gehirn konstruiert oder bloß vom Unbewussten oder Ideologie einer sozialen Klasse oder Ausdruck einer historischen Epoche. Jede Einzelwissenschaft kann sich der Kant'schen Vorstellungen bedienen und ausrufen: „Ich bin das eigentliche transzendente Subjekt.“ „Wir sind die wahren Konstruktivisten.“ Je mehr es allerdings tun, umso unplausibler wird der ganze Konstruktivismus.

Die Bergson'sche Alternative besteht darin, den Gegensatz von epistemischer und ontologischer Denkweise, von ihm als Idealismus und Realismus bestimmt, zu hintergehen. Bergson wählt als Ausgangspunkt eine weder idealistisch noch realistisch zu denkende Basis. Die Realität wird von Bergson aus Bildern bestehend bestimmt. Sie ist Vorstellung, aber nicht unsere Vorstellung, sondern Vorstellung an sich. Bergson nimmt dem Konstruktivismus sein subjektives Element. Nicht unser Gehirn erzeugt Farben oder Töne, die wir dann in die Welt projizieren, sondern die Welt ist farbig und tönend und zwar genau dort, wo wir Farben und Töne wahrnehmen. Die

Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten wird abgelehnt, alles was angeblich bloß unsere Konstruktion ist, ist wirklich dort draußen. Allerdings ist dieses „Draußen“ ein Prozess. Es ist nicht immer schon da, „ready made“, sondern „always in the making“. Wie wir noch sehen werden, impliziert dies einen Perspektivismus, der die *eine* Welt des Realisten durch eine Pluralität von Welten ersetzt. Aus dem Universum des Realisten wird ein Multiversum. Ich werde diesen Punkt im sechsten Kapitel wieder aufnehmen. Im folgenden Kapitel werde ich den Anti-Repräsentationalismus des Bergsonianers Gilles Deleuze vorstellen. Der Bergson'sche Begriff des Bildes an sich, der Bilder weder als Bilder von Objekten noch als Bilder für Subjekte deutet, wird von Deleuze im Begriff des Trugbildes wieder aufgegriffen. Der Gedanke eines Universums aus Trugbildern, die keine Abbilder eines Urbilds sind, ist nach Deleuze Ausdruck einer Philosophie der Univozität, die jede Aufteilung des Seins in verschiedene ontologische Kategorien verwirft. Eine Philosophie der Repräsentation ist mit der Univozität des Seins nicht zu vereinbaren.

V. Deleuze über das Trugbild: Kreativität versus Rekognition

Das Trugbild ist nicht etwa ein Abbild, reißt vielmehr alle Abbilder nieder, indem es auch die Urbilder stürzt: Jeder Gedanke wird zur Aggression.

Gilles Deleuze

Die Aufhebung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität verlangt nach einer Ontologie der Univozität. Alles was existiert, muss dieselbe ontologische Würde haben. Es darf keine ontologischen Hierarchien mehr geben. Der Bergsonianer Gilles Deleuze hat den Gedanken der Univozität des Seins zu einer Kritik der Philosophie der Repräsentation ausgearbeitet. Anders als Richard Rorty in seiner Kritik an der Metapher vom „Spiegel der Natur“ vermeidet Deleuze jeden Flirt mit dem Sozialkonstruktivismus. Unter Rückgriff auf Spinozas Subjektkritik einerseits und die Tradition der Prozessphilosophie andererseits kehrt Deleuze zu den Wurzeln des Pragmatismus, wie er von Peirce, James und Dewey verstanden wurde, zurück.²¹³

Vorspiel mit Quine: Zweimal Wüste

Um in den Anti-Repräsentationalismus von Deleuze einzuführen, möchte ich ihn mit einem Philosophen vergleichen, der ihm vollkommen entgegengesetzt erscheint: Quine.

²¹³ Die folgende Deleuze-Darstellung verdankt viel dem Deleuze-Buch von Alain Badiou, dem wohl besten Text über Deleuze. Siehe Badiou, *The Clamor of Being*. Badiou stellt den Begriff der Univozität in den Mittelpunkt seiner Darstellung. Dies übernehme ich von ihm. Trotzdem denke ich, dass Badiou den Pragmatismus und Empirismus in Deleuzes Denken über Gebühr vernachlässigt. Badiou betont Deleuzes Monismus, schwächt aber seinen Pluralismus ab. Das Interessante an Deleuzes Position ist gerade die These, dass ein Denken, das von der Differenz ausgeht und jegliche notwendigen, d.h. internen Beziehungen zwischen den Dingen leugnet, mit der Univozität des Seins zusammenfällt. Pluralismus=Monismus, so die Zauberformel aus *Tausend Plateaus*, siehe Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.35.

Quine ist der größte Anti-Philosoph des 20. Jahrhunderts, dem Jahrhundert der Anti-Philosophie.²¹⁴ Deleuze dagegen ein durch und durch klassischer Philosoph, der von sich sagt:

„Mich hat die Überwindung der Metaphysik oder der Tod der Philosophie nie berührt, der Verzicht auf das Ganze, die Einheit, das Subjekt, ich habe nie ein Drama daraus gemacht.“²¹⁵

Quine und Deleuze, der Physiker und der Metaphysiker. Trotzdem gibt es einige unerwartete Gemeinsamkeiten. Beide teilen eine aristokratische Grundeinstellung: die Philosophie muss dem Mann auf der Straße nicht gerecht werden.²¹⁶ Beide verstehen Philosophie als Ontologie. Sie lehnen damit den kantischen Zugang zur Philosophie ab. Beide lehnen das Konzept einer ersten Philosophie ab. Philosophie ist keine Begründungswissenschaft. Ebenso lehnen beide Strawsons Konzept einer deskriptiven Metaphysik ab oder auch die Wittgenstein'sche Idee, dass philosophische Wörter auf ihren Alltagsgebrauch zurückgeführt werden müssten, wie es die Ordinary Language Philosophie versucht hat. Beide sind naturalistische Monisten und lieben Wüstenlandschaften. Beide sind Anti-Platonisten. Was trennt sie eigentlich? Quine hält Philosophie für eine Wissenschaft, Deleuze nicht. Quine glaubt, dass es kein Seiendes geben kann, das nicht über eine klare, raum-zeitlich individuierbare Identität verfügt, Deleuze deutet das Sein als Differenz. „No entity without difference“. Quine glaubt, dass alles Seiende raum-zeitlich lokalisierbare Gegenstände sind, diese Gegenstände sind starr. Sie verändern sich nicht, es sind ewige Gegenstände. Deleuze dagegen glaubt, dass es nur Ereignisse gibt, Schein ist dagegen das raum-zeitlich lokalisierbare Ding sowie die Ewigkeit, über die es verfügen soll. Quines Wüste ist körnig. Sie ist aus raum-zeitlich lokalisierbaren Dingen zusammengesetzt. Deleuzes Wüste ist faltig. Eine

²¹⁴ Quine ist definitiv Philosoph und doch vertritt er den Abbau aller Unterscheidungen, die der Philosophie im Verhältnis zur Wissenschaft eine Autonomie belassen könnten. Ob Wesen, Möglichkeiten, a priori Wissen, Bedeutung, Intentionalität oder Intensionen Quine versucht sämtliche ontologischen Dschungellandschaften zu verwüsten, er ist der Agent Orange der Philosophie. Wo Quine zugelangt hat, wächst kein philosophisches Gras mehr. Die Krone des größten Antimetaphysikers des 20. Jahrhunderts gebührt daher weder Wittgenstein oder Carnap noch Heidegger, Derrida oder Rorty, sondern Quine.

²¹⁵ Deleuze, „Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen.“, in: *Unterhandlungen*, S. 129.

²¹⁶ Wie oben bereits erwähnt ist "Um so schlimmer für den Mann auf der Straße" Quines Slogan. Quine glaubt nicht, dass man den Intuitionen des Common Sense Rechnung tragen muss. „Science knows best“ ist sein Motto. Deleuze widmet ein ganzes Kapitel dem langen Irrtum, die Philosophie würde dem gesunden Menschenverstand (bon sens) oder dem Gemein Sinn (sens commune) dienen. Siehe Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.169ff.

glatte Oberfläche faltet und entfaltet sich. Einzelne raum-zeitliche Dinge sind nur die Falten dieser Wüste. Quine unterscheidet ontologisch nicht zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Das Vergangene existiert im selben Sinne wie die Gegenwart. Deleuze postuliert dagegen mit Bergson die Gegenwart als Übergang des Virtuellen ins Aktuelle und umgekehrt. Die Gegenwart impliziert immer eine virtuelle Vergangenheit und Zukunft. Die Bezugnahme auf Vergangenes oder Zukünftiges ist daher immer die Bezugnahme auf etwas Virtuelles.

Quine und Deleuze stehen für zwei sehr unterschiedliche Versionen einer univoken Ontologie. Ihre Ähnlichkeiten ergeben sich aus demselben Sinn für Wüstenlandschaften, die Unterschiede durch eine vollkommen andere Vorstellung über die Eigenschaften dieser Wüste. Ein physikalistischer Monismus steht einem metaphysischen Monismus gegenüber.

Repräsentation und Differenz

Exister c'est différencier...

Gabriel Tarde

Nur was abweicht, existiert. Dies ist der Grundgedanke von Deleuzes Philosophie. Allerdings ist „Abweichung“ ein Begriff, der in die Irre führt. Denn er scheint zu implizieren, dass es zunächst ein Modell geben muss, damit etwas davon abweichen kann. Genau diesen Schluss zu bekämpfen, ist das Anliegen von *Differenz und Wiederholung*. Das Paradox, die Kontra-Intuition, lautet: Zunächst die Abweichung, dann das Modell. Nicht die gleichbleibende Identität, das, was subsistiert, sich erhält, ist ontologisch privilegiert, sondern umgekehrt die Differenz, der Prozess, verstanden als Veränderung ohne Träger, werden an erste Stelle gesetzt. "Gekrönte Anarchie".²¹⁷ Deleuzes Philosophie ist damit ein extremer Antikonservatismus. In *Differenz und Wiederholung* zeigt Deleuze, wie von Platon und Aristoteles bis zu Leibniz und Hegel der Gedanke der Repräsentation und damit der Vorrang des Identischen die Philosophie unter dem Joch der Transzendenz gehalten hat. Identität, Ähnlichkeit, Begriff und Urteil sind die Grundbegriffe der repräsentationalistischen Philosophie. Nach ihr besteht die Welt aus Dingen, die Eigenschaften haben. Dinge ähneln einander, weil sie universelle Eigenschaften exemplifizieren. Urteilen heißt, einem Ding eine Eigenschaft zuzusprechen, es einen Typ exemplifizieren zu lassen, es auf seinen

²¹⁷ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 61.

Begriff zu bringen. Repräsentieren heißt, ein Modell aufzurichten, ein Muster hochzuhalten, dem die Dinge entsprechen oder entsprechen sollen. Das einzelne Ding kann immer nur als Exempel eines allgemeinen Typs von der Repräsentation erfasst werden. Nur das, was den Dingen gemein ist, lässt sich repräsentieren.

Damit schafft sich die Repräsentation eine Welt nach ihrem Bilde. Die Differenz kann für sie nur negativ, als Abweichung von einem Modell gedacht werden. Damit entgeht ihr die ungebundene Differenz.

"Der Repräsentant sagt: "Alle Welt anerkennt, dass...", aber es gibt stets eine nichtrepräsentierbare Singularität, die nicht anerkennt, eben weil sie nicht alle Welt oder das Universale ist. "Alle Welt" anerkennt das Universale, da sie ja selbst das Universale ist, das Singuläre aber erkennt es nicht an, das tiefe sinnliche Bewusstsein nämlich, das jedoch dessen Unkosten tragen soll. Das Unglück beim Sprechen besteht nicht im Sprechen, sondern darin, für die anderen zu sprechen oder etwas zu repräsentieren." ²¹⁸

Das einzelne Ding in seiner Singularität ist nicht repräsentierbar. Hegel macht sich am Anfang der Phänomenologie über den Empirismus lustig, der eine unmittelbare Erkenntnis postuliert.²¹⁹ Das Einzelne ist immer nur durch Vermittlung eines Allgemeinen erkennbar. Die Differenz zwischen zwei Aktualisierungen desselben Typus kann daher nur unbegrifflich und nicht repräsentierbar sein. Nur Raum und Zeit trennt zwei Exempel desselben Begriffs. Hier und nicht dort, jetzt und nicht später, mehr kann die empirische Erkenntnis nicht stammeln. Alle Bestimmung kommt erst durch den Begriff. Hier wird die Differenz zur begrifflichen Differenz, zum Unterschied oder Gegensatz. Ein Begriff wird immer durch Ausschließungsverhältnisse und hierarchische Implikationsverhältnisse bestimmt. Er steht in internen Relationen zu anderen Begriffen. Der Begriff des Menschen impliziert den des Tieres und schließt den des nicht-rationalen Tieres aus. Reine Differenzen dagegen sind ungebunden. Ihre Beziehungen sind immer extern. Ihre Begegnung ist kontingent. Man kann ihr Zusammentreffen nicht vorhersagen, da sie nicht unter Gesetze fallen, die immer nur für das Allgemeine gelten. Sie sind so überraschend wie die Begegnung einer Nähmaschine mit einem Regenschirm auf einem Operationstisch.²²⁰

²¹⁸ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.78.

²¹⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S.82ff.

²²⁰ Heute müsste man sagen: die Begegnung einer Maus mit einem menschlichen Ohr in einem Laboratorium.

Deleuzes Philosophie ist eine Ereignisphilosophie. Deleuze übernimmt Bergsons Zeitbegriff. Wie Bergson denkt er die Zeit als virtuell. Ein virtuelles Ereignis ist ebenso real wie ein aktuelles Objekt, es hat jedoch keinerlei Extension. Virtuelle Ereignisse sind nicht ausgedehnt, sondern Grenzen zwischen ausgedehnten Dingen.²²¹ Grenzen müssen dabei als körperlos gedacht werden. Sie sind nicht Teil der Dinge. Solange jemand noch nicht tot ist, ist er noch lebendig. Sobald er tot ist, lebt er nicht mehr. Der Zeitpunkt des Todes, das Sterben hat keine Ausdehnung. Es ist ein körperloser Schnitt zwischen zwei zeitlich ausgedehnten Abschnitten. "Sterben" ist das Ereignis einer Grenzziehung. Als unkörperliche Entitäten sind Grenzen, und damit das ganze Thema der Individuation, das Thema der Metaphysik par excellence.²²² Ein Ding kommt in die Welt, indem sich eine Grenze durch das Sein zieht. Das Sein faltet sich. Eine Faltung ist das Ereignis einer Grenzziehung, einer Differenzierung. Das Sein teilt sich in unterschiedliche Körper. Körper sind im Raum, sie sind ausgedehnt und Aktualitäten. Jede Aktualität muss jedoch als eine Aktualisierung, jeder Körper als Produkt eines Prozesses gedacht werden. Während bei Quine alle Gegenstände, vergangene wie gegenwärtige, über eine Extension verfügen, die Vergangenheit also ebenso körperlich ist wie die Gegenwart, enthält bei Deleuze das Virtuelle alle Zeiten simultan. Alle Zeiten sind real. Wie Quine lehnt Deleuze den Aktualismus ab, nachdem nur die Gegenwart über Realität verfügt und Vergangenheit und Zukunft nur im Kopf sind. Anders als bei Quine verfügen bei Deleuze Vergangenheit und Zukunft nicht über eine Ausdehnung. Sie haben eine rein mentale Existenz, sie sind virtuell. Diese virtuelle Welt hat keine Ausdehnung, ihre Elemente werden nicht raum-zeitlich individuiert, sondern durch

²²¹ Der Ausdruck „Grenze“ ist vielleicht schlecht gewählt, denn Deleuze versucht gerade die Differenz von jeglicher Negation zu lösen. Als Grenze erscheint die Differenz erst nach ihrer Aktualisierung. Als virtuelle impliziert sie keinerlei Negativität. Deshalb kann Deleuze mit Meinong die unmöglichen Objekte zulassen. Das Mögliche und das Wirkliche unterliegen dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, das Virtuelle nicht. Niemand kann Mensch und Tier, Mann und Frau *sein*, nicht einmal die Möglichkeit ist gegeben. Ein Mensch kann jedoch Tier *werden*, ein Mann kann Frau *werden*.

²²² Deleuzes gesamte Arbeit durchzieht der Begriff der Linie und der Oberfläche. Zur Oberfläche siehe Deleuze, *Logik des Sinns*, S.19ff, zur Linie Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.50, Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.283, Deleuze/Parnet, *Dialoge*, S.135ff. Linie wie Oberfläche sind Grenzen. Eine Linie ist die Grenze zwischen zwei Oberflächen, eine Oberfläche die Grenze zwischen zwei Körpern. Die Formel n-1, immer eine Dimension weniger, wie man sie in *Tausend Plateaus* (S.41) findet, meint das Denken in Grenzbegriffen. Dabei darf man sich die Grenze nicht als etwas von dem Begrenzten getrenntes vorstellen. Deleuze vermeidet eine Dualität zwischen Sein und Grenze, indem er die Grenzziehung als Faltung des Seins denkt. Ein und dasselbe Ding ist sowohl Grenze als auch die Materie, in die sich die Grenze einschreibt.

verschiedene Intensitätsstufen.²²³ Sie lässt sich daher nicht in Regionen aufteilen, sie unterwirft sich keinen Eigenschaften oder auch nur Klassen. In ihr gibt es keine ontologischen Kategorien oder Hierarchien. Diese Welt drückt sich in einer transkategorialen Sprache, einer Sprache des Univoken aus.

Univozität und Metapher

Virtualisieren haben wir mit Bergson als die Intuition der Zeit definiert, das Wiederflüssigmachen von einmal gegebenen Antworten. Man versucht, die Dinge von ihren Grenzen her zu denken. Grenzen, die sie ebenso sehr konstituieren wie aufheben. Virtualisieren heißt also nicht, das Existierende zu begründen, sondern zu entgründen. Oder besser, eine Begründung ist immer auch eine Entgründung. Jeder Grund ist ein kontingenter Grund, ein Abgrund. Die Dinge werden wieder problematisiert, in Frage gestellt. Die Probleme sind aber nicht als in bloße Frageform umgeschriebene Propositionen zu betrachten. Denkt man sich die Frage nach dem Modell der Antwort, verfehlt man die Ebene, auf der sich die Fragen erst bilden. Oscar Wilde wurde gefragt, ob er gesündigt hätte. Dies ist nicht einer meiner Begriffe, war seine Antwort.²²⁴ Ebenso die Feministen Wittig auf die Frage, ob sie eine Vagina habe. Nein, ihre Antwort.²²⁵ Solche Antworten weisen die von der Frage angebotenen Möglichkeiten zurück. Sie stellen den Sinn einer Frage in Zweifel. Den Sinn einer Frage in Zweifel zu ziehen, heißt die Frage zu problematisieren, etwas ganz anderes als die Möglichkeit, nach der gefragt wurde, zu bejahen oder zu verneinen. Dazu muss die Frage bewusst nicht verstanden werden. Der Philosoph weist deshalb sowohl Common Sense als auch Wissenschaft zurück. Er wird Idiot, er ist immer ein Laie, ein Amateur, inkompetent. Schlechte Laune und böser Wille sind die Grundtugenden des Philosophen.²²⁶ Ein hartnäckiger Wille, das Selbstverständliche nicht zu verstehen. Der

²²³ Ein einfaches Beispiel für intensive Individuierungen sind die Quartett-Spiele der Kinder. Ein Auto wird durch seine Höchstgeschwindigkeit, Beschleunigung und so weiter individuiert. Nicht seine Lage in der Raum-Zeit, sondern seine Fähigkeiten machen es unterscheidbar. Ein anderes Kinder-Beispiel wäre das Spiel Topfschlagen. Der Ort des Topfes wird über Intensitäten angegeben. Kalt, warm, wärmer, heiß, ganz heiß... Das Tasten nach erogenen Zonen wäre ein Erwachsenenspiel, das mittels intensiver Individuierungen verfährt.

²²⁴ Brandom, *Making it explicit*, S.126.

²²⁵ Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S.226.

²²⁶ So Foucault in seiner Rezension zu *Differenz und Wiederholung*. Foucault, „Theatrum philosophicum“, in: Foucault/Deleuze: *Der Faden ist gerissen*, S. 50.

Philosoph muss begriffsstutzig, schlecht gelaunt, und contra-intuitiv, böswillig, sein. Der Nonsens ist daher der ständige Begleiter der Philosophie. Der Philosoph operiert immer an der Grenze zwischen dem, was gar keinen Sinn hat, dem Nicht-Sinn und dem, was man allzu schnell versteht, dem Klischee, der Gewohnheit. Die Grenze selbst jedoch ist der Übergang des einen ins andere.

Richard Rorty bestimmt die Metapher als ein solches Mittelglied zwischen Sinn und Nicht-Sinn.²²⁷ Jeder neue Gedanke beginnt nach Rorty als Verstoß gegen die Regeln der Sprache. Er ist nicht buchstäblich zu nehmen, sondern hat nur eine "übertragene" Bedeutung. Ein solcher Verstoß ist keinesfalls ein einfacher falscher Satz. Der Satz ist vielmehr paradox, unsinnig oder allzu offensichtlich falsch oder wahr.²²⁸ Ein Satz, der deutlich macht, dass er nicht in der konventionellen Bedeutung genommen werden will. Mit Davidson lehnt es Rorty jedoch ab, den Bedeutungsbegriff so weit auszudehnen, dass er neben wörtlicher auch metaphorische Bedeutung umfasst. Metaphern sind für Rorty bloße Geräusche. Auf eine Metapher kann man nur kausal reagieren. Sie ist nicht Teil eines Rechtfertigungsvokabulars. Rorty verwendet hier wieder den Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kausalität, Sprache und bloßer Natur, den er von Sellars übernimmt. Streng genommen kann es für Rorty keine Metaphern geben, sondern nur Geräusche oder eben buchstäblich zu nehmende Wörter. Damit versucht Rorty, eine rationale Bewertung der metaphorischen Neubeschreibung unmöglich zu machen. Es gibt keine Kriterien, die man an eine Metapher anlegen kann. Sobald man Gründe für eine Metapher geben kann, stirbt die Metapher und wird zu einem buchstäblich zu nehmenden Wort. Tote Metaphern sind für Rorty keine Metaphern mehr. Ein metaphorischer Satz kann niemals wahr oder falsch, begründet oder unbegründet sein, sondern nur in einem rein kausalen Sinn durchschlagen oder nicht. „Man kann ihn nur schlucken oder ausspucken.“²²⁹

Auch Deleuze versteht den sinnverletzenden Satz, das Paradox, als eine Gewalt:

„Jedesmal, wenn man einen konkreten und gefährlichen Gedanken ersinnt, weiß man wohl, daß er nicht von einer expliziten Entscheidung oder Methode abhängt,

²²⁷ Rorty, "Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on metaphor", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 61, 1987, S. 283-96.

²²⁸ Verstöße gegen analytisch wahre Sätze haben einen solchen Unsinnseffekt. Im Gegensatz zu einem synthetisch wahren Satz sind analytische Sätze wahr in allen möglichen Welten, in denen die Entitäten, über die sie sprechen, existieren. Gegen einen solchen Satz zu verstoßen, heißt die Grenzen des Möglichen zu verschieben.

²²⁹ Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S.45.

sondern von einer Gewalt, der wir begegnen, an der wir uns brechen, die uns gegen unseren Willen bis zu den Essenzen führt.“²³⁰

Anders als Rorty lehnt er es jedoch ab, den Sinn als einen bloßen Kausalprozess zu definieren, dessen Erklärung man den Wissenschaften überlassen kann. Rorty hält das Entstehen eines neuen Vokabulars für etwas, das Kulturwissenschaftler oder Neurologen erklären könnten. Deleuze hält den Sinn für ein Ereignis, das Neues in die Welt bringt und weder über Gründe noch über Ursachen in der Vergangenheit erklärt werden kann. Daher ist der Gegensatz zwischen Kausalerklärung und rationaler Begründung, der Gegensatz von Überzeugen und Überreden, Rechtfertigung und bloßer Verursachung, auf den Sinn nicht anwendbar.²³¹ Der Sinn ist ein Prozess, der seine eigenen Kriterien der Gültigkeit wie auch seine eigenen Ursachen hervorbringt, er ist weder nach vorgängigen Normen zu beurteilen noch mit Hilfe mechanistischer Kausalgesetze vorherzusagen.²³² Was Bergson über die schöpferischen Prozesse sagt, dass sie nicht als einem Modell folgend entstanden sein können, das sagt Deleuze über den Sinn, dass er nicht unter die Begriffe wahr und falsch fallen kann, da diese immer eine bereits etablierte Bedeutung voraussetzen. Wie Rorty wendet sich auch Deleuze gegen den Begriff der Metapher in aller Schärfe. Er reserviert den Begriff der Metapher jedoch für eine Metaphernauffassung, die im Gegensatz zu Rortys Metaphernkonzept einen ontologischen Dualismus impliziert. Der Begriff der Metapher setzt immer zwei Seinsbereiche voraus, von denen nur einer die zugesprochene Eigenschaft buchstäblich besitzt. Die Metapher ist an die Voraussetzung einer kategorialen Ontologie gebunden. Überträgt man Begriffe der einen Kategorie auf die Gegenstände einer anderen Kategorie, entsteht eine Metapher. Metaphern sind nach dieser Auffassung Kategorienfehler. Eine Metapher ist daher nicht einfach ein falscher Satz oder ein unvertrautes Geräusch, sondern ein sinnloser Satz. Sinnvoll sind Sätze

²³⁰ Deleuze, *Proust und die Zeichen*, S. 82.

²³¹ Ganz ähnlich jedoch auch Rorty in: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S.90f. Dort erklärt Rorty, dass die Rede von Ursachen versus Gründen nur innerhalb eines Vokabulars sinnvoll ist. Rorty gerät jedoch in einen Widerspruch, wenn er zum einen die Unterscheidung zwischen Gründen und Ursachen vokabularrelativ macht, zum anderen dieselbe Unterscheidung verwendet, um aus einer Außenperspektive den Wechsel zwischen Vokabularen als bloß verursacht zu beschreiben. Ganz abgesehen davon, dass Rorty, wenn er von der Verursachung eines Vokabulars redet, genau denselben Fehlern begeht, den Sellars den Empiristen vorwirft, wenn diese von der Verursachung von Ideen sprechen. Siehe Kapitel 1 dieser Arbeit.

²³² Rorty drückt sich häufig so aus, als ob er glaubte, dass ein neuer Gedanke psychoanalytisch oder mit Hilfe von Neurowissenschaften „mechanisch“ erklärt werden kann. Solche Redeweisen sind jedoch krude Reduktionismen, die Rorty kaum ernsthaft verteidigen kann. Siehe Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S.43.

die bestimmte Eigenschaften nur einer bestimmten Kategorie von Dingen zusprechen. Ein Satz wie "Gerhard Schröder ist 2 Meter lang" ist falsch, aber sinnvoll, ein Satz wie "Der Gedanke ist 2 Meter lang" ist nicht einmal falsch, weil er sinnlos ist. Gedanken können keine Länge haben. Ausgedehnte Dinge und geistige Dinge bilden zwei sich ausschließende ontologische Kategorien, deren Übertretung einen sinnlosen Satz erzeugt. Anders als Rortys Metaphernkonzept gesteht diese Auffassung der Metapher eine „metaphorische“ Bedeutung, vielleicht sogar einen Erkenntniswert zu. Auch hört nach dieser Konzeption eine Metapher dadurch, dass sie in den Sprachgebrauch aufgenommen wird, nicht auf eine Metapher zu sein. Eine tote Metapher bleibt eine Metapher, da Kategorienfehler notwendig falsche Sätze sind. Die Metapher kann daher auch nur eine Art „Als ob“-Erkenntnis verschaffen. Buchstäblich ist die Metapher falsch, aber als Analogie liefert sie Einsichten. Den Metaphernbegriff abzulehnen, heißt für Deleuze diese kategoriale Ontologie und den Begriff der analogen Erkenntnis abzulehnen und stattdessen eine univoke Ontologie zu vertreten. Geist und Natur sind identisch. Das Sein wird univok von allem Seienden ausgesagt. Eine Immanenzphilosophie hat die Aufgabe, eine univoke Sprache zu entwickeln. Sie muss daher das Denken in ontologischen Kategorien ablehnen und kann daher nicht in Metaphern sprechen. Während Rorty die Metapher als sprachliche Neuerung bestimmt, die streng genommen keine Bedeutung hat, weshalb Rorty das Konzept der metaphorischen Bedeutung ablehnt, lehnt Deleuze die Metapher wegen ihrer kategorialen Implikationen ab. Die Metapher steht nicht für das Neue, sondern für den Versuch unvergleichbare Dinge zu vergleichen, die Differenz der Identität unterzuordnen.

Univozität und Kategorien

Indem Rorty behauptet, dass Metaphern Geräusche sind, die Gedanken verursachen, wirft er das Problem der kausalen Verknüpfung von Natur und Geist auf. Kausalverhältnisse zwischen Geist und Körper, ein Geist bewegt einen Körper oder ein Körper wirkt auf einen Geist ein, führen in das Problem, wie es möglich sein soll, dass eine nicht-ausgedehnte Entität eine ausgedehnte bewirken kann und umgekehrt. Dies ist das Problem aller Dualisten, das Descartes mit einer magischen Kausalität in der Zirbeldrüse zu lösen versucht. Sind Geist und Körper jedoch identisch, dann träfen alle Eigenschaften des Geistes auf dasselbe zu, auf das auch körperliche Eigenschaften zutreffen. Ein Kausalverhältnis würde zwar auch weiterhin nicht zwischen Geist und Körper bestehen, aber dies wäre jetzt nicht mehr mysteriös, denn zwischen ein und

demselben kann es keine Kausalität geben.²³³ Für eine kategoriale Sicht des Seins kann es jedoch keine Identität zwischen Geist und Körper geben, denn was einer Kategorie angehört, kann nicht auch einer anderen angehören. Kategorien sind exklusiv. Ein monokategoriales System, eine Kategorie, die Körper und Geist als Arten ein und desselben enthält, ist durch die Logik des aristotelischen Klassifikationssystems ausgeschlossen.²³⁴ Es kann keine oberste Kategorie geben, weil die Eigenschaften, die spezifischen Differenzen, mit denen man Arten einer Gattung unterscheidet (die Rationalität als spezifische Differenz der Art Mensch in der Gattung Tier) selber ein Seiendes sind. Wäre das Sein eine oberste Gattung, dann könnten die spezifischen Differenzen des Seins nicht selbst sein, weil sich die Gattung von der spezifischen Differenz nicht präzisieren lässt. Man kann vom Menschen sagen, dass er ein Tier ist und dass er über Rationalität verfügt, aber man kann nicht von der Rationalität sagen, dass sie ein Mensch ist. Wäre das Sein eine oberste Gattung, dürften man von den spezifischen Differenzen, die es in Arten unterteilen, nicht sagen, dass sie sind. Das Sein muss deshalb für die obersten Gattungen, die Kategorien, analog ausgesagt werden. Akzidenzien sind in einem anderen Sinne als Substanzen. Zwischen ihnen besteht zudem noch eine Hierarchie. Akzidenzien sind nur in einem sekundären Sinne seiend, nur insofern sie *in* Substanzen sind. Der Körper, das Akzidentelle, Veränderliche und der Geist, die ewige Form, teilen nicht dieselbe Kategorie des Seins, sondern das Sein kommt dem Körper nur analog zum Geist zu, insofern er dem Geist entspricht, den ewigen Formen. Deleuze zeigt, dass der Begriff des Urteils auf dieser analogen Konzeption des Seins beruht.²³⁵ Etwas muss Modell sein, dem ein anderes zu entsprechen hat, in dessen Namen es beurteilt wird. Modell und Kopie stehen dabei auf verschiedenen Seinsebenen. Das Modell ist in einem buchstäblichen Sinne, während die Kopie nur als zweite, analoge ist. Das Modell für die Kopie zu nehmen ist ein Kategorienfehler, eine Metapher, mit Wittgenstein könnte man sagen, ein grammatisch, nicht ein empirisch falscher Satz. Etwa wenn man sagt, das Urmeter in Paris sei nur einen halben Meter lang, oder die Druckvorlagen der Staatsbanken seien gefälscht. Das Modell stimmt notwendig mit sich überein. Die Kopie dagegen ist nur insofern als Kopie existent, wie sie mit dem Modell

²³³ Rorty möchte natürlich eine solche monistische Position vertreten. Er macht sich nur nicht klar, dass ein solcher Monismus mit dem Dualismus von Sein und Sollen, Fakten und Normen, wie er ihn von Sellars übernimmt, nicht zu vereinbaren ist. Siehe den Exkurs zu Spinoza.

²³⁴ Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, S. 57.

²³⁵ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.51ff.

übereinstimmt. Was gar keinem Modell ähnelt, ist schlicht nicht existent, es ist ein bloßes Trugbild, ein Phantasma.

Ein transkategoriales Vokabular arbeitet ohne die Begriffe von Modell und Kopie. Es verteilt das Sein univok. Es muss dem Satz „Die Druckvorlagen der Staatsbanken sind gefälscht“ einen nicht metaphorischen Sinn geben. Die Gegner der Univozität des Seins müssen dagegen die Metaphorizität eines transkategorialen Vokabulars behaupten, das Modell darf für sie niemals auf dieselbe Weise wie die Kopie behandelt werden. Man kann jeden einzelnen Geldschein in seiner Echtheit anzweifeln, aber niemals die Autorität der Staatsbanken. Das Sein analog zu deuten, ist nach Deleuze ein theologisches Denken, man erschafft etwas Transzendentes, ein heiliges, sakrales Element. Eine transkategoriale Sprache, eine Sprache der Univozität zu entwickeln, heißt demnach die Dinge zu profanisieren, sie von jedem Bezug auf eine Norm zu lösen. In *Tausend Plateaus* sprechen Deleuze/Guattari vom Konsistenzplan, um den Gegenstand der Philosophie zu bezeichnen. Von diesem heißt es:

„Wenn man (...) die Konsistenzebene betrachtet, dann bemerkt man, dass sich auf ihr die disparatesten Dinge und Zeichen bewegen: ein semiotisches Fragment liegt neben einer chemischen Interaktion, ein Elektron stößt mit einer Sprache zusammen, ein schwarzes Loch fängt eine genetische Botschaft ein, eine Kristallisation erzeugt eine Leidenschaft, Wespe und Orchidee durchziehen einen Brief... Dabei gibt es kein „wie“, es ist nicht „wie ein Elektron“, „wie eine Interaktion“ etc. Die Konsistenzebene ist die Abschaffung aller Metaphern; alles, was besteht, ist real.“²³⁶

Das Leben ist nur eine tote Metapher

Ein Beispiel für diese Problematik ist der Streit um Zuschreibung von "echter" Intentionalität. Die Biologie ist eine Kandidatin für eine Sprache, die sich zwischen eine mechanistische Physik und dem Vokabular, in dem wir selbstbewusste Subjekte beschreiben, stellt. Wie ich am Beispiel Dennetts oder Leibniz' erläutert habe, kann der Dualismus von Bewusstsein und Materie überbrückt werden, wenn man bereit ist, ein intentionales Vokabular auf nicht sprachbegabte, nicht selbstbewusste Gegenstände anzuwenden. Dennett spricht von „frei schwebenden Gründen“, um die Entwicklung von Lebewesen in intentionaler Begrifflichkeit darzustellen.²³⁷ Damit ist ausgedrückt,

²³⁶ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 98.

²³⁷ Dennett, *Ellenbogenfreiheit*, S.38.

dass die Dinge die Gründe, die sie in die Existenz bringen, nicht kennen müssen. Anders als bei Handlungen bewusster Subjekte, welche die Gründe aus denen sie handeln kennen, kennen Lebewesen diese nicht.

Ein ganzer Chor von Philosophen antwortet ihm, dass Dennetts Intentionalität bloß „als ob“, nur metaphorisch zu nehmen ist. Diese Auffassung findet sich an prominenter Stelle bei Kant in der Kritik der Urteilskraft. Hier wendet Kant sich gegen die Vorstellung von Zwecken ohne Zwecksetzer. Zwecke ohne Zwecksetzer meint dabei nicht anderes als Intentionalität ohne Bewusstsein.²³⁸ Zwecke in der Natur, Leben als sich selbsterzeugendes Phänomen ist für Kant nur im Modus des "Als ob", als Metapher, als Analogie zuzulassen. Diese Metapher hat Erkenntniswert, bleibt aber immer eine Metapher.²³⁹ Das gesamte Vokabular der Biologie ist metaphorisch. Leben ist nur eine tote Metapher. Hier liegt der Grund für eine gemeinsame Abhandlung über Ästhetik und Biologie in einem einzigen Buch. Gegen Kant wird von naturalistischen Szientisten, der rechten Hand der Wissenschaft, behauptet, dass seit Darwin die Biologie auf „teleologische“ Begrifflichkeit verzichten könne. Die Biologie sei vollständig mechanisierbar und nur aus Zeitgründen oder zu pädagogischen Zwecken verwende sie Begriffe wie Leben, Anpassung, „egoistische“ Gene etc. Wenn Philosophen wie Dennett Recht haben, die Biologie als Technik zu verstehen, deren Grundbegriffe Zwecke und Ziele implizieren, dann kann diese Position jedoch nicht mehr aufrechterhalten werden. Eine begriffliche Reduktion des biologischen Vokabulars auf ein rein physikalisches ist dann ausgeschlossen. Es bleibt dann bei Kant. Die Biologie ist auf das Hineinlesen geistiger Phänomene in die Natur angewiesen. Sie kann ihr Vokabular aber nicht wörtlich nehmen, sie ist eine metaphorische Disziplin, der Ästhetik verwandt. Selbst Dennett zögert seiner Rede von intentionalen Systemen, die volle ontologische Würde zu geben. Anders als Dennett zögern Kantianer jedoch nicht aus szientistischen Gründen, sondern weil sie die Vorstellung von Zwecken ohne Zwecksetzer nicht akzeptieren wollen. Ihr Denken steht letztlich in der Tradition einer Philosophie der Transzendenz, die den Geist der Natur gegenüberstellt. Gott schafft die Natur, aber er ist nicht identisch mit dem, was er schafft. Gott steht außerhalb seiner Schöpfung, er ist ein transzendenter Gott. Was er schafft, ist zweckmäßig nur in

²³⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Siehe die Kritik der teleologischen Urteilskraft.

²³⁹ Gert Keil vertritt heute eine solche Position. Siehe Keil, *Kritik des Naturalismus*. Keil versucht dort zu zeigen, dass sich die Naturalisierung des Geistes einer anthropomorphen Metaphorik verdankt. Man liest den Geist in die Natur hinein, um ihn dann auf die so aufgeladene Natur zu reduzieren. Mit Kant glaubt Keil nicht an eine Mechanisierung der Biologie, er geht sogar so weit den Kausalitätsbegriff oder den Begriff der Bewegung als „intentional“ geladen zu denken. Die Biologie arbeitet mit toten Metaphern. Tote Metaphern bleiben für Keil aber Metaphern und damit Kategorienfehler.

Bezug auf einen vorhergehenden Plan, eine ursprüngliche Intention. Das Bild eines intentional Handelnden ist dieser göttlichen Transzendenz abgucken.

In der Geschichte der Philosophie gibt es wohl keinen Philosophen, der diese theologische Auffassung des Verhältnisses von Geist und Natur so vehement kritisiert hat, wie Spinoza. Der Anti-Subjektivismus ist also nicht etwa eine „postmoderne“ Erfindung, wie uns einige kurzatmige Kommentatoren weismachen wollen. Deleuzes Subjektkritik ist nichts anderes als eine Reaktualisierung Spinozas.²⁴⁰ Nach Spinoza darf weder Gott noch der Mensch als ein nach Zwecken handelndes Wesen verstanden werden. Gott bringt die Welt ebenso wenig hervor, wie ein Geist auf einen Körper einwirken kann. Gott und die Welt sind vielmehr identisch. Gott bringt sich selbst hervor, indem er die Welt hervorbringt. Spinozas Gott ist der Welt immanent. Und auch jeder endliche Geist ist der Welt immanent.²⁴¹

Sowohl eine Konzeption von Theorie als Abbild der Natur als auch von Praxis als Verwirklichung eines idealen Modells ist daher für Deleuze im Anschluss an Spinoza die Folgen einer analogen Konzeption des Seins. Stets wird der Geist oder die Natur zum Modell erhoben, dem sein Gegenüber zu entsprechen hat. Repräsentation als Spiegel der Natur entspricht der idealistischen Idee des Handelns als Verwirklichung eines Plans. Repräsentationen und Intentionen haften damit das Merkmal der Negativität an. Es kann immer auch schief gehen. Der Gegensatz von logischer und kausaler Verknüpfung, von Sollen und Sein, ist auf dieser Negativität begründet. Intentionen haben Erfüllungsbedingungen, die sie verfehlen können: ein Plan scheitert. Repräsentationen haben Wahrheitsbedingungen, die nicht erfüllt sein können: eine Überzeugung ist falsch. Intentionen und Repräsentationen implizieren also den Begriff von Modell und Kopie, den Gegensatz von Norm und Genormtem.

Der Normativismus der Repräsentation

Eine Bestätigung dafür, dass der Begriff der Repräsentation mit dem der Norm einhergeht, bietet heute die Theorie der Repräsentation von Robert Brandom. Brandom macht darauf aufmerksam, dass für das Merkmal der Objektivität ein Moment

²⁴⁰ Deleuze hat ein Buch über Spinoza geschrieben, in dem er vor allem den Gedanken der Immanenz herausarbeitet. Siehe Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*.

²⁴¹ Siehe den Appendix zu Spinoza.

der Transzendenz gebraucht wird. Eine Aussage wahr zu nennen, ist nach Brandom nichts anderes als die Affirmation eines sprachlichen Folgerungsverhaltens. Aussagen sind Folgerungen, Übergänge. Eine korrekte Folgerung ist dabei nicht eine, die de facto gefolgert wird, sondern eine Folgerung, die gefolgert werden sollte. Ein falscher Satz ist einer, der nicht aus seinen Prämissen folgt, obwohl er de facto gefolgert wird. Jemand folgert einen Satz, obwohl er ihn nicht folgern sollte.²⁴² Er tut etwas Falsches, weil er die objektiven, d.h. die normativen Implikationen des Satzes, den er gebraucht, überschreitet. Sagen, dass es regnet, obwohl es nicht regnet, impliziert, dass der Satz, den man äußert, die Bedeutung hat, es regnet. Er hat eine bestimmte inferentielle Rolle, auch wenn der Sprecher dieser nicht gerecht wird, sozusagen aus der Rolle fällt. Nur so kann man auf einen Fehler festgenagelt werden. Wenn sich die Bedeutung des Satzes immer den faktischen Folgerungsverhältnissen anschmiegen würde, gäbe es keinen Irrtum. Der Spalt zwischen Sollen und Sein begründet die Möglichkeit des Fehlers und ist essentiell mit dem Begriff der Repräsentation und der Intention verbunden. Logisch drückt sich dies in der Intensionalität von Sätzen aus, mit denen man Überzeugungen und Absichten zuschreibt. Das Phänomen der Intensionalität verweist auf eine Perspektive, von der aus die Welt beschrieben wird. Die Nichtsubstituierbarkeit von Termini in intensionalen Kontexten wird von Robert Brandom daher in der sozialen Perspektivität von Ich und Du fundiert.²⁴³ Diese Perspektiven sind jedoch miteinander verzahnt. Sie teilen alle einen Wahrheitsbegriff, der die verschiedenen Perspektiven auf die Vorstellung von einer Welt, einer Wahrheit rezentriert. In Auseinandersetzung mit Rorty wird deutlich, dass Brandom keinesfalls einen Perspektivismus, wie ihn James oder Nietzsche in Radikalisierung von Leibniz entwickelt haben, vertreten will. Die Perspektiven laufen in einem nicht-perspektivischen Gehalt zusammen. Rorty sagt deutlich, dass er die Rede vom nicht-perspektivischen Gehalt ablehnt.

„Brandom thinks that „thought and talk give us a perspectival grip on a nonperspective world.” For Nietzsche, Dewey and Goodman there are perspectives all the way down, but for Brandom there seems to be something more.”²⁴⁴

²⁴² Brandom, *Making it explicit*, S.3ff.

²⁴³ Brandom, *Making it explicit*, S.495ff.

²⁴⁴ Rorty, “Robert Brandom on Social Practices and Representations”, in: *Truth and Progress*, S. 131. Zum Perspektivismus siehe auch das Kapitel VI dieser Arbeit.

Brandom ist jedoch zuzugestehen, dass der Begriff der Objektivität die Konvergenz der Perspektiven benötigt. Wie wir anhand von Kants transzendentaler Konstitution von Erfahrung gesehen haben, kann Gegenstandserkenntnis nicht ohne ein Subjekt und nach Wittgenstein nicht ohne den Begriff des Anderen gedacht werden. Identität von Gegenständen und die Fähigkeit der Rekognition bedürfen der Vermittlung von Perspektiven über die Zeit und über Personen hinweg. Die Frage ist vielmehr, welchen Stellenwert die Fähigkeit der Rekognition im Denken einnimmt. Ist Denken primär Wiedererkennen? Es ist alles andere als klar, ob die Fähigkeit der Rekognition auf alle Denkprozesse ausgedehnt werden kann. Rekognition ist jedoch die einzige Denkbewegung, die Brandom in seinem Buch zu erklären versucht. Wie wir schon anhand von Rortys Unterscheidung zwischen "wahr in einem Vokabular" und "die Wahrheit eines Vokabulars selbst" gesehen hatten, ist es möglich, dass es Denkbewegungen gibt, die sich nicht in den Begriffen deuten lassen, die man verwendet, um bereits etablierte Begriffe zu beschreiben. Brandoms Bild des Diskurses arbeitet mit der Idee von normativen Implikationen. Woher kommen diese Implikationen? Wer bestimmt den Inhalt eines Begriffs? Die Idee, dass Begriffe vorgegeben sind und von uns nur expliziert werden, ist die alte platonische Idee. Der Pragmatismus lehnt diese Vorstellung ab. Ein weiterer Grund, Brandom nicht unter die Pragmatisten zu zählen.

Der lange Irrtum

Deleuze widmet in seinem Buch "Differenz und Wiederholung", das den Untertitel "Making it implicit" tragen könnte, ein ganzes Kapitel dem "langen Irrtum", das Denken als Organ des Wiedererkennens zu konzipieren.²⁴⁵ Das Wiedererkennen ist eher die schwächste Form des Denkens.²⁴⁶ Die Logik, als Disziplin zur Erforschung der wahrheitserhaltenden Schlüsse, ist nichts anderes als eine Rekognition des Wahren.

²⁴⁵ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.169ff.

²⁴⁶ Es ist für das Verständnis von Deleuzes Philosophie wichtig zu begreifen, dass Deleuze keineswegs die Existenz dessen leugnet, was er kritisiert. Es geht nicht darum zu leugnen, dass es Rekognitionen oder Repräsentationen oder Modelle und Kopien oder das Handeln nach einem Plan gibt. All diese Dinge existieren und haben ihren Stellenwert. Selbst Gott ist eine Realität. Es gibt Transzendentes. Deleuze Philosophie behauptet nicht, dass ein anderes Denken falsch wiedergibt, was es selbst richtig darstellt. Eine solche Vorstellung gehört ins Denken der Repräsentation. Philosophie leugnet nichts, sondern sie bekämpft. Deleuze greift häufig Nietzsches Idee des Philosophen als Arzt auf. Ein Arzt leugnet nicht, dass es Krebs gibt, er bekämpft ihn. Ebenso bekämpft die Philosophie die Transzendenz.

Das Denken mit Hilfe der Logik verstehen zu wollen, führt daher vollkommen in die Irre. Deleuze lehnt damit die gesamte an Frege orientierte Philosophie ab. Ihr Fehler ist es, die schwächste Form des Denkens zum Modell des Denkens zu erheben. Alle Kreativität des Denkens soll als ein Wiedererkennen konzeptualisiert werden.²⁴⁷

„Von allen – selbst endlichen – Bewegungen des Denkens ist die Form der Rekognition gewiss diejenige, die am wenigsten weit reicht, die armseligste und kindischste. Zu allen Zeiten war die Philosophie jener Gefahr ausgesetzt: das Denken an so uninteressanten Vorfällen zu messen wie demjenigen, „Guten Tag, Theodoros“ zu sagen, wenn Theaitetes vorbeigeht; das klassische Bild des Denkens war nicht gegen diese Abenteuer gefeit, die mit der Rekognition des Wahren zusammenhängen. Mit Mühe wird man glauben, dass die Probleme des Denkens – in der Wissenschaft ebenso wie in der Philosophie – von derartigen Fällen betroffen sind: Ein Problem als gedankliche Schöpfung hat nichts mit einem Abfragen zu tun, das nur eine aufgeschobene Proposition ist, der blutleere Doppelgänger einer affirmativen Proposition, die der Frage als Antwort dienen soll („wer ist der Autor von *Waverly?*“, „ist Scott der Autor von *Waverly?*“). Die Logik wird stets von sich selbst besiegt, das heißt von der Bedeutungslosigkeit

²⁴⁷ Ein anderes verfehltes Projekt wäre nach Deleuze der Versuch eine an Tarski orientierte Bedeutungstheorie für natürliche Sprachen aufzustellen, wie es Davidson unternimmt. Siehe Davidson, „Bedeutungstheorien und lernbare Sprachen“, *Wahrheit und Interpretation*, S.23ff. Ein solches Projekt geht von dem Problem aus, wie es uns gelingt auf Basis eines endlichen Vokabulars und endlicher Regeln unendlich viele Sätze zu verstehen. Diese Problembeschreibung impliziert einen Platonismus des Unendlichen. Unendlich viele Sätze sind auf ein endliches Vokabular und endlich viele Regeln zurückzuführen. Bedeutungstheorien aufzustellen heißt dann ein Modell zu entwickeln, das dieser Fähigkeit entspricht. Die Fähigkeit ist eine der Wiedererkennung. Ich höre einen Satz, den ich noch nie gehört habe und bin in der Lage ihn auf Basiselemente und Grundregeln zurückzuführen. Die Beherrschung dieser Regeln und Basiswörter würde die Kompetenz des Sprechers ausmachen, sein Sprechen erklären. Die Unterscheidung in Sprache und Sprechen, Kompetenz und Performanz ist für Deleuze jedoch Ausdruck einer Philosophie der Transzendenz. Sie errichtet ein Modell und denkt die Aktualisierung eines solchen Modells als Kopie. Ich spreche und verstehe, weil ich über ideale Muster verfüge, die mein Sprechen und Verstehen leiten. Davidson hat jedoch noch eine andere, anti-platonistische Seite. Siehe Davidson: „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“, in: Picardi, Eva; Schulte, Joachim (Hg.): *Die Wahrheit der Interpretation*, S. 203-227. In diesem zutiefst anti-platonistischen Aufsatz zeigt Davidson, dass er keinesfalls glaubt, dass jeder Interpret eine Bedeutungstheorie mit sich herumträgt, die es ihm erlaubt jeden noch nie gehörten Satz zu verstehen. Vielmehr muss man sich Sprechen und Verstehen als einen kreativen Prozess denken, der als Erstellung solcher Theorien modelliert werden kann. Für die Erstellung von Bedeutungstheorien gibt es jedoch keine allgemeinen Regeln. Es stellt sich nun allerdings die Frage, warum man überhaupt eine Tarski-Theorie auch nur als Übergangstheorie braucht? Wenn wir Übergangstheorien erzeugen können, um noch nie gehörte Wörter zu verstehen, warum müssen es dann Theorien sein, die auf unendliche Fälle anwendbar sind?

der Fälle, von denen sie sich nährt. (...) Man könnte sagen: weniger ein Schach- oder Sprachspiel als ein Spiel für ein Fernsehquiz.“²⁴⁸

Der „lange Irrtum“, dass Denken auf sein Rekognitionsvermögen zu reduzieren, beginnt nach Deleuze mit Platon und hat eine politische Funktion. Deleuze deutet den Platonismus als Ursprung einer Philosophie des Urteils, einer Philosophie als Begründungsunternehmen.²⁴⁹ Platon erfindet die Urbilder, damit sie ihm ermöglichen zwischen Abbildern und Trugbildern zu unterscheiden. Das Abbild ähnelt dem Urbild. Diese Ähnlichkeit, sein repräsentativer Wert, macht aus dem Abbild ein gut begründetes Phänomen. Das Urbild begründet das Abbild. Der Platonismus ist der Versuch in einer demokratischen Gesellschaft, in der jeder auf alles Anspruch erheben kann, eine legitime Selektion zu ermöglichen. Unter verschiedenen Bewerbern, Kandidaten, wird derjenige ausgewählt, der über die Qualitäten verfügt, die dem Urbild am nächsten kommen. Ein einfaches Beispiel, das aus einer Fernsehshow sein könnte: verschiedene Frauen erheben den Anspruch eine gute Mutter zu sein. Um die berechtigten Ansprüche auszusondern, muss man über die Idee der Mutter in ihrer Reinheit verfügen. Jede, in der Erscheinungswelt existierende Mutter ist auch eine Tochter, vielleicht eine Schwester, nur die Idee der Mutter ist einzig und allein Mutter. Sie drückt das Muttersein und sonst nichts aus. Indem der Philosoph diese Idee schaut, verfügt er über ein Maß, Muster oder Modell, um die beste Mutter auszuwählen. Ein gutes Abbild der Mutter, ein legitimer Geltungsanspruch konstituiert sich durch die Ähnlichkeit mit dem Urbild. Das Trugbild steht für den falschen Bewerber, der grundlos Anspruch erhebt und dessen Ähnlichkeit ein bloßer Schein ist. Da jede in der Erscheinungswelt existierende Mutter Eigenschaften hat, die für ihr Muttersein bloß akzidentiell sind, kann es dazu kommen, dass man eine solch akzidentelle Eigenschaft als Indikator für eine gute Mutter nimmt. Ein solcher Anspruch ist für Platon schlecht begründet, er gründet in einer bloß sinnlichen Ähnlichkeit. Alle Mütter waren vielleicht zufällig auch gute Köchinnen, trotzdem ist diese Eigenschaft eine unwesentliche. Die guten Köchinnen sind falsche Bewerberinnen, die aufgrund eines Trugschlusses, eines unbegründeten Schlusses ihren Anspruch erheben. Sie sind Trugbilder. Sie verleiten zu einem Fehlschluss. Man bemerkt sofort, was es bedeuten würde, das Urbild abzuschaffen. Ohne Urbild wäre zwischen Abbild und Trugbild nicht mehr zu unterscheiden.

²⁴⁸ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, S. 62f.

²⁴⁹ Deleuze, "Platon und das Trugbild", in: *Logik des Sinns*, S.311ff.

Denken ohne Urbilder

Die Alternative, entweder mit Urbildern, Gründen, Identitäten zu denken oder gar nicht zu denken, ist jedoch nach Deleuze abzulehnen. „No entity without identity“, diesem Slogan Quines stimmt Deleuze nicht zu. Die Welt besteht nicht aus Dingen, sondern Ereignissen. Ereignisse sind nicht mit sich selbst identisch, sondern sie differieren von sich. Die Rede von reinen Differenzen, die nicht Differenzen zwischen unabhängig existierenden Dingen sind, führt wieder auf den Begriff der Grenze. Eine Grenze differenziert zwei Gebiete. Ohne eine Grenzlinie gäbe es diese Gebiete gar nicht. Grenzen sind konstitutiv für Dinge, ohne selbst Dinge zu sein. Die Grenze hat keine Ausdehnung, sie existiert nicht im Raum oder einer verräumlichten Zeit. Sie ist virtuell. Ein reines Differential. Sie ist selbst kein Ding und doch ist sie für das Erscheinen von Dingen konstitutiv. Die Dinge erscheinen und dauern durch das Aufrechterhalten ihrer Grenzen. Die Grenzen sind nun nicht etwa Formen, die einem an sich formlosen Material aufgedrückt werden. Dieser Dualismus von Form und Materie findet sich im Hylemorphismus des Aristoteles. Eine Substanz wird von Aristoteles als eine geformte Materie gedacht. Reine Materie ist ein formloses Potential. Die Materie Holz ist im Verhältnis zur Substanz Tisch formlos. Erst die Form des Tisches macht aus der Materie Holz einen Fall der Substanz Tisch. Die Form schneidet aus der Materie eine bestimmte Figur und aktualisiert damit eine Möglichkeit, die in der Materie enthalten war. Diesen Hylemorphismus lehnt Deleuze jedoch ebenso ab wie Platons Ideenlehre.²⁵⁰ Die Materie differenziert sich selbst. Sie faltet und entfaltet sich. Für diese Differenzierungen gibt es keine vorgegebene Form, kein Urbild, weder im platonischen Sinne noch im aristotelischen. Individuierung wird nicht als Begrenzung eines Möglichen anhand eines Modells, sondern als Differenzierung eines Virtuellen gedacht. Die Auswahl der Mutter, das Herausarbeiten einer Figur oder die Entwicklung einer Pflanze wird von Platon und Aristoteles als die Angleichung an ein legitimes Modell (Urbild oder Form, arche oder telos) begriffen. Lehnt man das Modell-Denken ab, so ist die Aktualisierung ein schöpferischer Prozess, der nicht ein bereits bestehendes Modell kopiert.

Damit ändert sich auch der Begriff der Wiederholung. Die Wiederholung als Kopie bleibt an das Begriffspaar von „type“ und „token“ gebunden. „Tokens“ unterscheiden sich nur durch Ort und Zeit. Wenn man Ort und Zeit nicht als Begriffe fasst, muss man sagen, dass Wiederholungen als Kopien, Wiederholungen des Selben, begriffslose

²⁵⁰ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.564ff.

Wiederholungen sind.²⁵¹ Der Begriff als Allgemeines ist nicht in der Lage, das Singuläre auszudrücken. Die Wiederholung bleibt begriffslos. Ebenso bleibt die Differenz dem Begriff untergeordnet. Gibt man nun aber das Denken in Abhängigkeit von „types“ auf und postuliert man eine reine Differenz, kann man die Wiederholung als eine begriffliche denken. Sie ist nicht länger die begrifflose Differenz zwischen zwei „tokens“ eines Begriffs, eine Wiederholung des Selben, eine nackte Wiederholung, sondern eine differenzierende Wiederholung.²⁵² Nicht ein Ding wird wiederholt, sondern eine Differenz. Eine Differenz ist immer singulär. Sie ist nicht die Instantiierung eines „types“, sondern eine Neuschöpfung. In der Zeit instantiieren sich nicht mehr ewige Formen, sondern die Zeit ist der Prozess der Differenzierung, das Werden der Differenzen. Wir erkennen Differenzen und nicht Identitäten. Dieses Erkennen ist kein Wiedererkennen. Denn was sich ereignet, ist immer singulär, entspricht keinem bereits etablierten Modell. Kein platonischer Bewerber kann Anspruch auf Ähnlichkeit mit einem Modell erheben. Alle sind Fälscher, Betrüger, die jedoch niemals überführt werden können. Das Trugbild wird befreit. Der philosophische Schluss ist ein Trugschluss, weil er auf keinem Modell basiert, jedes Modell, jede Identität als Mystifikation entlarvt. Ein Schluss ist deshalb nie in den Prämissen bereits impliziert, sondern immer ein kreativer Schluss. Statt eines Urteils, das immer nur sagt, ob ein Ding seinem Modell gerecht wird, haben wir die Kreation neuer Gedanken. Wie William James es mit einer Wendung sagt, die den Grundgedanken von *Differenz und Wiederholung* vorwegnimmt: "Das Selbe kehrt nicht zurück, außer um das Andere zu bringen."²⁵³

²⁵¹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.30f.

²⁵² Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S.358f.

²⁵³ James, "Das Problem der Neuheit", in: *Prozess, Gefühl und Raum-Zeit*, S.207.

Exkurs: Kapitalismus und Philosophie

Die Philosophie hat bis vor kurzem kaum auf der *Höhe des Kapitals* zu denken vermocht, da sie bis ins Innerste ihrer selbst, den vergeblichen Sehnsüchten nach dem Heiligen, dem Spuk der Präsenz, der dunklen Macht der Dichtung und dem Zweifel über ihre Legitimität Raum ließ.

Alain Badiou

Fluchtlinien

Deleuze/Guattari entwickeln eine Philosophie, die mit jeder Form von Transzendenz, die immer einer religiösen Denkweise angehört, zu brechen versucht. Philosophie ist für sie kein Begründungsunternehmen, sondern das genaue Gegenteil.²⁵⁴ Der Philosoph entwirft eine Immanenzebene, auf der alle Dinge in ihrer Singularität einzuzeichnen sind, ohne dass ein Ding für ein anderes als Grund, Legitimation oder Modell fungiert. Nichts diese Ebene Transzendierende darf der Philosoph zulassen, will er nicht aufhören, Philosophie zu betreiben. Diese Ebene ist virtuell. Philosophie nach Deleuze/Guattari hat nicht das Wirkliche und auch nicht das Mögliche, sondern das Virtuelle zum Gegenstand. Jede Tätigkeit, die zum Ziel hat, das Wirkliche zu virtualisieren ist Philosophie. Die Philosophie kann, wie Wissenschaft oder Kunst, jedes Thema aufgreifen. Ein Thema wie der Tod kann sowohl Gegenstand der Wissenschaft oder Kunst oder der Philosophie sein. Jede dieser drei Disziplinen wird das Thema jedoch anders behandeln. So entnimmt die Philosophie einem Thema einen Gegenstand, welcher der Wissenschaft nicht zugänglich ist.²⁵⁵ Die Wissenschaft konstruiert eine Referenzebene, auf der sie Gegenstände identifizieren und als dieselben wiedererkennen kann, sie ist ebenso kreativ wie die Philosophie, aber ihre Kreativität gilt der Gewinnung von Prognose- und Kontrollvermögen. Sie ist deshalb auf

²⁵⁴ Eine solche Konzeption von Philosophie findet sich bereits am Ende von John Deweys *Die Suche nach Gewissheit* beschrieben, S. 310ff.

²⁵⁵ Die Kunst teilt mit der Philosophie die Virtualität ihres Gegenstandes, allerdings kümmert sie sich um die virtuellen Wahrnehmungen und Affekte, während die Philosophie virtuelle Ideen produziert.

Regularitäten angewiesen, sie wandelt Virtualitäten in Potentiale um, entdeckt Konstanten, vor deren Hintergrund die Dinge auf geregelte Weise variieren.²⁵⁶ Die Philosophie dagegen erschafft Begriffe, indem sie unter der Bedingung einer radikalen Immanenz denkt. Auf dieser Ebene sind Denken und Sein eins. Hier gibt es nicht mehr Repräsentationen und Repräsentiertes, Abbild und Urbild, sondern nur noch Trugbilder. Ein transzendentes Denken urteilt über die Welt und impliziert damit eine Hierarchie zwischen Denken und Sein. Diese Hierarchie kann in beide Richtungen gehen. Determiniert das Sein das Denken, haben wir es mit Erkenntnis zu tun, determiniert das Denken das Sein, haben wir es mit Normen oder Handlungsmaximen zu tun. Philosophie erschafft dagegen ihren Gegenstand durch das Denken. Zwischen Denken und Sein gibt es keinerlei Hierarchie mehr (weder Idealismus noch Materialismus). Das Denken bildet weder ein Modell, wie die Welt zu sein hat, noch steht die Welt als Modell, welches das Denken zu kopieren (repräsentieren) hätte. Es ist weder normativ noch deskriptiv, sondern konstruktiv, schöpferisch.

Der Dualismus von Denken und Sein wird von Deleuze/Guattari mit dem religiösen Denken identifiziert. Dieses Denken tritt immer dann auf, wenn Teile des Seins einen transzendenten Status erhalten. Transzendentes Denken wählt Elemente des Seins als höher stehend aus, es hierarchisiert. Deleuze spricht von einem Bildstopp.²⁵⁷ Ein Bild wird herausgegriffen und zum Modell erhoben. Immanentes Denken wählt dagegen die Elemente, die sich der Hierarchie entziehen. Es konstruiert Fluchtlinien. Transzendente und immanente Philosophie sind also beide der Selektion verpflichtet. Während jedoch erstere das Sein beurteilt im Namen eines transzendenten Ideals, und sei es vom Menschen selbst errichtet, selektiert das immanente Denken, indem es die Elemente auswählt, die sich am stärksten jeder Wiederholung, jeder Unterwerfung unter ein Modell entziehen, deren schöpferisches Potential am größten ist. Diese sind Fluchtlinien oder Deterritorialisierungsbewegungen. Die Philosophie ist daher das Gegenteil eines Begründungsunternehmens, weil sie nicht begründet ohne zu entgründen. Den Grund als Modell, nach dem eine Selektion legitimiert werden kann,

²⁵⁶ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S.178ff.

²⁵⁷ Deleuze nimmt damit eine interessante Position in dem Streit zwischen Ikonoklasten und Ikonophilen ein. Seine Kritik des Bildes ist keine, die sich aus einem Bilderverbot begründet. Der Ikonoklast kritisiert das Bild als eine Verweltlichung des Transzendenten, der Materialisierung und damit Herabminderung des Geistes. Noch der von Pädagogen dem Lesen gegenüber dem Fernsehen gegebene Vorrang zeugt von diesem Denken. Deleuze kritisiert nicht das Bild, sondern den Bildstopp. Das Urbild, das Modell entsteht, wenn man aus dem Fluss der Bilder ein Bild heraushebt und zum Modell für alle anderen erhebt. Erst dann werden die Trugbilder zu Abbildern. Während der Ikonoklast kritisiert, dass man die Abbilder für das Urbild nimmt, befreit Deleuze sie von der Last des Urbilds. Seine Kritik des Abbildes ist also eine extreme Ikonophilie.

stellt sie eine Selektion entgegen, die das auswählt, was sich dem Modell entzieht. Begründungsphilosophien versuchen immer als Ersatz für Religion zu fungieren. Religiöses Denken produziert Modelle, die einen heiligen, unantastbaren Status besitzen. Diese Modelle haben eine magische Bindungskraft, wie Jürgen Habermas im Anschluss an Durckheim aufgezeigt hat.²⁵⁸ Anders als Deleuze/Guattari glauben Philosophen und Gesellschaftstheoretiker wie Durckheim, Habermas und Bourdieu, dass man in der Moderne einen Ersatz für die religiöse Bindungskraft finden muss. Die Transzendenz soll mit weltlichen, immanenten Mitteln wieder aufgerichtet werden. Habermas ganze Modernekonzeption ist beherrscht von dem Problem des Nachlassens der sakralen Bindungskräfte der Religion. Philosophie soll eine Religionsprothese werden, indem sie in der Kommunikation eine neue Bindungskraft ausmacht. Eine Philosophie der Immanenz entbindet jedoch das Seiende, indem sie die Hybris besitzt, das Sakrale zu entweihen. Sie leugnet die Götter und seien sie auch aus moderner Produktion, führt alles Sakrale, Tiefe auf die flache Oberfläche des Seins zurück, auf eine Immanenzebene, auf der es keinerlei Vertikalität gibt. Sie ist Kritik aller Mystifikation.²⁵⁹ Sie löst heilige Bindungen auf.²⁶⁰

Die Philosophie ist also nicht zu trennen von Gesellschaften, die sich säkularisieren. Griechenlands Verbund von Stadtstaaten war eine solche Gesellschaft, in der die Transzendenz zeitweise erfolgreich gebannt werden konnte. Die moderne Bedingung der Philosophie ist der Kapitalismus. Philosophie und Kapitalismus stehen nach Deleuze/Guattari in einem Steigerungsverhältnis. Wenn Deleuze und Guattari von Schizophrenie sprechen, ist dies immer auch eine Chiffre für das philosophische Denken. Der Kapitalismus produziert Schizophrenie, so die These des *Anti-Ödipus*. Der Kapitalismus produziert Philosophie, kann man übersetzen.

Deleuze/Guattari – A Shoppers Guide

Bevor ich auf das Verhältnis von Philosophie und Kapitalismus eingehen kann, ist es wichtig, einen Absatz zur richtigen Lektüre der zwei Bände *Kapitalismus und Schizophrenie* einzufügen. Beide Bücher kann man als eine Art großangelegte Sozialphilosophie oder gar Geschichtsphilosophie lesen. Versteht man Philosophie dann noch als Wissenschaft, nimmt man die Bücher also als Beiträge zur Soziologie,

²⁵⁸ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, S.69ff.

²⁵⁹ Deleuze, Lukrez und das Trugbild, in: Deleuze, *Logik des Sinns*, S.339f.

²⁶⁰ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.482f.

Ethnologie, Anthropologie, Psychopathologie und worüber Deleuze und Guattari sonst noch so schreiben, kann man sich nur noch zwei Urteile bilden: Entweder hält man die Bücher für Unsinn oder aber man hält aus Mangel an Kenntnis der oben genannten Wissenschaften diese Bücher für gelungene Beiträge zu diesen Disziplinen. Hätte man keine andere Wahl als diese beiden Reaktionen, wäre die erste vorzuziehen. Tatsächlich sind aber beide Reaktionen nur das Produkt einer falschen Lektüre. *Kapitalismus und Schizophrenie* ist weder Soziologie, Geschichte, Psychopathologie noch Ökonomie, ist überhaupt keine Wissenschaft, sondern Philosophie. Wenn ein Künstler, ein Maler oder ein Filmemacher die Wissenschaft zum Gegenstand eines Werkes macht, hat niemand damit ein Problem. Das Bild wird nicht als Beitrag zur Wissenschaft genommen, nur weil es eine Wissenschaft zum Gegenstand hat oder sie sogar kritisiert. Ebenso kann der Wissenschaftler ein Kunstwerk zum Gegenstand nehmen, ohne dass er damit seine Wissenschaftlichkeit verliert. Warum darf der Philosoph also nicht über Wissenschaft oder Kunst philosophieren? Eine philosophische Theorie des Kapitalismus ist keine wissenschaftliche Theorie wie sie ein Ökonom entwerfen könnte. Natürlich kann ein Ökonom auch philosophieren. Milton Friedmans *Capitalism and Freedom* und ebenso Marx' *Das Kapital* sind zum Teil auch Philosophiebücher. Aber der Ökonom hört dann auf, Wissenschaftler zu sein. Es gibt eine Philosophie der Ökonomie so wie es eine Philosophie der Physik, der Mathematik, der Biologie, der Soziologie gibt. Der Philosoph kann schlicht jeden Gegenstand zum Thema nehmen, genau wie ein Wissenschaftler jedes Thema wählen kann (es gibt Sexualwissenschaftler, Kriminologen, Botaniker, Zoologen, sogar eine Wissenschaft der Kochkunst etc.) oder ein Künstler, zum Beispiel ein Filmemacher, über jedes Thema arbeiten kann, das interessant ist. In Auseinandersetzung mit dem Vorwurf über Dinge zu schreiben, die er aus eigener Erfahrung gar nicht kennt und in denen er nicht kompetent ist, schreibt Deleuze folgende Sätze:

"Mit welchem Recht sollte ich nicht von der Medizin sprechen, ohne Mediziner zu sein, wenn ich darüber wie ein Hund spreche? Warum sollte ich nicht von der Droge sprechen, ohne Drogen zu nehmen, wenn ich darüber wie ein kleiner Vogel spreche? Und warum sollte ich nicht einen Diskurs über etwas erfinden, auch wenn dieser Diskurs vollkommen unreal und artifiziell ist, ohne dass ich Titel vorweisen muss, die mich dazu berechtigen? Die Droge lässt einen manchmal delirieren, warum sollte ich nicht über die Droge delirieren? Was kommt ihr immer mit Eurer "Realität" an? Platter Realismus. Und warum liest Du mich dann? Das Argument der privilegierten Erfahrung ist ein schlechtes reaktionäres Argument.

Mein Lieblingssatz im Anti-Ödipus ist: nein, wir haben nie Schizophrene gesehen."²⁶¹

Kapitalismus und Philosophie

So etwas wie eine Gesellschaft gibt es eigentlich gar nicht.

Margaret Thatcher

Der Kapitalismus produziert Philosophie, weil er auf die oben genannten heiligen Bindungen wie eine auflösende Macht wirkt.²⁶² Deleuze/Guattari entwerfen einen Kapitalismusbegriff, der die Decodierungsmacht des Geldes hervorhebt. Sie folgen hier Marx' berühmten Worten im Kommunistischen Manifest:

"Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allem anderen aus. Alle festen,

²⁶¹ Deleuze, „Brief an einen Kritiker“, in: *Unterhandlungen*, S. 24. Eine Selbstbeschreibung aus *Tausend Plateaus* könnte die humoristische Seite von Deleuze und Guattaris Philosophie ebenfalls illustrieren. Ihre Ausdruckstheorie, die Theorie der Schichten, lassen Deleuze/Guattari durch die fiktive Figur des Professor Challenger, eine Romanfigur von Conan Doyle, präsentieren. Challenger wird folgendermaßen beschrieben: "Der Professor war im übrigen weder Geologe noch Biologe, noch nicht einmal Linguist, Ethnologe oder Psychoanalytiker, und man hatte schon lange vergessen, was sein Fachgebiet war. Tatsächlich war Professor Challenger doppelt, er war zweifach gegliedert, und das machte die Sache nicht leichter, denn man wusste nie, welcher gerade da war. Er (?) behauptete, er hätte eine Disziplin erfunden, für die er verschiedene Namen hatte: Rhizomatik, Stratoanalyse, Schizoanalyse, Nomadologie, Mikropolitik, Pragmatik, Wissenschaft von den Mannigfaltigkeiten, aber weder die Ziele noch die Methode noch die Begründung für diese Wissenschaft waren klar erkennbar. Der junge Professor Alasca, Challengers Lieblingsschüler, versuchte scheinheilig, ihn zu verteidigen, indem er erklärte, dass der Übergang von einer Gliederung zur anderen innerhalb einer bestimmten Schicht leicht zu verifizieren sei, weil dabei immer Wasser verloren ginge, in der Genetik wie in der Geologie und sogar in der Linguistik, wo der Umfang dieses Phänomens daran gemessen wurde, in welchem Maße "einem die Spucke wegbleibt". Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 64

²⁶² Ebenso könnte man sagen, das Kino produziert Philosophie. Deleuzes Kino-Buch ist ein Philosophiebuch und kein Beitrag zu einer Wissenschaft des Films. Dies wird häufig nicht gesehen. Das Kino entwickelt eine Praxis der Bilder und Zeichen, die den Philosophen zur Produktion philosophischer Begriffe anregt. Die philosophischen Probleme des Kinos sind natürlich nur Probleme in Relation zur Philosophie. Das Kino kann ebenso Anlass geben zu einer Wissenschaft vom Kino oder einem Film über das Kino oder einfach zu einem Kinobesuch.

eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von alterwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen."²⁶³

Der Kapitalismus decodiert jeden gesellschaftlichen Code und ersetzt ihn durch eine reine Geldbeziehung. Man nehme ein beliebiges Beispiel aus dem Marketing. Ein Drehbuch wird unter Marketing-Gesichtspunkten decodiert, d.h. etwaige ästhetischen Regeln (les regles des arts) werden gebrochen, um den größtmöglichen Profit rauszuschlagen. Es könnte als geschmacklos gelten, bestimmte Bilder zu produzieren. Wenn man sich dagegen von dieser Geschmacklosigkeit Einnahmen erhofft, wird sie umgesetzt. Der ästhetische Fehler ist ein ökonomischer Gewinn. Kommerzialisierung führen oft dazu, dass Stilmischungen produziert werden, die aus der Eigengesetzlichkeit einer Unternehmung nicht folgen würden. Die so Kommerzialisierten sehen ihre Echtheit gefährdet. Auch wenn ihre "Tradition" vielleicht erst ein paar Monate alt ist, benehmen sie sich schon wie mittelalterliche Stände, die auf ein Reinheitsgebot pochen. Eine solche generelle Entregelung zu Gunsten des Profits ist der Alptraum einer jeden vorkapitalistischen Gesellschaft. Der Kapitalismus erscheint daher als die Anti-Gesellschaft par excellence.²⁶⁴ Diese Decodierung gesellschaftlicher Ströme wird jedoch immer dann gestoppt, wenn sie die Axiome des Kapitals selbst betrifft. Diese Blockade einer absoluten Decodierung zeigt sich in artifiziellen Recodierungen. Was man Meinung nennt, ist nach Deleuze/Guattari die privatisierte Form, in der jeder Glaube als bloß privater Glaube wieder aufleben kann. Der Kapitalismus ist unter diesem Aspekt eine gewaltige Subjektivierungsmaschine. Subjektive Identitäten werden zu kommerziellen Zwecken entworfen, vertrieben und wieder einkassiert. Es ist kennzeichnend für unsere Gesellschaften, dass Sozialisation und Traditionsbildung immer mehr von den profitorientierten Unternehmen übernommen werden können. Die Propagierung einer libertinären Sexualität, die dem

²⁶³ Marx/Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, S.49.

²⁶⁴ Deleuze/Guattari werden diese Darstellung in der Fortsetzung von Kapitalismus und Schizophrenie „Tausend Plateaus“ modifizieren. Schon im *Anti-Ödipus* arbeiten sie mit verschiedenen Gesellschaftsformen wie primitive Gesellschaften, despotische Gesellschaften und kapitalistische Gesellschaften. Primitive Gesellschaften funktionieren mit Heirats- und Verwandtschaftscodes. Despotische Gesellschaften übercodieren diesen Code durch staatliche Codes. Sie errichten eine Hierarchie und lassen die primitiven Codes zu ihren Gunsten funktionieren. Kapitalistische Gesellschaften dagegen substituieren die Codes zugunsten einer abstrakten Axiomatik. In *Tausend Plateaus* korrigieren Deleuze/Guattari den Evolutionismus dieser Darstellung. Alle drei Gesellschaftsformen existieren immer auch simultan.

alten Familiendispositiv, wie es in vielen Gesellschaften immer noch besteht, widerspricht, wird vor allem aus wirtschaftlichen Gründen betrieben. Die Produktion des ständig konsumierenden Singles ist Ergebnis der unendlichen Suche nach neuen Märkten. Dieselbe wirtschaftliche Bewegung treibt auch den ständigen Versuch einer Restaurierung der Aura von Authentizität und Beständigkeit. Die Erfindung der Markenware dient dazu durch Übernahme ganzer Philosophien den Kunden, der jederzeit wechseln kann, in einen lebenslang Gläubigen zu transformieren. Es ist gerade der Witz des Kapitalismus, dass er jede Idee kommerzialisieren kann. Alles woran geglaubt und wofür bezahlt werden kann, wird auch produziert. Milton Friedman hat diesen liberalen Aspekt des Kapitalismus immer gegen eine den Kapitalismus mit Konservatismus gleichsetzende Kritik verteidigt.²⁶⁵ In *Capitalism and Freedom* macht er deutlich, wie viel die emanzipatorischen Bewegungen, Frauen, Minderheiten gerade dem Kapitalismus und seiner rein ökonomischen Vernunft zu verdanken haben. Geld kennt kein Geschlecht, keine Rasse, keine Religion, sondern nur die abstrakte Arbeitskraft, die sich in Preisen ausdrücken lässt. Wer eine Frau oder einen Schwarzen nicht einstellt, bringt sich unter Umständen um seinen eigenen ökonomischen Vorteil. Vor dem Kapital sind alle Menschen gleich.

Diese Indifferenz des Kapitals vor den gesellschaftlichen Codes und den transzendenten (Moral, Religion) Übercodierungen schafft eine Immanenzebene, die Deleuze/Guattari als notwendig für die Philosophie beschreiben. So wie das univoke Sein sich indifferent von allem Seienden aussagt, so ist auch das Kapital indifferent vor jedem gesellschaftlichen Code. Philosophie entsteht dort, wo es solche immanenten Deterritorialisierungsbewegungen gibt. Diese Bewegungen verändern ein Gefüge oder Territorium (einen Raum von Gewohnheiten). Eine solche Veränderung ist transzendent, wenn sie sich an einer der Menge von Entitäten höhergestellten Entität reterritorialisiert. Der Staat wird von Deleuze/Guattari als eine solche transzendente Entität gedacht. Der Staat kommt immer von oben.²⁶⁶ Eine

²⁶⁵ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*. Der Liberalismus und die Immanenzphilosophie teilen die Ablehnung jeder Art von Transzendenz, der Liberale richtet jedoch eine neue Norm auf: das frei entscheidende Subjekt. Freiheit als Wahlfreiheit ist das Ideal der Neo-Liberalen, nicht die ökonomische Produktivität. Deleuze/Guattari lehnen diesen Freiheitsbegriff natürlich ab. Es gibt kein frei wählendes Subjekt. Wenn man mit den Neoliberalen unter Staat, Gesellschaft, Nation eine Reihe von Transzendenzen versteht, so muss mit Deleuze/Guattari der Reihe noch das freie Subjekt hinzugefügt werden. So etwas wie ein Individuum gibt es eigentlich gar nicht, um Margaret Thatcher zu vervollständigen. Der liberale Ökonom zwingt den Menschen in das Korsett des Eigeninteresses. Interesse an sich selbst zu haben, ist aber keineswegs selbstverständlich, insbesondere die Identität dieses Selbst steht in Frage.

²⁶⁶ Hier liegt die Skepsis von Deleuze/Guattari gegenüber der Idee eines demokratischen Rechtsstaates begründet. Die Idee eines demokratisch legitimierten Staates, eines

Deterritorialisierungsbewegung ist dagegen immanent, wenn sie sich an horizontale Elemente hält. Eine Stadt baut beispielsweise Handelsbeziehungen zu anderen Städten aus. Das innere Gefüge der Stadt wird sich verändern, ohne dass sie sich einer höheren Autorität unterworfen hätte. Die Globalisierung wäre ein aktuelles Beispiel für eine immanente Deterritorialisierung. Durch Schaffung von internationalen Freihandelszonen werden immer weitere Handelsnetze möglich. Dabei erscheint der Prozess nicht als eine Zentralisierung, als ein Ordnen von Beziehungen durch ein höheres Modell. Im Gegenteil, die Macht der Nationalstaaten wird im Verhältnis zu global operierenden Bewegungen geschwächt. Sie werden immer mehr zum Zwecke eines Weltmarktes umgebaut. Man entfernt die Elemente, die eine weitere Deterritorialisierung des Kapitals blockieren. Der moderne Staat verliert damit die transzendente Souveränität, die den vormodernen Staat auszeichnet hat, und sei es eine demokratisch legitimierte Transzendenz.

Der Kapitalismus produziert Philosophie, indem er die heiligen Bande sakraler Gesellschaften auflöst und damit die Heiligkeit des Staates angreift. Diese Delegitimierung hat ihre Grenze jedoch in den Bedingungen des Eigentums selbst. Der Eigentumsbegriff und damit der Staat als Garant des Eigentums werden beibehalten. Die Philosophie geht deshalb weiter als der Kapitalismus. Sie virtualisiert auch noch den Begriff des Eigentums, indem sie ein Denken ausbildet, in dem Eigentum und Subjektivität keine konstitutiven Elemente sind.²⁶⁷ Im philosophischen Niemandsland, dem Nicht-Ort der Utopie, verliert man seine Ansprüche, seinen Besitz. Hier herrscht vollkommene Kontingenz, niemand kann Rechte geltend machend, hat Anspruch auf irgendetwas. Deleuze/Guattari sehen die Idee des Kommunismus ebenso wie die Idee Amerikas als Ausdruck einer solchen Utopie, in denen niemand mehr territoriale Rechte geltend machen kann. Sie sprechen von einem universellen Minderheitenwerden.²⁶⁸ Deleuze stimmt Whitman bei:

Staates, den die Bürger machen, versucht den Staat als durch seine Bürger konstituiert zu denken. Historisch ist der Staat nicht als demokratisch entstanden und eine Demokratisierung des Staates halten Deleuze/Guattari nicht für möglich. Demokratie verstanden als nicht-hierarchische Gesellschaftsform gibt es nicht dank eines Staates, sondern trotz eines Staates, was nicht heißt, dass man auf Staaten verzichten kann.

²⁶⁷ Die politische Philosophie von Deleuze/Guattari wird heute fortgesetzt von Antonio Negri und Michael Hardt. Siehe Negri/Hardt, *Empire*.

²⁶⁸ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.33.

"...Amerika beansprucht, die unterschiedlichsten Minderheiten zu vereinigen, eine Nation, die von Nationen wimmelt."²⁶⁹

Die Philosophie wendet sich an dieses Volk. Sie ist also keineswegs universal, sondern einer Rasse zugehörig. Diese Rasse hat jedoch keine Identität, sie ist ein Werden, kein Sein. Deleuze/Guattari beschreiben sie auf folgende Weise:

„... die Rasse, an die Kunst und Philosophie appellieren, ist nicht jene, die den Anspruch erhebt rein zu sein, sondern eine unterdrückte, inferiore, anarchische, nomadische, eine unwiderrufliche kleine, mindere Mischrasse – genau jene, die Kant von den Wegen der Neuen Kritik ausschloss...“²⁷⁰

²⁶⁹ Deleuze, Gilles: „Whitman“, in: Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik*, S. 79.

²⁷⁰ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?* S. 127 An andere Stelle zitieren sie Rimbaud: "Es ist mir ganz klar, dass ich stets von minderwertiger Rasse gewesen bin. (...) Ich bin von minderwertiger Rasse, von aller Ewigkeit her. Und nun finde ich mich an der armorikanischen Küste. (...) Ich bin ein Tier, ein Neger. (...) Ich gehöre einer fernen Rasse an: meine Vorfahren waren Skandinavier." Zitiert nach Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.522.

VI. Ein pluralistisches Universum

Was bisher geschah

Die Intuition, die zu Beginn dieser Arbeit in Frage gestellt wurde, subjektiviert den Geist und damit auch die Philosophie im Namen eines Szientismus, der nur den Ergebnissen der Naturwissenschaften wirkliche ontologische Würde zuteil werden lässt. Diesem Denken liegt ein Bild des Geistes als Spiegel der Natur zu Grunde. Einige Vorstellungen im Geist repräsentieren etwas außerhalb des Geistes, andere nicht. Die einen sind objektiv, die anderen nur Ausdruck von Subjektivität.

Dieses Bild habe ich zunächst mit Hilfe des Neo-Pragmatismus Richard Rortys kritisiert. Allerdings basiert die Philosophie Rortys auf einem Dualismus von Rechtfertigung und Verursachung, der von Sellars stammt und gegenüber dem klassischen Pragmatismus einen Rückschritt darstellt. Rorty verbleibt in einem Sozialkonstruktivismus, der den Geist in Form von sozialen Rechtfertigungspraktiken der Natur als bloßem Kausalzusammenhang gegenüberstellt. William James dagegen konstruiert Begriffe, die es ermöglichen, den Gedanken einer nicht-repräsentationalen Philosophie als radikalen Empirismus zu entwickeln. Das Subjekt wie das Objekt sind nicht der Erfahrung transzendent, sondern Produkt eines vor-subjektiven Feldes radikaler Erfahrung. Es gibt nach James Erfahrung ohne ein Subjekt oder ein Objekt der Erfahrung.

Einen ähnlichen Ansatz zur Überwindung der Subjektphilosophie wählt Daniel Dennett, wenn er versucht, bewusstes Denken in Begriffen unbewusster, intentionaler Systeme zu erklären. Dennett reaktualisiert damit Leibniz' Monadenlehre. Dennett wie Leibniz ermöglichen ein Bild von Subjektivität, das diese nicht mehr als transzendent begreift, sondern als Teil der Natur. Dadurch spiritualisieren sie jedoch den Naturbegriff.

Diese Spiritualisierung steht dem Naturbegriff der modernen Physik entgegen, auf den sich die Objektivität der Naturwissenschaften beruft. Dennett springt daher im letzten Moment in das Lager seiner Gegner und erklärt seine Philosophie zu einer bloßen Als-ob Beschreibung, die nicht den Grad von Objektivität erreichen kann, den der Physiker erreicht.

Dessen Naturbegriff bringt eine Spaltung in objektive, harte Naturwissenschaft und weiche, subjektive Kulturwissenschaft mit sich, unter deren Opfer auch die Philosophie fällt. Die Philosophie, deren Gegenstand immer der Geist war, sieht sich einer Subjektivierung ausgesetzt. Die Ideen, welche die Philosophie artikuliert, sind nun nicht mehr da draußen, sondern nur noch im Kopf. Kant antwortet auf diese

Herausforderung mit der Transformation von Ontologie in Erkenntnistheorie. Der Kopf ist in der sinnlich erfahrbaren Welt, aber die Welt ist im transzendentalen Kopf. Kants Lösung war jedoch nicht stabil. Die zahlreichen Versuche einer Detranszendentalisierung Kants zeugen davon. Kants Trennung von Erscheinungen und „Dingen an sich“ wird von zwei Seiten unter Beschuss genommen. Es kommt zu einer Naturalisierung und Kulturalisierung der Philosophie durch die rechte und die linke Hand der Wissenschaft. Dieses Spiel geht jedoch in die Brüche, wenn die linke und rechte Hand selbst in Streit geraten. Der Versuch von Wissenssoziologen, die harten Wissenschaften anzugehen, führt in konzeptuelle Verwirrungen, die eine Rückkehr der Philosophie ermöglichen. Wenn die rechte und die linke Hand der Wissenschaft in Streit geraten, freut sich die Philosophie. Wenn die Naturwissenschaft selbst relativiert wird, nur noch im Kopf ist, kann vielleicht die gesamte Subjektivierung des Denkens rückgängig gemacht werden. Der Kopf muss platzen. Auch die Sprachphilosophie, solange sie Sprache wie ein Medium und damit als Ersatz für das Bewusstsein behandelt, kann nun überwunden werden.

Mit Bergson erlangt die Philosophie wieder ihre ontologische Würde zurück. Sie hat nicht mehr die Innenwelt als ihr Territorium. Ihr Gegenstand ist das Virtuelle. Sie denkt die schöpferische Kraft der Zeit. Deleuze haben wir als einen Philosophen vorgestellt, der in Anschluss an Spinoza und Bergson die Philosophie als Projekt einer univoken Sprache entwickelt, die den Dualismus von Modell und Kopie hinter sich lässt. Die Philosophie denkt keine Urbilder, sondern erschafft Trugbilder. Sie normiert nicht, sondern ist kreativ. Damit ist sie Kritik aller Transzendenz, jeder Form des Konservatismus, der bestimmte Begriffe verewigen will, indem er sie dem Zugriff der Zeit entzieht.

In diesem Kapitel möchte ich anhand der Problematik des relativistischen Sozialkonstruktivismus die Fruchtbarkeit der vorgestellten Philosophie demonstrieren. Wir hatten in Auseinandersetzung mit dem Neo-Pragmatismus Richard Rortys die Kritik von John McDowell an diesem vorgestellt. Nach McDowell fällt Rorty immer wieder in einen linguistischen Idealismus zurück. Vokabulare sind bei Rorty schlicht kulturelle Sprachspiele, die in eine objektivierte Natur eingelassen sind. Immer wenn Rorty versucht die Entstehung von Vokabularen naturalistisch, neo-darwinistisch zu erklären, fällt er in eine Außenperspektive zurück, die er nicht mehr verständlich machen kann.

McDowell plädiert deshalb für einen absoluten Idealismus, der die Rede vom Verursachen von Überzeugungen, wie sie Rorty in seiner Metapherntheorie und in seiner Beschreibung eines Vokabularwechsels immer wieder vorträgt, zurückweisen muss. Das Reich des Begrifflichen ist unbegrenzt. Die Natur tritt hier nur als verkappter

Begriff auf. Der Geist hat nur Selbstkontakt. Niemals begegnet ihm etwas wesentlich Fremdes. Wahrnehmungen werden nicht bloß kausal verursacht, sondern sind urteilsförmig organisierte Erfahrungen.

Ich denke, dass McDowell mit dieser Kritik richtig liegt. Rortys Dualismus von Rechtfertigung versus Verursachung, sein Sozialkonstruktivismus, sein Anti-Empirismus bringen ihn in Gegensatz zu den besseren Einsichten des Pragmatismus, wie ihn James und Dewey vertreten haben. Andererseits macht eine Rückbesinnung auf den Pragmatismus in seiner ursprünglichen Form eine Replik auf McDowell möglich, die den Schritt in einen absoluten Idealismus Hegels vermeidet. Der ursprüngliche Pragmatismus ist ein ontologischer Konstruktivismus. Eine Prozessphilosophie, die den Dualismus von Subjekt und Objekt durch eine univoke Begrifflichkeit ersetzt, die sowohl Natur als auch Geist als Aspekte desselben Seins versteht. Das Subjekt steht dem Objekt nicht mehr gegenüber, sondern ist in die Welt eingelassen. Perspektiven richten sich nicht *auf* die Welt, sondern sind *in* der Welt. Diese Perspektiven sind überdies radikal plural, sie vermitteln sich nicht mehr in einem Zentrum. Um diesen Perspektivismus zu begreifen, muss man das Verhältnis von Anti-Repräsentationalismus und Pluralismus, wie es von William James gedacht und von Deleuze aktualisiert wurde, verstehen.

Univozität und Pluralismus

Wir sind zwar nicht gut, aber wir sind da.

Christoph Schlingensief

Das Sein muss univok ausgesagt werden. Geist und Natur sind zwei Formen ein und desselben. Wie kann ein solcher Monismus mit einem Pluralismus und Perspektivismus einhergehen? Der Pluralist behauptet ja gerade die nicht-reduzierbare Heterogenität der Welt. Die Dinge sind singulär und ungebunden, sie haben kein Wesen, keine notwendigen Beziehungen zueinander. Jede Begegnung verdankt sich nur dem Zufall und nicht einer internen Beziehung zwischen den Dingen. Wie Quine in seiner Zurückweisung des Gedankens der Analytizität und damit des sprachphilosophisch reformulierten Essentialismus sagt: „Ob die Aussage ‚Alles Grüne

ist ausgedehnt' analytisch ist, weiß ich nicht.“²⁷¹ William James nennt seinen radikalen Empirismus eine Philosophie des „und“. Er schreibt:

„Im Sinne des Pragmatismus bedeutet der Pluralismus oder die Lehre, dass das Universum eine Vielheit darstellt, nur, dass die verschiedenen Teile der Wirklichkeit *in äußerlichen Beziehungen zu einander stehen können*. Wie weit und umfassend man auch ein Ding nehmen mag, immer gibt es nach pluralistischer Anschauung, noch außerhalb seiner irgend etwas Fremdes, das es umgibt. Die Dinge sind ‚mit‘einander in vielen Weisen verknüpft, aber es gibt keines, das alles umschlösse oder alle anderen vollkommen beherrschte. Das Wort „und“ schleppt hinter jeden Satz her. Etwas bleibt immer draußen. ‚Immer noch nicht ganz‘ hat man von den besten Versuchen gesagt, im Universum zu einer allumfassenden Einheit zu gelangen. Die pluralistische Welt gleicht so mehr einer föderativen Republik als einem Imperium oder einem Königreich.“²⁷²

Wie kann man behaupten, dass gerade die Univozität des Seins einen Pluralismus ergibt?

Ist der Monismus, wie James dachte, nicht der ärgste Feind des Pluralismus? Nach Deleuze ergibt sich dieser Gegensatz von Monismus und Pluralismus, oder des Einen und der Vielen, nur unter der Bedingung einer Philosophie der Repräsentation. Der Repräsentationalist denkt in Begriffen der Identität. Bei ihm muss das Viele immer um das Eine kreisen. Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist notwendig falsch, denn dann wären sie nicht zwei. Also kann „x identisch mit y“ nur sinnvoll gebraucht werden, wenn ein und dasselbe Ding unter zwei verschiedenen Beschreibungen gegeben sein kann. Das identische Ding vermittelt Perspektiven, indem es sie um ein Objekt zentriert. Drücken Sätze Perspektiven auf ein und dasselbe Ding aus, dann müssen die singulären Termini der Sätze substituierbar sein, ein wechselseitiger Tausch muss stattfinden können. Der Morgenstern wird zum Abendstern. Eine Philosophie der Differenz bricht mit dem Primat der Identität. Es gibt keine vorgängige Identität, die bloß unter verschiedenen Gesichtspunkten gegeben wird. Differierende Gesichtspunkte können daher nicht mehr mit Verweis auf die Identität der Dinge durch einen unabhängigen Schiedsrichter bewertet werden. Zwischen differierenden Perspektiven herrscht kein logischer Widerspruch mehr, da sie nicht über die Setzung eines gemeinsamen Dings, einer gemeinsamen Referenz vermittelt werden. Alle Perspektiven drücken in einer Philosophie der Differenz das Sein unmittelbar aus, während in der Philosophie der Repräsentation das Sein ungleich verteilt wird, je

²⁷¹ Quine, „Zwei Dogmen des Empirismus“, in: Quine, *Von einem logischen Standpunkt*, S.38.

²⁷² James, *Das pluralistische Universum*, S. 208.

nachdem ob eine Perspektive etwas repräsentiert oder nicht, ein Abbild oder ein bloßes Trugbild ist. Rortys Kritik an Brandoms „pragmatischer“ Reformulierung des Objektivitätsbegriffs macht dies deutlich.

„Brandom wants to get from the invidious comparison made in such *de re* ascriptions as “She believes of a cow that it is a deer” to the traditional distinction between subjective appearance and objective reality. (...) What Brandom calls „the fundamental distinction of *social* perspectives between commitments one *attributes* to another and those one *undertakes* oneself“ gives me a distinction between your bad tools and my better ones. But I doubt that it gives us a distinction between my representing reality accurately and your representing it inaccurately.“²⁷³

Rorty ersetzt den Gedanken der Repräsentation durch den des Vermögens. Die eine Repräsentation ist nicht falsch, weil sie die Realität verfehlt, sondern sie ist ein schlechtes Werkzeug, sie schwächt ihren Träger. Brandom möchte dagegen den Gedanken der Repräsentation mit inferentialistischen Mitteln retten. Brandom vertritt eine Philosophie des Urteils, richtig oder falsch, Rorty eine des Vermögens, stark oder schwach, nützlich oder nicht.²⁷⁴ Der Urteilsbegriff impliziert eine transzendente Norm, an der die Perspektiven gemessen werden. Der Begriff des Vermögens verfährt dagegen immanent. Dem Recht setzt es die nackte Existenz entgegen. Es gibt nur Perspektiven in einem a-zentrischen Kosmos. Der Gerichtshof der Vernunft wird durch die Arena der Gleichen ersetzt. Was existiert, muss sich nicht rechtfertigen für seine Existenz, sondern es muss versuchen zu überleben. Das Existierende wird von seinem Bezug auf ein Modell, dem es zu entsprechen hat, gelöst. Man sieht jetzt wie Univozität und Pluralismus zusammenhängen. Um Dinge auszuschließen, bedarf es der Setzung eines Modells, dem sie nicht gerecht werden. Ein Modell muss über den Dingen stehen. Es kann nicht einfach ein Ding unter anderen Dingen sein. Das Modell schließt damit die Univozität des Seins aus. Das Modell muss darauf bestehen, dass der Kopie das Sein nur als zweites, höchstens analog zukommt. Auch sind Modell und Kopie intern miteinander verknüpft. Eine Kopie kann niemals autark sein, sie lebt von ihrer Ähnlichkeit in bezug auf ein Modell. Damit etwas eine Kopie sein kann, muss es notwendig ein Original geben. Der Pluralismus als These, dass alle Dinge extern verknüpft sind, wird damit ausgeschlossen.

²⁷³ Rorty, “Robert Brandom on Social Practices and Representations”, in: Rorty, *Truth and Progress*, S. 134

²⁷⁴ Der Leitspruch der Normativisten ist "Ihr (zum Beispiel die Nazis) könnt zwar gewinnen, aber ihr habt noch lange nicht Recht." Der Leitspruch des Anti-Normativisten ist dagegen: "Von mir aus könnt ihr Recht haben, solange ihr nur verliert."

Mit der Univozität setzt man dagegen den Pluralismus. Jedes Seiende ist im selben Sinne. Gerade deshalb ist das Seiende different und gleicht keines dem anderen. Jedes steht für sich. Es ist genauso, wie es sein soll, sein eigenes Original, es gleicht nichts und niemandem.

Ontologischer Perspektivismus ohne Harmonie

„Es ist Mitternacht. Der Regen peitscht gegen die Fenster.“ Es war nicht Mitternacht. Es regnete nicht.

Samuel Beckett

Eine Ontologie der Univozität impliziert einen radikaler Pluralismus. Eine solche Philosophie muss behaupten, dass alle Dinge Perspektiven, Bilder, sind, die jedoch nichts zum Modell haben. Der Gegensatz von Vorstellung und Vorgestelltem ist ja selbst nichts anderes als die Rede von Kopie und Original. Solange dieser Gegensatz aufrechterhalten wird, kann man kein univokes Vokabular entwickeln. Aber selbst ein radikaler Perspektivismus muss noch nicht mit dem Gedanken der Repräsentation brechen, wie man es bei Leibniz sehen kann.

Ein ontologischer Perspektivismus nimmt die Leibniz'sche Lehre von den Perspektiven *in* der Welt statt *auf* die Welt ernst. Für Leibniz besteht die Welt nicht aus Dingen, sondern aus Monaden.²⁷⁵ Monaden sind Perspektiven, sie sind Bündel aus Überzeugungen und Wünschen, die eine individuelle Perspektive ausdrücken. Leibniz' Monaden haben bekanntlich kein Fenster. Die Wahrnehmungen einer Monade sind nicht über etwas.²⁷⁶ Jede Wahrnehmung bei Leibniz ist halluzinatorisch. Es gibt kein Ding, das Gegenstand der Wahrnehmung wäre. Trotzdem gibt es in Leibniz' System einen Ersatz für die klassische Objektivität: die Harmonie.²⁷⁷ Die Welt ist eine Vielzahl von Perspektiven. Diese Perspektiven harmonisieren jedoch dank Gottes

²⁷⁵ Ein anderer Leibnizianer, Alfred North Whitehead, spricht von Prozessen, actual entities, die von ihren Prehensionen aus konstituiert werden. Siehe Whitehead, *Prozess und Realität*.

²⁷⁶ Man denke an Roberto Benignis Witz in Jim Jarmuschs *Down by law*. Bezüglich eines auf eine Gefängniswand gemalten Fensters fragt der Italiener seinen amerikanischen Zellengenossen: "Do you say: 'looking through the window' or 'looking at the window'?" Der Amerikaner: "In this particular case, it's looking at the window."

²⁷⁷ Zum Begriff der Harmonie und der Konvergenz siehe, Deleuze, *Logik des Sinns*, S.144f.

Kreationsgeschick. Wenn ich eine Wahrnehmung habe, hat mein Gegenüber eine ähnliche Wahrnehmung. Wenn ich jemanden sprechen höre, dann sehe ich auch jemanden sprechen. Meine Sinne und die Sinne der anderen sowie meine Sinne untereinander sind perfekt aufeinander abgestimmt, weil Gott die Wahrnehmungen wie die Instrumente eines Orchester dirigiert oder besser (denn das Bild vom Dirigenten verweist auf ein kontinuierliches Eingreifen Gottes, was Leibniz gerade ausschließt) Gott ist ein Filmmacher, der Tonspur und die Bildspur perfekt synchronisiert hat. Der Ablauf der Welt ist eine perfekte Filmvorführung.

William James und Nietzsche werden Leibniz' Perspektivismus aufgreifen und radikalieren. Die Harmonie-Vorstellung werden sie jedoch aufgeben. Rorty und ebenso Deleuze stehen in dieser Tradition.²⁷⁸ Die Welt wird zu einem Multiversum, in dem die Perspektiven divergieren können. „Ich sehe nicht das, was Du siehst, ich höre nicht, was ich sehe, der Morgenstern kehrt am Abend nicht wieder.“ "Das Fabriktor ist nicht dasselbe, wenn ich hineingehe und wenn ich hinauskomme oder wenn ich als Arbeitsloser daran vorbeigehe."²⁷⁹ Die Objektivität, die bei Leibniz über die Hypothese Gottes gesichert bleibt, ist nicht mehr sichergestellt. Die Monaden haben Wahrnehmungen, aber diese Wahrnehmungen konvergieren nicht notwendigerweise. Die Konvergenz sicherte bei Leibniz die gemeinsame Welt, die alle Monaden mehr oder weniger klar ausdrücken. Divergenzen, Wahrnehmungen einer Monade, die keine Resonanz in einer anderen haben, konnten bei Leibniz nur verschiedenen Welten angehören. Nach Leibniz schafft Gott die Welt, indem er unter unendlich vielen möglichen Welten wählt. Seine Kriterien sind Ordnung und Vielfalt. Die größtmögliche Vielfalt, die sich noch mit der Harmonie vereinbaren lässt, soll realisiert werden. Eine Divergenz kann sich daher nicht in ein und derselben Welt realisieren, da sie die Harmonie stört. Wenn eine Monade akustische Wahrnehmungen hätte, die ich nicht höre, dann verteilt Gott diese Monade in eine andere Welt, die er nicht realisiert. Die Divergenz markiert die Grenze zwischen Welten. Damit ist nichts anderes gemeint, als dass alle trügerischen Wahrnehmungen, also der gesamte Bereich des Fiktionalen, aus gutem Grund bloß fiktional sind. Gott hat die Welt als Beste aller möglichen Welten geschaffen. Jede andere mögliche Welt muss schlechter sein. Eine Täuschung ist damit aus gutem Grund eine Täuschung. Wenn jemand glaubt, Stimmen zu hören, wo keine sind, dann kann diese Wahrnehmung als Ausdruck einer möglichen Welt

²⁷⁸ Wenn Rorty den amerikanischen Pragmatismus im französischen Denken wiederfindet, so deshalb, weil dieses Denken von Bergson aus in die angelsächsische Welt exportiert wurde. Umgekehrt rezipiert Deleuze nicht nur Bergson, sondern, vermittelt über Jean Wahl, den angelsächsischen Pragmatismus und Empirismus.

²⁷⁹ Deleuze, „Drei Fragen zu *six fois deux*“, in: Deleuze, *Unterhandlungen*, S. 68.

gedeutet werden, in der zu der Stimme noch ein Körper gehören würde und auch andere Personen, die ebenfalls Stimmen hören könnten. Diese Welt ist jedoch zu recht ausgeschlossen. Jede Wahrnehmung ist gut begründet, denn sie aktualisiert die Beste aller möglichen Welten. Es ist klar, dass die These der besten aller möglichen Welten ein spekulatives Prinzip ist, das eine rationale Rekonstruktion der Welt, in der wir leben, ermöglichen soll. Es ist ein "Principle of Charity" in der Interpretation Gottes.

Die moderne Philosophie kann diesem Prinzip jedoch nicht mehr zustimmen. Sie ist dem Trugbild verpflichtet und damit dem Zusammenbruch der Differenz zwischen Urbild und Abbild, dem Glauben an die Kopiertheorie der Wahrheit, wie William James sich ausgedrückt haben soll. Alle möglichen Wahrnehmungen gehören derselben Welt an, weil die Moderne das Harmonie-Prinzip aufgegeben hat.²⁸⁰ Eine divergente Wahrnehmung fällt nicht mehr in eine andere Welt, ist nicht mehr eine bloße Fiktion, sondern drängt mit aller Macht in diese Welt. Deleuze zitiert immer wieder Borges' *Der Garten der Pfade, die sich verzweigen*. Borges' Werk zeugt von der Unmöglichkeit, den Fiktionen einen minderen Seinsstatus zuzuordnen.

„Die Erklärung liegt auf der Hand: Der Garten der Pfade, die sich verzweigen, ist ein zwar unvollständiges, aber kein falsches Bild des Universums, so wie Ts'ui Pen es auffasste. Im Unterschied zu Newton und Schopenhauer hat Ihr Ahne nicht an eine gleichförmige, absolute Zeit geglaubt. Er glaubte an unendliche Zeitreihen, an eine wachsendes, schwindelerregendes Netz auseinander- und zueinanderstrebender und paralleler Zeiten. Diese Webmuster aus Zeiten, die sich einander nähern, sich verzweigen, sich scheiden oder einander jahrhundertlang ignorieren, umfaßt alle Möglichkeiten; in einigen existieren Sie, nicht jedoch ich; in anderen ich, aber nicht Sie; in wieder anderen wir beide. In dieser Zeit nun, die mir ein günstiger Zufall beschert, sind Sie in mein Haus gekommen. In einer anderen haben Sie mich, da Sie den Garten durchschritten, tot angetroffen; in wieder einer anderen sage ich dieselben Worte, aber ich bin ein Trug, ein Phantasma.“²⁸¹

Die moderne Philosophie führt die Divergenz in ein und dieselbe Welt ein. Es gibt alternative Entwicklungen, die alle derselben Welt angehören. Diese Philosophie kann Fiktionen, Träume, Halluzinationen nicht mehr als Ausdruck schlechterer Welten ausschließen. Ein Traum, der für Leibniz immer in eine schlechtere Welt führte, hat nun dasselbe Recht wie eine Tatsache. Die Kunst kann nicht einfach als Bereich des „Als

²⁸⁰ Deleuze, *Logik des Sinns*, S.214f.

²⁸¹ Borges, „Der Garten der Pfade, die sich verzweigen“, in: Borges, *Fiktionen*, S.88.

ob“ abgetan werden.²⁸² Sie realisiert Wahrnehmungen mit uns simultaner Welten. Es gibt kein Ausschlussprinzip mehr, dass Inkompossibilitäten auf verschiedene, bloß mögliche Welten verteilt.²⁸³ Da jede Monade eine Perspektive ist, die Welt aus Perspektiven besteht und diese nicht mehr konvergieren, erhält man ein pluralistisches Universum, ein Multiversum, wie William James es nennt. Deleuze spricht von Chaosmos statt Kosmos. Die Teleologie, mit der Leibniz noch operiert, wird damit aufgegeben. Die Welt strebt nicht mehr auf eine Einheit zu. Die Einheit der Welt ist ihre Disjunktion. Disjunktive Synthese nennt Deleuze eine Relation, die zwei inkompossible Ereignisse affirmiert. Damit wird die Welt als Zufall denkbar. Was sich ereignet, ist kontingent. Was sich aktualisiert, aktualisiert sich immer vor einem virtuellen Hintergrund, der es als kontingent enthüllt.

Rortys Ethnozentrismus

I'm just an American.

Richard Rorty

Oben hatten wir mit McDowell festgestellt, dass Rorty immer wieder in einen linguistischen Idealismus abzurutschen droht. Oft scheint er einen Sozialkonstruktivismus zu vertreten, nach dem jede Kultur ihre eigenen lokalen Sprachspiele hervorbringt. Indem er Rechtfertigung und Kausalität unterscheidet, evoziert er das Bild einer vom Naturwissenschaftler zu beschreibenden Außenwelt, die

²⁸² Es ist wichtig sich daran zu erinnern, dass Trugbilder keine Abbilder sind. Es gibt heute eine Medien"philosophie", die diesen Unterschied vergisst und das blödsinnige Bild evoziert, jeder Unsinn oder besser jede Lüge, die sich Werbeagenturen, Spindoctors oder Sensationsjournalisten ausdenken, sei "wahr". Es ist ein Unterschied, ob man die Differenz von Urbild-Abbild zugunsten des Trugbildes überwindet oder ob man das Urbild leugnet, um jedes Abbild als Abbild mit demselben Recht auszustatten. Eine solche Haltung wäre eine extreme Form von Transzendenzphilosophie, denn sie muss ja am Urbild festhalten, nur dass sie jedem Abbild die Ähnlichkeit mit einem Urbild attestiert. Im Grunde ist eine solche Philosophie die Absolution der Meinung. Jedem seine Meinung. Was immer jemand meint, ist für ihn auch wahr. Jedes Subjekt wird zu einem kleinen Gott erklärt, dem seine ganz private Welt zugestanden wird. Diese Welten unterscheiden sich je nach Zielgruppe, aber in ihr gehen alle Träume in Erfüllung, entspricht jedem Abbild ein Urbild. Zu diesem postmodernem Pazifismus siehe den Abschnitt "Die Kritik der Moderne" in Kapitel VII dieser Arbeit.

²⁸³ Inkompossibel sind zwei Dinge, die für sich zwar möglich wären, jedoch nicht zusammen möglich sein können. Sie müssen daher auf verschiedene mögliche Welten verteilt werden.

von Teilnehmern der verschiedenen Kulturen mit ihren Projektionen bedeckt wird. Die Rede von Vokabularen, in denen man die Welt beschreibt, ist immer noch an der kantischen Schema-Inhalt Metaphorik orientiert. Dieser Drift in einen linguistischen Idealismus kann durch einen Pragmatismus verhindert werden, der keinerlei Kluft zwischen Geist und Natur mehr impliziert.

Rorty selbst macht jedoch manchmal einen Vorstoß in das, was ich ontologischen Konstruktivismus nenne. An zwei vereinzelt Stellen macht er Andeutungen, die in die richtige Richtung weisen.²⁸⁴ Rortys positive Vorstöße verweisen auf den Holismus. Ein Holist, so Rorty, kann nicht mehr zwischen essentiellen, internen und akzidentiellen, externen Relationen unterscheiden.²⁸⁵ Daher macht es keinen Sinn für ihn zu behaupten, dass es einen Kern von wesentlichen Eigenschaften beispielsweise eines Dinosauriers gibt, die man trennen könnte von unwesentlichen Eigenschaften wie "von uns als Vorbild für Kinofilme genommen" oder "verdammte süße Viecher". Wenn diese Eigenschaften ebenso konstitutiv für den Dinosaurier sind wie jede andere Eigenschaft, wenn keine dieser beiden Beschreibungen "wahrer" ist, dann ist "ausgestorbenes Reptil" nur eine von uns zu bestimmten Zwecken favorisierte Beschreibung. Die "wissenschaftlichen" Beschreibungen treffen die Dinosaurier da draußen nicht besser als die Beschreibungen, in denen sie mit Kinofilmen und Gefühlen in Verbindung gebracht werden. Welche Beschreibung wir favorisieren, hängt vom Kontext ab. Keine Eigenschaft ist per se interner als eine andere. Von einem holistischen Standpunkt aus, verändert jeder neue Film oder jeder neue Artikel eines Dinosaurierforschers unseren Dinosaurier-Begriff *und* die Dinosaurier selbst. Die Geschichte der Dinosaurier ist also noch lange nicht zu Ende. Sie sind nicht "ready-made", sondern "still in the making". In diesem Sinne machen wir, wir Menschen unter anderen Dingen, die Dinosaurier wirklich.²⁸⁶

²⁸⁴ Rorty "Daniel Dennett on Intrinsicity", in: Rorty, *Truth and Progress*, S. 108, sowie Rorty "Charles Taylor on Truth", in: Rorty, *Truth and Progress*, S. 87.

²⁸⁵ Rorty vereinfacht hier die Diskussion. Holismus wird üblicherweise als die These verstanden, dass die Terme einer Relation intern, voneinander abhängig sind. D.h. zwischen ihnen bestehen analytische, notwendige statt bloß kontingente, externe Beziehungen. Seit Quine gilt Holismus als Aufhebung dieser Differenz und damit für Rorty als Anti-Essentialismus. Diese Interpretation ist jedoch alles andere als klar, denn wenn es sich um eine Aufhebung handelt, warum ist Quine dann nicht auch Anti-Akzidentalist? Rorty tendiert dazu, die Aufhebung in Richtung "alles ist extern, akzidentell und damit kontingent" zu lesen. Quine kann dem aber schon deshalb nicht zustimmen, weil er für Modalbegriffe nicht viel übrig hat. Der Begriff der Kontingenz hat in Quines Philosophie ebenso wenig Platz wie der Begriff der Notwendigkeit.

²⁸⁶ Um dies sagen zu können, plädiert Rorty dafür, den Gegensatz zwischen intentionalen und physikalischen Objekten selbst aufzugeben. Eine neue Beschreibung verändert den Gegenstand, der beschrieben wurde, denn unsere Beschreibungen oder Gedanken sind

Ein anderes Beispiel macht dies vielleicht deutlicher. Neo-Nazis aller Länder arbeiten an der Rehabilitierung des Rassismus. Nehmen wir an, ihnen gelingt dies. Ein neuer Faschismus überzieht Europa, unterstützt durch einen faschistischen Putsch in den USA. Im Zuge dieser Entwicklungen gibt es eine groß angelegte Kampagne zur Rehabilitierung des Nationalsozialismus. "Mein Kampf" wird neu herausgebracht als CD-Rom Edition. All der Schund, der über Hitler geschrieben wurde, wird verboten. Besonders die Jugend, die von neo-faschistischen Marketingexperten umworben wird, ist von der Entwicklung begeistert. Eine Nazi-Boygroup namens "The Hitlers" (weil sie immer Hits haben) stürmen die Charts.

Würde eine solche Entwicklung nicht Hitler selbst verändern, ohne dass er sich im Grabe umdrehen müsste? Millionen Menschen kennen Hitler nur unter der Beschreibung "meistgehasster Mann der Vergangenheit". Diese Menschen hätten nicht mehr dasselbe Hitlerbild nach einer erfolgreichen Rehabilitierungskampagne. Und damit würde Hitler selbst in eine neue Beziehung zu Millionen Menschen treten, ein gewaltiger posthumer Erfolg. Dieser Hitler wäre nicht mehr derselbe Hitler wie vor der Rehabilitierungskampagne (außer natürlich für die Widerstandskämpfer, die tapfer das alte Hitlerbild aufrechterhalten.) Er wäre kein Monster mehr, sondern vielleicht doch der Begründer des tausendjährigen Reiches.²⁸⁷

Rortys Schwierigkeiten in *Solidarität, Kontingenz und Ironie* lassen sich nun lösen. Rorty plädiert dort dafür, die Unterscheidung von Gründen und Ursachen und damit auch von Überredung und Manipulation auf ein bestimmtes Vokabular zu relativieren. Auf den Übergang von einem Vokabular zu einem anderen (also von Demokratie in Neo-Faschismus) ist die Unterscheidung nicht anwendbar. Wie soll ein solcher Übergang aber dann beschrieben werden? Diese Frage bringt Rorty in Schwierigkeiten, weil er, obwohl er die Anwendbarkeit der Gründe-Ursachen-Unterscheidung auf einen Vokabularwechsel ablehnt, schließlich doch den Prozess des Vokabularwechsels als das Eindringen und Durchsetzen von Metaphern

ebenfalls physikalische Ereignisse, mit denen die beschriebenen Objekte interagieren. Dazu Rorty "Daniel Dennett on Intrinsicity", in: *Truth and Progress*, S. 108. Mit Sellars' Deontologie des Geistigen wäre ein solcher Zug jedoch nicht zu vereinbaren. McDowell hat daher nur Spott für diesen Vorschlag übrig, siehe McDowell, *Geist und Welt*, S.184. Er deutet ihn als Plädoyer für einen Physikalismus in der Tradition Quines.

²⁸⁷ Andere Beispiele liefert Bruno Latour, der darauf hinweist, dass Begriffe wie „Tuberkulose“ oder „Milchsäurebakterium“ ohne die Forscher und ihre Fertigkeiten keinen Sinn hätten. Was soll es also heißen, dass Tuberkulose oder Milchsäurebakterien vor dem Auftauchen dieser Forscher existiert haben? Allenfalls kann man sagen, dass es nach dem Wirken von Pasteur Milchsäurebakterien gegeben haben wird. Siehe Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, S.175ff.

beschreibt, die bloße Ursachen für den Wandel eines Vokabulars sein sollen. Damit erweckt er den Eindruck, ein Demokrat oder ein Faschist müsse seine Überzeugungen aus einem irrationalen Sprachgeschehen heraus erklären.

Besser wäre es, und Rorty tut dies auch an anderen Stellen, eine solche Frage zurückzuweisen, da sie genau den Außenstandpunkt voraussetzt, den der Ethnozentrist gerade überwunden hatte. Der Neo-Faschist aus unserem obigen Beispiel braucht nicht in einen Relativismus zu verfallen, nachdem Hitler bloß für ihn ein Held ist und für Demokraten ein Ungeheuer, während der Hitler-an-sich für immer unerkennbar bleibt (für Kant). Hitler wird wieder ein Held geworden sein, wenn die Neofaschisten sich durchsetzen. Und zwar der wirkliche Hitler und nicht bloß die Konstruktion der Neo-Faschisten. Ebenso wird Hitler nie ein Held gewesen sein, solange die Demokraten das Aufkommen der Neo-Faschisten erfolgreich verhindern.

Ein solches prozessuales wie perspektivisches Verständnis von Realität - basierend auf der relationalistischen Aufhebung von essentiellen und akzidentiellen Eigenschaften gepaart mit einem Begriff von rückwirkenden Neubeschreibungen - führt nicht in einen schlechten Relativismus, der immer noch einen neutralen Beobachter voraussetzt, einen absolutistischen Relativismus also, sondern ergibt einen durch und durch relativistischen Relativismus, einen immer situierten Relativismus. Genau dies versteht Rorty unter dem - meiner Meinung nach - schlecht gewählten Etikett des Ethnozentrismus.

"Isn't this like the homeric heroes (Nietzsche's "brave, strong and happy ones") denying truth to the Christians whom they might, in their nightmares, see inheriting the Mediterranean World? Isn't it like some imaginary language-using and prescient dinosaurs denying beauty to their foreseen successors, the mammals? Yes, it's *exactly* like that. The only difference is that we are right about charity being a virtue and Achilles was wrong, and we are right about our own beauty and my imaginary Dinosaur wrong. Once God and his view goes, there is just us and our views."²⁸⁸

Es gibt für den Ethnozentristen keine neutrale, unparteiische Schilderung der menschlichen Geschichte. Es gibt für ihn, wenn er konsequent ist, aber auch keine unparteiische Schilderung der Naturgeschichte. Damit entfällt die Möglichkeit einer Relativierung aus der Beobachterperspektive. Niemand kann aus seiner Haut oder seiner Zeit schlüpfen und eine neutrale unparteiische Haltung einnehmen. Aber es ist auch niemand in seiner Zeit gefangen, weil die Zeit jeden Abschluss verhindert. Die

²⁸⁸ Rorty, "Hilary Putnam and the Relativist Menace", in: Rorty, *Truth and Progress*, S.54.

Zeit ist, wie Bergson sagt, das Offene. Wenn Rorty sich in Diskussionen mit seinen Fachkollegen weigert, eine Rechtfertigung für seine Positionen zu geben und einfach mit den Worten "I'm just an American" antwortet, dann ist dies keineswegs eine Bitte um diplomatische Immunität oder multikulturelle Toleranz, sondern eine Einladung an seine Gesprächspartner, ebenfalls Amerikaner zu werden. Amerika ist ein Einwanderungsland.²⁸⁹

Jenseits von Innen- und Außenwelt

Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.

Ludwig Wittgenstein

Abschließend ist zu sagen, dass Rorty nicht nur in seiner politischen Philosophie oft Dinge geschrieben hat, die auf einen kulturellen oder sozialen Konstruktivismus hinauslaufen. Sein von Sellars übernommenes Plädoyer, die Beschreibungen der Welt als Elemente eines "game of giving und asking for reasons" zu fassen, das nur unter Menschen gespielt wird, und dem eine bloß kausale Dingwelt gegenübersteht, die keinerlei Mitspracherecht hat, da nur über sie und nicht mit ihr gesprochen wird, erweckt den Eindruck, als hätte der Wechsel von einer Dinosaurier-Beschreibung zu einer nächsten nur kulturelle Gründe, die nichts mit den Dinosauriern selbst zu tun haben. Rorty reduziert damit unter dem Einfluss des Linguistic Turns und der Hermeneutik den Pragmatismus auf einen Kulturalismus.

In seinen besseren Momenten gibt er jedoch diesen Natur-Kultur-Dualismus zugunsten eines radikalen Holismus auf, für den auch Dinosaurier genauso wie Nazis kein abgeschlossenes Wesen haben, das ein für allemal erkannt werden kann. Nicht nur die menschliche Geschichte kennt rückwirkende Neubeschreibungen, sondern auch die Natur verändert sich, wenn sich neue Naturbegriffe entwickeln. Statt der einen Natur

²⁸⁹ Rorty politische Philosophie gibt diese Idee von Amerika allerdings auf. Siehe Rorty: *Stolz auf unser Land: die amerikanische Linke und der Patriotismus*. Während Rorty lange Zeit, zum Beispiel in Auseinandersetzung mit Lyotard, die Beschreibung von Diskursen oder Kulturen als miteinander unvermittelbar abgelehnt hat, plädiert er nun für eine Abschottung Amerikas und die Rückkehr zu einem nationalistischen Selbstverständnis. Seine richtige Kritik an der Identitätspolitik der kulturellen Linken, die Amerika in multikulturelle Ghettos spaltet, statt die Klassenfrage zu stellen, fällt jedoch auf ihn selbst zurück, wenn er versucht den Nationalismus zu reaktivieren. Was ist ein Plädoyer für Nationalstolz anderes als Identitätspolitik?

und den vielen Kulturen, Mononaturalismus und Multikulturalismus haben wir, um mit Bruno Latour zu sprechen, jetzt ein gemeinsames Kollektiv aus Mensch und Natur.²⁹⁰ Dinosaurier und Menschen haben eine gemeinsame Geschichte, sie verändern sich gegenseitig, und nicht nur der Begriff von ihnen, sondern die Dinosaurier da draußen. Oder besser, der Innen-Außen-Gegensatz muss selbst revidiert werden. Vorstellungen sind genauso wenig im Kopf, wie Gegenstände da draußen sind.

Ein ontologischer Perspektivismus zieht den Unterschied von Vorstellung und Gegenstand ein. Es gibt nur Perspektiven, die sich alle dasselbe Sein teilen. Ein ontologischer Perspektivismus führt so nicht in noch mehr subjektive Konstruktionen, sondern zu viel mehr Realität. Nicht nur Dinosaurier, sondern süße Dinosaurier mit Kulleraugen, nicht nur Hitler, sondern das Ungeheuer Hitler oder auch Hitler der Volksheld. Um ein martialisches Bild für diesen Antisubjektivismus anzubieten: durch eine Überdosis subjektiven Konstruktivismus sind unsere Köpfe so angeschwollen, so viele Dinge wurden aus der Welt hinaus in unsere Köpfe hineingepumpt (Götter, Engel, moralische Werte, Mode, Personen, Sex, neuerdings auch noch Gene und Quarks), dass unser Kopf einfach geplatzt ist. Alle Dinge liegen jetzt wieder in der Außenwelt verstreut. Allerdings nicht mehr in der alten sauberen, neutralen, objektiven Außenwelt der harten Fakten, die nur das Komplement der weichen Innenwelt war. In der neuen schmutzigen Außenwelt kleben an jedem Ding noch kleine Fetzen von Gehirn.²⁹¹ Oder mit Bergson: Bilder sind nicht im Kopf, sondern in der Welt, es bleiben aber trotzdem Bilder.

²⁹⁰ Siehe Latour, *Wir sind nie modern gewesen*.

²⁹¹ Das Phantasma vom platzenden Schädel findet sich bei Kleist in einem ähnlichen Gebrauch. Auch hier dient es der Überwindung der romantischen Verinnerlichung von allem und jedem. Siehe M. Carrière: *Für eine Literatur des Krieges, Kleist*. Im Film ist an David Cronenberg zu denken, der immer wieder das Motiv des nach Außen gestülpten Inneren in Szene gesetzt hat und den platzenden Schädeln mit *Scanners* ein Denkmal setzte. In einem Interview plädiert Cronenberg dafür, eine Ästhetik der Innerlichkeit zu entwickeln. Es müsste Preise geben für das schönste Herz, die hübscheste Leber, die wohlgeformteste Niere...

VII. Der Universalismus der Moderne

Gewiss kann der Abendländer glauben, dass die Schwerkraft selbst in Abwesenheit jeglichen Instruments, jeglicher Berechnung, jeglichen Labors universell ist, aber darin gleicht er den Bimin-Kuskumin in Neuguinea, die glauben, dass sie die gesamte Menschheit sind; dies sind zwar achtbare Glaubensüberzeugungen, die vergleichende Anthropologie braucht sie jedoch nicht mehr zu teilen.

Bruno Latour

Nur der Relativismus ist universal

Der Zusammenbruch des Dualismus zwischen Außen- und Innenwelt, objektivierter Natur und subjektivierter Kultur ermöglicht eine neue Perspektive auf die Problematik des universellen Selbstverständnisses der Moderne. Nach Bruno Latour können wir dieses Selbstverständnis sogar ganz aufgeben. Latour entwickelt in seinem Essay *Wir sind nie modern gewesen* ein a-modernes Selbstverständnis, das als Grundlage einer symmetrischen Anthropologie dienen kann.²⁹² Die Sonderstellung des okzidental Rationalismus, wie sie von Philosophen und Soziologen behauptet wurde, wird von Latour bestritten. Wir sind nicht durch Aufklärung und „harte“ Wissenschaft wie durch eine Kluft von anderen Kulturen getrennt, sondern nur ein weiteres Kollektiv unter anderen. Latour versucht gegen Modernisten wie Postmodernisten zu zeigen, dass gerade die Aufgabe des modernen Universalismus, der auf dem Anspruch auf Objektivität gründet, uns wieder in Verbindung bringen kann mit dem Rest der Welt, die nicht modern ist. Das Paradox, die Kontra-Intuition lautet: nur die Aufgabe unseres Universalismus kann einen wirklichen Universalismus möglich machen. Wir sind alle Relativisten. Nur der Relativismus ist universal. Der transzendente Universalismus der Moderne, der ihre Überheblichkeit und ihren Eliteanspruch begründet, muss ersetzt werden durch einen immanenten Universalismus, wie er sich in einem Denken der Univozität zeigt. Kein Seiendes steht höher als ein anderes, hat einen privilegierten Zugang zur Realität. Der Moderne mit seiner Wissenschaft ist nicht objektiver als ein

²⁹² Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen*.

Primitiver mit seinem Orakel. Schon Wittgenstein hat versucht zwischen aufgeklärtem und primitivem Denken eine Symmetrie herzustellen.

"Angenommen wir treffen Leute, die das (den Glauben an die moderne Physik, A.F.) nicht als triftigen Grund betrachten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, dass sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? - Wenn wir dies "falsch" nennen, gehen wir nicht schon von unserem Sprachspiel aus und *bekämpften* das ihre?"²⁹³

Wittgenstein bleibt jedoch noch in den Schwächen eines bloßen Kulturrelativismus hängen. Latour versucht zu zeigen, dass die Natur selbst eine andere wird, je nachdem ob sie in einem Labor oder durch ein Orakel befragt wird. Die Natur artikuliert sich durch unsere Befragungspraktiken. Sie selbst ist ebenso pluralistisch wie die Kulturen.

Latours Hauptkritik am modernistischen Selbstverständnis ist der Glaube an die Ausdifferenzierung von Wertsphären. Hier das Wahre, dort das Gute, Gerechte oder Schöne. Hier Fakten, dort Werte.

„Man braucht bloß irgendeine Spraydose zu drücken, und schon ist man unterwegs zur Antarktis, von dort zur University of California in Irvine, zu den Fließbändern in Lyon, zur Chemie der Edelgase und dann vielleicht zur UNO. Doch dieser fragile Faden wird in ebenso viele Teile zerstückelt, wie es reine Fachgebiete gibt. Bringen wir bloß nicht Erkenntnis, Interesse, Justiz und Macht durcheinander! ... Mit einem scharfen Schwert haben sie den gordischen Knoten zerschlagen. Die Deichsel ist entzweigebrochen: links die Erkenntnis der Dinge, rechts Interesse, Macht und Politik der Menschen.“²⁹⁴

Es ist dieser Aspekt der Ausdifferenzierung der von Moderne-Theoretikern wie Jürgen Habermas in den Vordergrund gestellt wird. Wie im Vorwort dieser Arbeit zitiert, soll sich die überlegene Rationalität der Moderne der Ausdifferenzierung in Geltung und Faktizität - und innerhalb der Geltungssphäre in Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit oder Schönheit - verdanken. Das moderne Selbstverständnis aufzugeben, heißt daher für Latour, dieses Ausdifferenzierungstheorem – Latour spricht von der Verfassung der Moderne – in Frage zu stellen. Ich werde zunächst die philosophischen Aspekte von Habermas' Moderne-Theorie vorstellen und dann anschließend Latours Gegenvorschlag präsentieren.

²⁹³ Wittgenstein, *Über Gewissheit*, S. 157

²⁹⁴ Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S. 9.

Habermas' kritische Theorie der Moderne

Die Moderne definiert Habermas durch die strikte Trennung zweier Bereiche, die John McDowell in Anlehnung an Sellars als den „space of reason“ und den „realm of law“ bezeichnet und deren Trennung er als Ergebnis, der erst mit der modernen Naturwissenschaft erreichten vollständigen Entzauberung der Welt gleichsetzt.²⁹⁵ Entzauberung ist nichts anderes als das Entfernen jeder Art von Rationalität aus der Betrachtung der Natur, die Austreibung des Geistes aus dem Naturbegriff. Ist Entzauberung das Ideal, ergibt sich das Problem, wie man den Geist in ein solches Bild integriert. Dieses Problem und die Kritik an einer vollständigen naturwissenschaftlichen Selbstobjektivierung ist eines der Hauptmotive im Deutschen Idealismus und ist von Habermas für die zeitgenössische Philosophie reaktualisiert worden.

Habermas hat immer wieder dafür argumentiert, dass sowohl erkenntnistheoretisch als auch praktisch eine Selbstobjektivierung (Selbstverdinglichung) des Geistes fehlgehen muss.²⁹⁶ Müsste man Habermas' Modernekritik in einem Satz zusammenfassen, so könnte man sagen: Die Moderne schöpft ihr Rationalitätspotential nur zur Hälfte aus, indem sie Menschen mit Dingen verwechselt, das Subjekt mit dem Objekt. Aufgabe einer theoretischen wie praktischen Kritik der Moderne ist daher die Unterscheidung von Mensch und Ding. Habermas aktualisiert damit ein Grundmotiv des Deutschen Idealismus: die Kritik der Verdinglichung, die seit der Aufklärung in Form des naturwissenschaftlichen Reduktionismus immer wieder speziell die deutsche Philosophie zum Widerspruch gereizt hat. Statt jedoch, angesichts dieser Bedrohung die idealistischen Höhen eines Hegels zu reformulieren, entscheidet sich Habermas für die defensive Strategie Kants. Subjekt und Objekt sollen nicht zugunsten des ersteren vereint, sondern streng unterschieden bleiben. Weder absoluter Idealismus noch naturwissenschaftlicher Objektivismus, vielmehr wird dem Subjekt Platz geschaffen, indem das Objekt begrenzt wird. Erkenntnis geht nicht in wissenschaftlicher Erkenntnis auf. Diese selbst ist auf die konstituierenden Leistungen der Subjektivität angewiesen. Begriffe wie Erkenntnis, Wahrheit, Richtigkeit etc. sind mit objektivistischen Mitteln nicht zu erklären. Habermas plädiert für eine Resubjektivierung der Erkenntnistheorie, die, so Habermas' Diagnose in den 60ern, zur Wissenschaftstheorie verkommen ist.²⁹⁷

²⁹⁵ McDowell, *Geist und Welt*, S.14f.

²⁹⁶ So in Habermas, *Erkenntnis und Interesse* und dann vor allem in Auseinandersetzung mit objektivistischen Methoden in der Soziologie. Siehe Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.

²⁹⁷ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S.11ff.

Habermas gegen McDowell

Damit steht Habermas auch dem Neo-Hegelianismus von Brandom und McDowell ablehnend gegenüber. Besonders McDowell erschließt der analytischen Philosophie die vom Deutschen Idealismus ausgehende Linie kontinentaler Philosophie. Er lehnt in einer für die szientistisch geprägte analytische Philosophie schockierend direkten Art jede Art von naturwissenschaftlichen Reduktionismus ab.²⁹⁸ Wenn man bedenkt, wie viel Physikalismus und Behaviorismus noch in den Philosophien von Sellars und Quine steckt, begreift man den Weg, der zurückgelegt wurde. McDowells Lösung zur Überwindung des Subjekt-Objekt-Dualismus besteht in nicht weniger als der Aufgabe des von der modernen Wissenschaft dominierten Naturbegriffs. Eine partielle Wiederverzauberung der Welt ist es, die McDowell als einzig brauchbare Auflösung des modernen Dualismus akzeptieren kann.

Dies ist schon ein wenig mehr Hegel als Habermas, der als Soziologe das Weber'sche Konzept der Entzauberung in Ehren hält, zulassen würde. McDowells Schlüsselwort dabei heißt „second nature“ und ist Hegels Begriff der Verkörperung entlehnt. Habermas hat speziell im Kontext der Moralphilosophie immer wieder gegen den Hegel'schen Sittenbegriff Stellung bezogen, welcher der Überwindung der Sein-Sollens-Differenz bei Kant dient.²⁹⁹ Habermas wehrt sich gegen den von McDowell propagierten Realismus in der Ethik und setzt hier einen Konstruktivismus entgegen. Auch in der Erkenntnistheorie darf das empirische Moment, das Habermas unter Rücknahme seiner Konsenstheorie jetzt hochhält, nicht begrifflich vereinnahmt werden, wie es McDowell tut. Habermas möchte in gewisser Weise etwas zwischen Davidsons Aufgabe des Empirismus und McDowells Wiederverzauberung der Erfahrung. Der Wahrheit in der Naturwissenschaft kommt eine Transzendenz zu, die es in der Moral nicht gibt.³⁰⁰ Hier zeigt sich bei einem Denker wie Habermas eine erstaunliche Hinwendung zum Szientismus, der allerdings in der rein defensiven, an Kant orientierten Strategie gegenüber dem modernen Naturverständnis schon angelegt war.

²⁹⁸ McDowell, *Geist und Welt*.

²⁹⁹ Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, S.112ff.

³⁰⁰ In seiner Auseinandersetzung mit Robert Brandom macht Habermas deutlich, dass er strikt zwischen der Begründung von Fakten und der Begründung von Normen unterscheiden will. Normen werden nicht unter Berücksichtigung von Fakten begründet. Habermas hält hier Kants Unterscheidung zwischen Klugheit und Moral hoch. Habermas, *Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik*, S.182ff. Brandom hat jedoch keine Schwierigkeit diese Differenz zu beachten. Was Habermas übersieht, ist, dass Erkennen für Brandom ein ebenso normatives Phänomen ist wie moralisches Handeln. Kants Differenzierung zwischen Theorie und Praxis wäre mit Brandom als eine Binnendifferenzierung innerhalb des Reichs des Normativen zu reformulieren.

Immer schon war Habermas' Botschaft an den Positivismus ein bis hierher und nicht weiter, halbiertes Hegel könnte man es nennen. Die Naturwissenschaft muss begrenzt werden, um der Moral Platz zu geben. Anders als Hegel wollte, entpuppt sich für Habermas nur die Hälfte der Natur als entfremdeter Geist. Nur den Menschen kann man verstehen, der nicht-menschlichen Natur muss man rein instrumentell begegnen.

Geist und Natur: der neue Intersubjekt-Objekt-Dualismus

Was ist nun das Kriterium, um wirkliche Natur von wirklichem Geist zu unterscheiden? Hier bietet Habermas im Verhältnis zu Kant und Hegel etwas Neues. Es ist die in Kommunikation fundierte Intersubjektivität, die wirklichen Geist konstituiert. Kant und Hegel fehlt dieses intersubjektive Modell, um Geist von bloßer Natur abzugrenzen. Beide denken in Subjekt-Objekt-Kategorien und können daher das zu erkennende Subjekt nur in Objektkategorien erfassen.³⁰¹ Eine bloß halbe Modernisierung bekommt man, wenn man ausgehend von diesem Modell zwar die Natur objektiviert, aber den Geist nicht intersubjektiviert. Im Subjekt-Objekt-Modell kann der Andere jedoch nur als Subjekt oder Objekt, aber nicht als Intersubjekt auftauchen. Der Andere ist entweder ein Objekt, dem ich mich rein instrumentell nähere oder ein Subjekt, das sich ebenso egozentrisch wie ich verhält und nur strategische Beziehungen aufbauen kann. Nach Habermas muss Selbsterkenntnis mit Fremderkenntnis verwoben werden. Der Geist erkennt sich in der Kommunikation mit anderen Geistern über die nichtgeistige Natur. Nur über den Anderen komme ich zu mir selbst. Die für die Zuschreibung von Intentionen konstitutiven Begriffe haben ihr Fundament in der Kommunikation. Nach Habermas war es ein Fehler Kants und auch des späten Hegels, der Natur ein „einsames“ Subjekt gegenüberzustellen. Ein Subjekt allein macht noch keinen Geist, erst eine Gesellschaft von Geistern lässt sich nicht mehr naturalisieren. Gegen die Verdinglichung muss die ganze Gesellschaft mobilisiert werden. Habermas teilt mit Davidson und Brandom die Überzeugung, dass die Begriffe der Wahrheit, des Glaubens, der Absicht etc. letztlich soziale Begriffe sind.³⁰² Davidson und Brandom

³⁰¹ Intersubjektivität statt Subjekt-Objekt-Dualismus ist Habermas' Slogan, den er vor allem im *Philosophischen Diskurs der Moderne* testet. Siehe Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.344ff.

³⁰² Brandom sagt explizit, dass die wechselseitige Perspektivität des Sozialen notwendig für wirkliche Intentionalität ist. Er kritisiert Dennett für sein Konzept des intentionalen Systems. Nur ein Wesen, das selbst den „intentional stance“ einnehmen kann (nicht nur von einem intentionalen Standpunkt aus beschrieben wird), ist ein wirklich geistiges

führen aber im Detail und wesentlich überzeugender als Habermas diese Intuitionen aus. Habermas hatte sich an Searles Sprechakttheorie gehängt und damit einen absoluten Anti-Intersubjektivisten zum Kronzeugen seiner Theorie des kommunikativen Handelns gemacht.³⁰³

Die Kluft zwischen Natur und Geist kann also eine neue Begründung erhalten. Die Moderne verstand sich falsch, als sie das Subjekt dem Objekt gegenüberstellte, sie muss vielmehr das Soziale der Natur gegenüberstellen. Descartes lag also nicht aufgrund seines Dualismus zwischen Geist und Natur falsch, sondern nur in Bezug auf seinen Solipsismus. Das einsame Subjekt kann sich selbst und andere Subjekte nur verdinglichen. Bezogen auf die Natur hat es mit dieser Haltung durchaus recht, aber gegenüber seinen Mitmenschen und sich selbst ist sie fehl am Platze. Vollständige Modernisierung würde also der radikalen Objektivierung und Entzauberung der Natur die radikale Intersubjektivierung des Sozialen hinzufügen. Vormodern ist es, die Natur zu vergeistigen sowie den Geist zu naturalisieren, oder besser eine Begrifflichkeit zu verwenden, die diese beiden Momente noch nicht klar trennt. Zur halbherzigen Modernisierung kam es, weil ein falsches subjektivistisches Verständnis von Geist zu einer Über-Objektivierung geführt hat. Das soziale Verhältnis wird dann nicht als intersubjektives Verhältnis erkannt, sondern bleibt Schicksal, entfremdeter Geist.

Systemtheorie als Theorie verdinglichten Geistes

In der Auseinandersetzung mit der Systemtheorie zollt Habermas diesem Schicksal durchaus Tribut. Er erkennt an, dass die Moderne aus „technischen“ Gründen Menschen verdinglichen muss. Nicht nur kann die Natur nicht, wie Hegel es wollte, vergeistigt werden, sondern auch das Soziale kann nur wiederum zur Hälfte rationalisiert werden.³⁰⁴ Nur die symbolische Reproduktion der Lebenswelt ist auf Kommunikation angewiesen, die materielle muss in komplexen Gesellschaften wie der

Wesen. Dennetts intentionale Systeme verfügen daher für Brandom nur über eine derivative Intentionalität. Siehe Brandom *Making it explicit*, S.55ff.

³⁰³ Dies führt Apel soweit, einen Searle I und II zu erfinden. Siehe Apel, „Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?“, in: *Intentionalität und Verstehen*, S.13ff. Searle I ist aber nichts anderes als die eigenwillige Rezeption von Searles Philosophie durch Apel und Habermas.

³⁰⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, S. 229ff.

modernen auf entsprachlichte Kommunikationsmedien umgeschaltet werden.³⁰⁵ Damit akzeptiert Habermas ein Stück entfremdeten Geist allerdings nur in Bezug auf die materielle Basis einer Gesellschaft. Der Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft wiederholt sich in der Gesellschaft noch einmal im Gegensatz von System und Lebenswelt. In systemisch integrierten Bereichen der Gesellschaft wie der Wirtschaft, die über Geld Beziehungen herstellt, ist und bleibt der Mensch nur eine Ware. Erst wenn die aus der Lebenswelt ausgelagerten Systeme versuchen, die symbolische Infrastruktur der Lebenswelt zu übernehmen, überschreiten sie die ihnen gezogene Linie. Kurz, die symbolische Reproduktion der Lebenswelt ist auf Kommunikation angewiesen, die materielle kann unter streng geregelten Bedingungen mit dem Ziel der Beschleunigung darauf verzichten.

Damit stößt Habermas zumindest einmal auf einen Zwitter aus Natur und Geist: die Systeme. Sie sind, als über entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld oder Macht integrierte, verdinglichter Geist. Diesem verdinglichten Sozialen gegenüber empfiehlt Habermas wiederum die defensive Einstellung des „bis hierher und nicht weiter“. Geld ist gut zur Organisation der materiellen Reproduktion, aber nicht für die Erhaltung der symbolischen Ressourcen einer Lebenswelt. Personen, Normen und Traditionen können sich nur durch Gründe reproduzieren. Geld begründet jedoch nichts. Es ist ein rein empirischer Anreiz zur Übernahme von Überzeugungen. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen Überzeugen und Überreden für Habermas fundamental. Die starke Trennung zwischen kommunikativem und strategischem Handeln lebt davon, dass man scharf zwischen Überzeugen und Überreden unterscheiden kann. Überreden ist für Habermas ein empirischer Prozess, der sich als rationaler ausgibt. Ursachen, die sich als Gründe maskieren. Das Konzept der Ideologiekritik lebt von diesem Unterschied. Nur der Irrtum kann empirische Ursachen haben, die Wahrheit ist immer begründet in Fakten oder Normen. Dass Geld zum Beispiel eine wichtige Rolle in der Forschung spielt, und zwar nicht nur eine bloß empirische, dies kann Habermas nicht akzeptieren. Geld kann niemals Wahrheit hervorbringen. Die Finanzierung von Ideen und die Wahrheit von Ideen haben nichts gemein. Wenn man dagegen die Idee ernst nimmt, dass es Prozesse gibt, die ihre eignen Kriterien der Gültigkeit schaffen, wird deutlich, dass Geld eine wichtige interne Rolle spielt. Geld ist Kredit, ein Ausdruck des Vertrauens, des Glaubens. Geld geben ist ein spekulativer Akt. Man produziert Wissenschaft oder Philosophie genauso wie man einen Film oder einen Schokoriegel produziert. Man kann vorher nie wissen, ob das Produkt funktioniert. Es gibt keinerlei strikte Kriterien in der Vergabe von Forschungsgeldern. Gründe sind, wenn alles gut geht, das Ergebnis eines

³⁰⁵ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, S. 391ff.

Experiments. Im nachhinein wird man sich rechtfertigen können. Aber der Prozess des Entwickelns von Gründen kommt ohne Geld gar nicht erst in Gang. Es besteht sogar ein Steigerungsverhältnis zwischen Geld und Gründen. Je mehr neue Gründe man fabrizieren will, desto mehr Zeit, also Geld braucht man. Latour macht dies in einer sehr schönen Beschreibung deutlich. Er zeigt wie die „rein“ wissenschaftliche Arbeit einer Laborwissenschaftlerin von der weltlichen Arbeit ihres Chefs abhängt. Er schlussfolgert:

„To sum up, she is able to be deeply involved in her bench work because the boss is constantly outside bringing in new resources and supports. The more she wants to do “just science”, the costlier and the longer are her experiments, the more the boss has to wheel around the world explaining to everyone that the most important thing on earth is her work.“³⁰⁶

Eine solche Beschreibung kann von Habermas natürlich nicht akzeptiert werden, weil er keinen Platz hat für Prozesse, die ihre eigenen Kriterien der Gültigkeit erst schaffen. In diesen Prozess kann Geld als ein interner und nicht bloß externer Faktor eingehen. In solchen Prozessen verliert die Idee der Wahrheit, die Idee des Grundes ihre kritische Kraft. Der Gegensatz von Überreden und Überzeugen, Ursachen und Gründen, funktioniert hier nicht mehr. In seiner Auseinandersetzung mit Heidegger wird deutlich, dass Habermas die Idee eines Prozesses, der die Kriterien seiner Gültigkeit selbst erst generiert, die heideggerische Idee eines Wahrheitsgeschehens, ablehnt. Er schreibt:

„Die Leuchtkraft der welterschließenden Sprache wird hypostasiert. Sie braucht sich nicht mehr daran zu bewähren, ob sie das Seiende in der Welt faktisch erhellen kann. Heidegger geht davon aus, dass sich das Seiende in seinem Sein von beliebigen Zugriffen gleichermaßen widerstandslos öffnen lässt. Er verkennt, dass der ans Seiende herangetragene Horizont des Sinnverstehens der Wahrheitsfrage nicht vorausliegt, sondern seinerseits untersteht. Gewiss ändern sich mit dem Regelsystem einer Sprache auch die Gültigkeitsbedingungen der in der Sprache formulierten Sätze. Ob aber die Gültigkeitsbedingungen faktisch so weit erfüllt werden, dass die Sätze auch funktionieren können, hängt nicht von der welterschließenden Kraft der Sprache ab, sondern vom innerweltlichen Erfolg der Praxis, den diese ermöglichen.“³⁰⁷

³⁰⁶ Latour, *Science in Action*, S.156.

³⁰⁷ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S.183.

Habermas entwirft hier folgendes Bild. Man erfindet Wörter, Sätze oder ganze Sprachspiele. Daraufhin schaut man nach, ob die Wahrheitsbedingungen all der erfundenen Sätze auch erfüllt sind. Statt von „faktisch erfüllt“, könnte Habermas auch von „korrespondieren“ oder „widerspiegeln“ reden. Habermas evoziert das Bild einer Ready-Made-World, die vollkommen determiniert auf die Leuchtkraft neuer Sprachen wartet, die entweder auf sie passen oder nicht. Neue Sätze erschließen Möglichkeiten, die entweder bestehen oder nicht. Wie wir jedoch mit Bergson und Deleuze gesehen haben, ist der Prozess der Kreation die Aktualisierung eines Virtuellen. Das Mögliche geht dem Wirklichen nicht voraus. Man erschafft nicht erst Möglichkeiten und schaut dann nach, ob ihnen etwas entspricht. Eine neue Bedeutung schafft ihre Wirklichkeit vor ihrer Möglichkeit. Habermas übersieht die virtuelle Dimension der Moderne, ihr Werden, das noch nicht in festen, determinierten Möglichkeiten oder Wirklichkeiten gefangen ist. Bei allen Zugeständnissen an Kreativität und Welterschließung, letztlich sind für Habermas die Würfel immer schon gefallen. Es passiert nicht wirklich etwas und vor allem es darf auch nichts passieren, weil es dann keine neutrale Kontrollmöglichkeit mehr gäbe. Die Idee der Kritik ist für Habermas gefährdet, wenn es kreative Prozesse gäbe, die ihre eignen Kriterien der Richtigkeit mit sich bringen.

Die wunderbare Welt des Bruno Latour

Diese kreative Dimension wird von Latour hervorgezerrt. Unterhalb der modernen Verfassung brodelt eine nicht-moderne Dimension.³⁰⁸ Die Ontologie der Moderne kann diese jedoch nicht anerkennen. Sie verleugnet die Wesen, die in dieser Zone ihr Unwesen treiben und die Latour mal Hybriden, mal mit Michel Serres Quasi-Objekte nennt.³⁰⁹ Sie sind weder Subjekte noch Objekte. Weder Vorstellungen im Kopf, noch Dinge da draußen. Die Moderne kann sie nicht zulassen. Sie erklärt Subjekt und Objekt, Kultur und Natur für zwei reine Bereiche, die vollkommen getrennt sind. Diese Spaltung in Natur und Geist, der moderne Dualismus, ist ein Effekt der Metaphorisierung eines Vokabulars, das Geist und Natur noch nicht trennt. Ähnlich wie McDowell glaubt Latour daher, dass nur eine Wiederverzauberung dem Verhältnis von Natur und Geist gerecht werden kann. McDowell operiert jedoch weiterhin mit der strikten Unterscheidung zwischen Geist und Natur. Sein „second nature“-Konzept dient

³⁰⁸ Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S.115ff.

³⁰⁹ Serres führt den Begriff des Quasi-Objekts in seinem Buch *Der Parasit* ein. Siehe Serres, *Der Parasit*, S.344ff.

dem Zweck einer Verbegrifflichung der Natur, mit der er wie Hegel den modernen Dualismus überwinden möchte, ohne auch nur einen Deut von der Autonomie des Geistigen zu verlieren, im Gegenteil, der Geist ruht vollkommen in sich selbst, Natur ist nur entfremdeter Geist. Latour dagegen steht in der Tradition von Leibniz, die er von Michel Serres, Gilles Deleuze und Isabelle Stengers übernimmt. Er möchte die Autonomie des Geistigen aufgeben, indem er zeigt, wie sehr reine Subjekte und reine Objekte die komplementären Produkte einer verfehlten Philosophie sind. Die von Modernen als bloße „Als-Ob“-Intentionalität gescholtene Intentionalität von Lebewesen und Artefakten ist das vermittelnde Zwischenglied zwischen dem stummen Objekt der Wissenschaft, über das nur gesprochen wird, und der miteinander kommunizierenden Gemeinschaft aus Subjekten, die sich einer vollkommenen Autonomie erfreuen. Ohne die Quasi-Objekte kann weder die nicht-intentionale Natur noch die vollausgereifte Intentionalität des Sozialen verstanden werden. Man muss in der Mitte anfangen.

Quasi-Objekte oder Hybride sind unverzichtbare Agenten im Leben eines Kollektivs. Latour spricht nicht von Gesellschaft, da diese üblicherweise nur aus Menschen zusammengesetzt verstanden wird. Man kann Quasi-Objekte weder in rein kausalen Begriffen als Objekte denken noch sind sie Subjekte oder Intersubjekte, die mit bewussten Denk- und Handlungsfähigkeiten ausgestattet sind. Ein Quasi-Objekt ist ein Akteur. Er kann wahrnehmen und handeln, allerdings nicht bewusst wahrnehmen oder mit Absicht handeln. Bewusstsein bekommt ein Quasi-Objekt erst durch sich in Sprache artikulierende Akteure. Diese sprechenden Akteure, Menschen genannt, können aber nur sprechen, weil sie von Quasi-Objekten umgeben sind, ja aus Quasi-Objekten bestehen. Akteure bilden Netzwerke. Sie sind durch und durch relational. Wie William James denkt sich Latour die Welt als ein gewaltiges Netzwerk, in dem menschliche und nicht-menschliche Akteure zusammenwirken, in dem sie als Mittler fungieren. Latour spricht von Delegierten. Er gibt das Beispiel einer Betonschwelle, die der Verkehrsberuhigung dienen soll.³¹⁰ Für Modernisten kann diese nur eine Mischung aus reinem Material und reinem Geist sein. Die Betonschwelle wird so zu einem bloßen Mittel, das nur die Dinge ausführt, die wir es ausführen lassen. Unser Verhältnis zur Betonschwelle ist ein rein instrumentelles. Nach Latour ist die Betonschwelle ein Akteur, der Menschen zu einem Verhalten führt, zu dem nur Worte niemals geführt hätten. Sie ist daher nicht nur die Materialisierung einer Idee, denn die Idee der Betonschwelle ist vom Material nicht ablösbar. Ein anderes Hybrid ist das, was man

³¹⁰ Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, S.226ff.

Fakten nennt. Fakten sind für Latour Erzeugnissen der modernen Wissenschaft, die der Moderne als reine Objekte, deren Existenz auf keinen Fall einem Subjekt geschuldet sein darf, konzipiert. Ihre Anwendung, so die Modernen, ist von uns abhängig, aber nicht ihre Existenz. Auch Fakten kann die Moderne höchsten als eine Mischung von Realität und Konstruktion denken. Man spaltet dann die Fakten, in einen empirischen Anteil, das nackte Material, das uns die Sinne liefern, und die begriffliche Formung, die wir an dieses Material herantragen. Grundsätzlich gilt: Zwischen Subjekt und Objekt herrscht im modernen Paradigma ein Nullsummenspiel, je realer etwas ist, desto weniger konstruiert darf es sein oder je konstruierter etwas ist, desto weniger Realität hat es.³¹¹

Dieses Paradigma hat nun einen vorteilhaften politischen Effekt. Weil die Modernen die Hybriden nicht denken, können sie diese in Unmengen produzieren.³¹² Gesellschaften, die zwischen Natur und Kultur nicht trennen, tendieren dazu jede Veränderung des Wissens als Veränderung der Gesellschaft zu denken. Deshalb verbieten sie die Produktion von Quasi-Objekten. Die Modernen dagegen halten ihre Gesellschaft für das Ergebnis einer Gemeinschaft von Geistern und ihre Wissenschaften für Kopisten einer Ready-Made-World. Reine Freiheit steht absoluter Notwendigkeit gegenüber. Dies ermöglicht ihnen eine enorme Freiheit im Umbau ihres Kollektivs. Kein Kollektiv in der Menschheitsgeschichte war so produktiv wie die Modernen. Sie produzieren Fakten, nennen ihre Gesellschaft Wissensgesellschaft, bringen immer mehr Technik in das Kollektiv, das den Menschen substituieren soll, gerade weil sie die Produktion der Fakten als Produktion unkenntlich und damit der politischen Kontrolle unzugänglich machen. Die Modernen sind fest davon überzeugt, dass ein Kollektiv, das darüber berät, was wahr sein soll, unaufgeklärt, ideologisch, entfremdet, Opfer seiner eigenen Projektionen ist. Wahrheit ist nicht eine Frage der Beratung, sondern objektiv vorgegeben und somit von wertfreien Wissenschaftlern entdeckt. Konform dazu ist die Gesellschaft ein reines Produkt der Menschen. Selbstbestimmung im Sozialen ist für die Modernen die größte Frucht des Entzauberungsprozesses. Die Modernen nehmen ihr Schicksal in die eigenen Hände, statt sich durch eine verzauberte Natur in die eigenen Angelegenheiten reden zu lassen. Je mehr sie die Natur objektivieren, subjektivieren die Modernen den Geist. Die gesteigerte Produktivkraft der Modernen ist die Folge dieser Trennung. Die Produktion von Fakten ist nicht selbst demokratisierbar, da jede Vermischung von Politik und Wissen nur als Ideologie gedacht werden kann. Ebenso darf die freie Entscheidung niemals durch träge Objekte erschwert werden.

³¹¹ Latour, *Die Hoffnung der Pandora*, S.151ff.

³¹² Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S.58f.

Niemand darf sich auf Traditionen oder gar Gott oder auch nur auf Betonschwellen berufen, sondern nur auf seinen eigenen kleinen oder den großen, allgemeinen Willen. Die Subjektivierung des Geistes äußert sich darum in einer Privatisierung. Öffentlichkeit reduziert sich auf den verallgemeinerbaren Willen, d.h. den kleinsten gemeinsamen Nenner und gerät damit selbst tendenziell ins Abseits. Freiheit wird zur Wahlfreiheit unter Alternativen, die von den Experten entdeckt werden. Das Ergebnis ist eine Beschleunigung im Umbau der Gesellschaft. Freie Subjekte stehen objektiven Fakten gegenüber. Diese sind nicht diskutierbar und müssen daher hingenommen werden. Die Subjekte wiederum können alles tun, was sie wollen, solange sie sich nicht ins Gehege kommen. Die Erkenntnis der Natur ist damit von jedem sozialen Zwang entbunden. Ebenso ist die Gesellschaft von jedem Verweis auf objektive Werte befreit. Aus dem Sein folgt kein Sollen. Was sein soll, entscheidet einzig der Einzel- oder der Allgemeinwille. Dieses Setting ermöglicht der freien Wissenschaft und dem freien Unternehmertum sich in technologischen Revolutionen zu überstürzen, Revolutionen, die immer mehr Hybride hervorbringen, die immer schwerer im modernen Setting einer entweder vorgegebenen Natur oder einer freien Subjektivität unterzubringen sind.

Die Kritik der Moderne

Die Kritik der Moderne reagiert auf die Probleme der Technisierung mit Slogans wie Ideologie oder Manipulation. Globalisierung ist bloß eine Ideologie der Kapitalisten oder das Fernsehen manipuliert die freie Meinungsbildung. Eine solche Kritik behauptet, dass die Fakten gar keine wirklichen Fakten sind oder dass der Wähler oder Konsument gar nicht wirklich frei entschieden hat. Sie operiert mit denselben Begriffen von Subjekt und Objekt, behauptet allerdings, dass Subjekt und Objekt immer noch vermischt sind, dass wir immer noch nicht modern, aufgeklärt sind. Wieder hat man entweder ein Subjekt mit einem Objekt verwechselt, ist also einer Ideologie statt einem Fakt gefolgt, oder man hat ein Objekt für ein Subjekt gehalten, statt frei gehandelt zu haben, ist man manipuliert worden. Die Forderung der Kritik ist also, endlich wirkliche Fakten, endlich wirklich freie Menschen, eine von Ideologie freie Wissenschaft, eine wirklich wertfreie Wissenschaft und noch mehr emanzipierte Subjekte, noch mehr Kinder der Freiheit. Damit kurbelt die Kritik der Moderne, die diese als noch nicht genug modernisiert beschreibt, die Moderne noch weiter an.³¹³

³¹³ Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S.50ff.

Eine Moderne reicht noch nicht, eine zweite Moderne wird uns erst wirklich modern machen. Habermas glaubt, dass eine saubere Trennung zwischen Natur und Kultur, sowie innerhalb der letzteren zwischen dem technisierten, verdinglichten, zur zweiten Natur gewordenen materiellen Reproduktionsprozesses der Lebenswelt und dem auf Kommunikation angewiesenen symbolischen Teil der Lebenswelt, das analytische Instrumentarium liefert, um die Pathologien der Moderne zu begreifen. Immer dann wenn Prozesse der symbolischen Produktion, wie Ich-Identitäten, Tradierung von Wissen sowie die Herstellung interpersoneller Beziehungen mit technischen Mitteln, die nur bloßen Dingen angemessen sind, hergestellt werden sollen, kommt es zu Krisen, die sich in Motivationsstörungen, sozialen Konflikten und Verarmung der Kultur zeigen. Der Übergriff der Systeme Markt und Staat auf die Lebenswelt muss daher abgewehrt werden, indem die Entsprechlichkeit der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt bekämpft wird.³¹⁴

Die Idee, auf der solche Diagnosen beruhen, und ohne die vor allem die Sozialphilosophie nicht auszukommen scheint - weder Luhmann noch Habermas noch Bourdieu - ist die der Ausdifferenzierung. Die Moderne differenziert sich in funktional differenzierte Teilsysteme (Luhmann)³¹⁵, System und Lebenswelt (Habermas), wobei

³¹⁴ Der Zugriff der Systeme auf die Lebenswelt findet sich beispielsweise in der Kommerzialisierung des Fernsehens als dem Massenmedium der öffentlichen Meinung. Rationale Kommunikation erfordert nach Habermas nicht nur ein Zurückweisen der entsprochenen Kommunikationsmedien, sondern auch das Herausstreichen der Differenz zwischen rationaler Verständigung und strategischer Beeinflussung. Diese letztere deckt den Bereich der Rhetorik ab. Rhetorik wird dabei definiert als eine Vermischung von Geltung und Faktizität. Zu glauben, dass ein erfolgreiches Argument auch ein gutes Argument ist, ist Ausdruck dieser vormodernen Haltung. Der optimale Diskurs findet sich daher in den Expertenkulturen, diese sind die Rationalisierer der Lebenswelt, indem sie zwischen Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit unterscheiden. Sie sind vom Handlungsdruck entlastet und können sich daher ganz der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit hingeben, ohne sich um die raue Wirklichkeit der Lebenswelt und ihrem Handlungsbedarf zu scheren. Eine Lebenswelt, die statt unter dem Einfluss von Expertenkulturen rationalisiert zu werden, durch eine strategische Kommunikation manipuliert wird, muss auf eine fragmentierte Form von traditioneller Gesellschaft zurückfallen. Mit Latour kann man jedoch zeigen, dass die Entgegensetzung von aufgeklärten Expertenkulturen und traditionalistischen oder massenmedial geschädigten Lebenswelten verfehlt ist.

³¹⁵ Luhmann wäre ein eigener Abschnitt zu widmen. Philosophisch ist der hier entwickelte Ansatz Luhmann nahe: autopoetische Systeme sind Hybride aus Subjekt und Objekt. Die Ablehnung des Ausdifferenzierungskonzepts bringt Latour und alle, die ihm folgen, jedoch in absolute Gegnerschaft zu Luhmann. Luhmann ist der Modernste der Modernisten, insofern er das Ausdifferenzierungstheorem wie kein anderer auf die Spitze treibt. Dabei ist dies, wie Habermas richtig feststellt, eine konzeptionelle Entscheidung und keineswegs ein empirischer Befund. Luhmanns These der funktionalen

die Lebenswelt sich zusätzlich in Expertenkulturen ausdifferenziert (Autonomie der Wissenschaft, der Moral, der Kunst) oder sie differenziert sich in relativ autonome Felder, wie sie Bourdieu beschreibt.³¹⁶ Von diesen drei Theoretikern ist Bourdieu derjenige, der das Ausdifferenzierungstheorem am schwächsten handhabt.³¹⁷ Gleichzeitig ist er derjenige, der am stärksten eine empirische Soziologie betreibt. Empirisch meint hier vor allem, dass Bourdieu auf Statistiken, Interviews und Umfragen zurückgreift und sich vor allem nicht nur mit der „Hochkultur“ beschäftigt. Habermas wie Luhmann betreiben eine theoretische Soziologie, ihre "empirische" Ausgangsbasis sind vor allem theoretische Texte, seien es Klassiker der Philosophie und Soziologie bei Habermas oder aber allgemein die semantischen Produkte von Gesellschaften bei Luhmann. Diese Texte stehen zu den empirischen Analysen Latours nicht im Widerspruch. Latour behauptet, dass wir nie modern gewesen sind. Er leugnet nicht, dass sich gewisse Leute für modern gehalten haben. Auf dem Papier gibt es eine Moderne. Das Ausdifferenzierungstheorem wird jedoch umso schwächer, je empirischer man wird. Ein kritischer Modernist wie Wellmer gibt dies in einer Passage unfreiwillig zu:

"Mit anderen Worten: die sprachphilosophische Kritik des Rationalismus und Subjektivismus bietet zwar einen Anlass, über Wahrheit, Gerechtigkeit oder Selbstbestimmung in neuer Weise nachzudenken; zugleich aber wird sie uns misstrauisch machen gegen jene, die die psychologische Kritik des Subjekts nietzscheanisch ins Affirmative wenden wollen - also gegen die Propagandisten eines neuen Zeitalters, das die Last des Platonischen Erbes von sich geworfen hätte, in dem die Rhetorik an die Stelle der Argumentation, der Wille zur Macht an die Stelle des Willens zur Wahrheit, die Kunst der Worte an die Stelle der

Differenzierung ist zutiefst essentialistisch. Nach Latour fällt Luhmann auf die Reinheitsrhetorik der Moderne herein.

³¹⁶ Auch Martin Seel kritisiert die strikte Trennung von Wertsphären. Er macht deutlich, dass Sphären sich nur durch einen relativen Vorrang eines Geltungsaspektes differenzieren. Siehe Seel, „Kunst, Wahrheit, Welterschließung“, in: Koppe (Hg.), *Perspektiven der Kunstphilosophie*, S.57f. Aber auch dieses Zugeständnis hält an der Trennung der Geltungsaspekte fest. Was man gar nicht erst trennen sollte, wird von Seel gekittet. Richard Shusterman zeigt, wie eine pragmatische, anti-kantianische Position in der Ästhetik aussehen könnte. In diesem Kontext kritisiert Shusterman nicht ohne Grund Bourdieu. Er sieht sehr genau das Bourdieu bei aller Kritik der kantianischen Ästhetik letztlich an der Autonomie der Kunst festhält. Siehe Shusterman, *Kunst leben, Die Ästhetik des Pragmatismus*.

³¹⁷ Wie wir oben gesehen haben, leugnet Bourdieu oft die Autonomie eines Feldes. So leugnet er beispielsweise die Autonomie des juristischen Feldes, dessen Anspruch auf Autonomie er als Heuchelei bezeichnet.

Theorie und die Ökonomie des Begehrens an die Stelle der Moral getreten wäre. Das, so möchte man sagen, haben wir doch schon weitgehend."³¹⁸

Genau, mit dem letzten Satz hat Wellmer recht, Argumentation und Rhetorik, Wahrheit und Macht zu trennen, ist eine typische Kritikerauffassung, die keinerlei Mehrheit in unseren Gesellschaften hat. Wir sind immer schon Nietzscheaner gewesen.

Das Konzept der Ausdifferenzierung ist ein normatives. Es ist ein platonisches Reinheitsideal. Es dient als Modell zur Kritik an der Realität. Der Kritiker lebt davon, dass die Realität dieser Form nicht gerecht wird. In der Moderne wimmelt es von Autonomie- und Reinheitsmanifesten. Endlich die reine Wahrheit, endlich die reine Kunst, endlich das reine Recht, endlich die reine Ökonomie... In der Moderne sollen alle diese Unternehmungen in ihr Wesen kommen, sie reinigen sich von allen akzidentiellen Beimischungen. Dieser Essentialismus der Moderne hält dabei einer empirischen Überprüfung nicht stand. Also muss die Moderne die ständige Kritik erfinden. Das Ermüden dieser Kritik hat die Postmoderne hervorgebracht. Die Postmoderne glaubt nicht mehr an die Kritik. Sie beginnt eine Kritik der Kritik. Die Kritik wird verabschiedet und durch ein "pazifistisches" Denken ersetzt. Postmoderne kann viel heißen, auch die hier vertretene Position. Ich möchte als postmodern die Politik der schönen Seele bezeichnen. Die Idee einer friedlichen Koexistenz aller Differenzen. Diese Politik der schönen Seele, alles ist gleich gut, jeder hat sein Recht, jede Kultur oder Natur muss bewahrt werden, alles muss bejaht werden, ist jedoch negativ immer noch dem Urbild-Denken verhaftet. Die postmoderne Verzweiflung oder auch die blinde Affirmation des Bestehenden ist nur eine Folge des Glaubens an die Transzendenz von Wahrheit und Moral. Deleuze macht deutlich, dass immer die Gefahr besteht, die Ablehnung des Urbildes als Abschaffung der Selektion mißzuverstehen. Diese undifferenzierte Bejahung ist jedoch schon von Nietzsche als falsche Form der Affirmation kritisiert worden. Das Ja der Affirmation wird durch das Ja des Esels parodiert. Der Esel ist es, der verkündet, man müsse alles hinnehmen, alles auf sich nehmen, affirmieren, die Kritik sei tot. Die Ablehnung des Urbildes depotenziert jedoch keinesfalls die Kritik, sondern macht eine neue Kritik möglich. Alles was versucht, als Urbild oder Kopie aufzutreten, ist nun der Gegenstand der Kritik. Dies ist nicht weniger als ein neues Kriterium, eine neue Form der Selektion. Nur das, was abweicht, das Extreme, das Differente wird selektiert.³¹⁹

³¹⁸ Wellmer, "Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno", in: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S.84.

³¹⁹ Siehe Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S.190ff.

Ausdifferenzierung und Produktivität

Einer Verabschiedung von einem modernen Selbstverständnis wird oft die Leistungsfähigkeit der Modernen entgegengehalten. Deren Produktivität beruhe auf der Ausdifferenzierung. Habermas beschreibt die Ausdifferenzierung von Systemen wie das der Wirtschaft als Geschwindigkeitssteigerung. Das Medium Geld entlastet vom langsamen Koordinationsprozess des kommunikativen Handelns. Sobald es jedoch zu einem Übergriff auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt kommt, zu einer Technisierung der Lebenswelt, entstehen pathologische Prozesse. Hier muss es eine Verlangsamung geben, hier kann Handeln nicht auf entsprachlichte Kommunikationsmedien umgestellt werden.

Latour schlägt nun eine ganz andere Diagnose vor. Die viel beschworene Ausdifferenzierung findet gar nicht statt. Untersucht man die Realität empirisch, bemerkt man Kausalitäten, die quer zu den offiziell Anerkannten liegen. Es gibt Kausalitäten zwischen Recht und Macht, Macht und Wissenschaft, Kunst und Wirtschaft, die alle nach modernen Standards gar nicht sein dürften.³²⁰ Unter der polierten Oberfläche der Moderne ist nichts Reines, sondern findet sich eine schmutzige Grauzone. Ihre Geschwindigkeit verdankt die Moderne der Leugnung dieser Grauzone. Latour spricht von Reinigungsarbeit versus Vermittlungsarbeit. Vermitteln heißt, Hybriden aus Natur und Kultur zu bilden. Reinigen heißt, die Produkte der Vermittlungsarbeit auf Natur und Kultur zu verteilen, indem man sowohl Fakten als auch Rechte als permanente Entitäten institutionalisiert. Ein Lehrsatz in einem Schulbuch, ein Rechtsanspruch in einem Gesetzbuch. Reine Fakten und reines Recht, die nun nicht mehr auf die Vermittlungsarbeit verweisen, die sie hervorgebracht hat. Die Modernen können stärker als jede andere Gesellschaft Neues produzieren, gerade weil sie offiziell Wissen, Macht, Recht, Kunst radikal trennen. Es ist wie in der Prohibition. Das Alkoholverbot in den Vereinigten Staaten multiplizierte die Alkoholproduktion, denn es trieb die Produktion ins Verborgene, wo sie unkontrolliert wachsen konnte. Natürlich entgeht den Modernen diese unkontrollierte Produktion nicht, genauso wenig wie den Amerikanern der Alkoholkonsum entgangen ist, aber wenn die Verquickung von Macht und Wissen ans Licht gebracht wird, dann nur in der Form der Kritik. Das implizite Ideal dieser Kritik ist eine noch strengere Trennung von Macht und Wissen. Ähnlich der moralischen Kritik am Alkoholkonsum führt sie zu einer noch härteren Prohibition und damit treibt sie die Alkoholproduktion weiter ins Verborgene, wo sie nun noch stärker wachsen kann. Die Moderne ist kein Irrtum oder

³²⁰ Empirie alleine reicht natürlich nicht aus. Auch die Modernisten nehmen diese Vermischungen wahr, sie reagieren jedoch auf diese Phänomene mit Kritik.

eine Ideologie, sondern eine Verfassung, die sehr reale Konsequenzen hat. Anders als vormoderne Gesellschaften, welche die Produktion von Wissen unter gesellschaftliche Kontrolle stellen und damit offiziell praktizieren, was die Modernen unkontrolliert, inoffiziell machen, verbietet die Moderne die Repräsentation der Vermittlungsarbeit, der Vermischung der Bereiche, die ihrer offiziellen Verfassung heilig sind.

Wenn Habermas glaubt, dass eine noch strikere Trennung von Subjekten und Objekten, eine vollständige Apartheid zwischen den sich über kommunikatives Handeln vernetzenden Subjekten auf der einen Seite und der bloß kausal verknüpfte Gegenstände auf der anderen Seite zu einer Verlangsamung der modernen Entwicklung beitragen würde, dann beschleunigt er gegen seinen Willen die weitere Produktion von Quasi-Objekten. Nach Latour hat sich niemand so sehr in seinen Feinden geirrt wie Habermas.³²¹ Gerade die Trennung in Fakten und Werte ist es, die eine unkontrollierte Produktion von Fakten ermöglicht. Eine bloß auf das Soziale beschränkte Demokratie, verhindert eine Regulierung und damit Verlangsamung der Faktenproduktion. Ebenso ist eine Gesellschaft ohne Dinge nicht stabil genug, keine Gesellschaft kann nur aus Freiheit heraus bestehen. Technisierung der Lebenswelt ist also nicht als Verdinglichung oder Manipulation zu kritisieren, sondern als Routinisierung und Stabilisierung des Kollektivs zu begreifen. Statt eines Nullsummenspiels von Subjekt und Objekt müssen die „Verdinglichungen“ und die „Manipulationen“ ausgesucht werden, die ein Zusammenleben aller gewährleisten. Sowohl Wahrheiten als auch Freiheiten brauchen nicht akzeptiert zu werden, wenn sie das Kollektiv zu zerstören drohen. Sowohl Szientismus als auch Liberalismus müssen aufgegeben werden, wenn man ein gemeinsames Kollektiv schaffen will. Die Pathologien der Moderne erklären sich nicht aus einem Übergriff des Systems auf die Lebenswelt, sondern durch die Beschränkung des Konsensgebots auf die symbolische Reproduktion der Lebenswelt aufgrund der sozialen Deutung dieses Konsenses. Eine Gesellschaft wird nicht durch Gespräche zusammengehalten und von stummen Dingen umgeben. Dinge und Menschen bilden ein gemeinsames Kollektiv, dessen Existenz von den Beziehungen zwischen Menschen und Dingen abhängt. Um das Überleben dieses Kollektivs zu sichern, muss ein Parlament der Dinge einberufen werden. Statt Fakten und Werte, Wissenschaft und Politik zu trennen, müssen die Wissenschaften selbst Teil einer ökologischen Politik werden.³²²

³²¹ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S.82.

³²² Latour: *Politiques de la nature : comment faire entrer les science en démocratie*.

An dieser Stelle könnte eine Kritik an Latour ansetzen. Latour möchte die Vorteile der Moderne ohne ihre Nachteile, die Vorteile der Vormoderne ohne deren Nachteile. Die Moderne verleugnet die Existenz von Quasi-Objekten und kann sie deshalb unkontrolliert produzieren. Die Vormodernen kennen nur Quasi-Objekte, jeder neue Fakt wird auch als Eingriff in die Gesellschaft betrachtet. Daher verbieten die Vormodernen die Produktion von Quasi-Objekten weitgehend. Latour möchte die Produktion von Quasi-Objekten öffentlich und kontrolliert durchgeführt sehen, ohne jedoch ein völliges Verbot herbeizuführen. Er möchte die Aufklärung ohne Moderne. Das Öffentlichmachen der hybriden Produktion, ihre Demokratisierung soll zwar eine Verlangsamung bringen - und dies wird als Moral der Mäßigung und Vorsicht auch begrüßt - sie darf aber nicht zur Rückkehr in ein völliges Verbot von Hybriden führen. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie man eine demokratische Kontrolle der Produktion von Quasi-Objekten denken soll, wenn diese gerade den Objekten und Subjekten vorausgehen. Der Begriff der Kontrolle ist an den Begriff des Subjektes und der Repräsentation gebunden. Ich denke, dass die Nichtrepräsentierbarkeit essentiell für ein experimentelles Handeln ist. Dieses unterläuft eine öffentliche Kontrolle. Je mehr Kontrolle eingeführt wird, desto stärker wird die Innovationskraft blockiert. Ganz allgemein muss die Frage gestellt werden, ob die Ausgangsbeschreibung Latours akzeptabel ist. Leiden wir unter einer Beschleunigung?

Latour zeigt überzeugend, dass die große Trennung zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften aufgegeben werden kann. Die Sonderrolle des okzidental Rationalismus basierte auf dem Glauben, die Modernen hätten als erste die Natur so erkannt wie sie an sich ist, statt sie wie der Primitive mit seinen subjektiven Phantasmen zu bedecken. Latour akzeptiert nicht die von Max Weber oder Durkheim ausgehenden Beschreibungen, nach der wir einen Rohstoff gefunden hätten, Fakten genannt, der uns für immer von den in ihren eigenen Phantasmen hängenden Vormodernen trennt. Die Produktion von Fakten geschieht auch bei uns in Kollektiven aus Menschen und Dingen und hat auch nur in diesen Netzen ihre relative Gültigkeit. Wissenschaftler sind vielleicht schlechter gekleidet als andere Menschen und vielleicht beschäftigen sie sich auch weniger mit Sex, aber sie sind keine Außerirdischen. Statt also zu glauben, wir könnten nur dann Kontakt mit den Anderen aufnehmen, indem wir immer objektiver werden, müssen wir erkennen, dass es gerade die Aufgabe des Universalismus ist, die uns in Kontakt mit den Anderen bringen wird. Wir müssen den Glauben an Objektivität, Neutralität, Ausdifferenzierung von Wertsphären nur aufgeben, um zu sehen, was wir insgeheim schon immer waren: a-modern.

An dieser Stelle, denke ich, kann man auch eine andere Rhetorik anstimmen. Latours Ausstieg aus dem Universalismus ist nur zuzustimmen. Auch das Ende der großen Kluft zwischen Aufgeklärten und Primitiven ist ganz auf der Linie dieser Arbeit. Aber warum löst Latour die Differenz Moderne und A-Moderne zur a-modernen Seite hin auf?

Wir sind immer schon modern gewesen

Latour definiert die Moderne als Ausdifferenzierung von Wertsphären. Ich halte Latours Definition hier für einseitig. Ausdifferenzierung ist ein essentialistisches Modell zur Kontrolle der Kreativität der Moderne. Es geht darum, Politik und Wissen auseinander zu halten, um sowohl den Fakten als auch den Normen einen transzendenten Status zu geben. Der Naturwissenschaftler entdeckt eine Ready-Made-World, die der Mensch mit seinen subjektiven Phantasmen bedecken darf, vorausgesetzt, er tut es in seinen vier Wänden. Aus der Natur folgt nichts mehr, der Mensch entscheidet alles selbst. Diese Selbstermächtigung setzt den Menschen an die Stelle Gottes, belässt ihm aber denselben transzendenten Standpunkt. Wenn wir dieses Setting, statt es mit Latour als modern zu bezeichnen, schlicht als eine säkularisierte Form des Christentums bestimmen, dann können wir eine weitere Diagnose, ein weiteres Selbstverständnis ins Rennen werfen.³²³

Es wurde behauptet, dass wir aufgehört haben, modern zu sein. (Lyotard) Es wurde behauptet, dass wir immer noch in der Moderne sind. (Habermas) Einige qualifizieren dies und behaupten, dass wir zwar nicht mehr in der ersten, dafür aber in der zweiten Moderne sind. Schließlich wurde behauptet, dass wir nie modern gewesen sind. (Latour) Es gab nie einen Bruch zwischen Moderne und Vormoderne und folglich können wir auch nicht fortsetzen oder aufhören zu sein, was wir nie waren. Ist damit der dialektische Spielraum des Moderne-Themas erschöpft? Ich denke, man kann eine weitere Behauptung hinzufügen: Wir sind immer schon modern gewesen. Nach ihr ist das Problem nicht, warum wir uns für modern halten konnten, sondern wie wir auf die Idee kamen, andere für nicht modern zu halten. Wer hat den Begriff der traditionellen Gesellschaft erfunden? Wie konnten wir glauben, dass die Modernität unser exklusives Schicksal ist?

³²³ Auch Negri und Hardt unterscheiden zwei Konzepte der Moderne. Der Moderne als Aufrichtung einer Souveränität stellen sie die Moderne als Konstruktion eines Immanenzplans entgegen. Siehe Negri/Hardt, *Empire*, S.69ff.

Latour verwendet für seine Thesen philosophische Theorien, die in vielerlei Hinsicht typisch modern sind, wenn man unter „modern“ ein anderes Denken der Zeit versteht. Keine Zeit, die das Abspulen eines Programms ist, sondern die Hinwendung zum Neuen. Die Idee, dass die Zukunft anders sein wird als die Vergangenheit. Die Prozessphilosophie von Bergson, Nietzsche, Whitehead, James, Dewey ist Ausdruck dieses Moderne-Verständnisses. Das Neue wird dem Ewigen entgegengesetzt. Die Fortschrittstheorie der Zeit, die Latour als modern bezeichnet, wird von dem Bergsonianer Peguy als eine konservierende beschrieben.³²⁴ Die Vergangenheit ist nach ihr ein riesiges Museum, das mit jedem vergangenen Augenblick weiter wächst und für jeden Zugriff gesperrt ist. Die Vergangenheit ist absolut unveränderbar und irreversibel. Deleuze setzt, Bergson und Peguy folgend, diesem Zeitverständnis das Werden gegenüber. Werden ist zwischen chronologischer Zeit und Ewigkeit angelegt. Die chronologische Zeit der aneinandergereihten Momente lässt keinen Platz für eine Gleichzeitigkeit der Zeiten, in denen es zu einer virtuellen Begegnung zwischen verschiedenen Zeiträumen kommt. Wenn Latour sagt, dass wir nie modern gewesen sind, ist dies nicht einfach eine Konstatierung einer Vergangenheit, eines historischen Faktums, sondern eine rückwirkende Neubeschreibung. So wie ein Richter ein vergangenes Ereignis für illegal erklären könnte, mit handfesten Folgen für die Verursacher jenes Ereignisses, so erklärt Latour, dass wir nie modern gewesen sein werden, wenn wir seine Beschreibung der Vergangenheit akzeptieren. Diese Rückwirkung der Zukunft auf die Vergangenheit hat nichts Magisches. Es bedeutet aber auch, dass sich die Aussagen "Wir sind modern gewesen" und "Wir sind nicht modern gewesen" nicht widersprechen, sondern sich bekämpfen. Was wir gewesen sein werden, hängt von der Zukunft ab, die unbestimmt ist. Dass die Zukunft ebenso bestimmt ist wie die Vergangenheit, ist die Überzeugung des Szientismus, der den Traum der objektiven Voraussagbarkeit der Welt träumt. Dieser Szientismus impliziert eine Leugnung der Offenheit der Zeit. Er treibt mit „wissenschaftlichen“ Mitteln eine Ontologie des Ewigen weiter, wie sie die klassische griechische Philosophie gedacht hat. Dieser Eternalismus ist der Hintergrund für den Fortschrittsbegriff. Erkenntnisfortschritt setzt einen Fixpunkt voraus. Wir schreiten voran, indem wir uns immer mehr der Wahrheit nähern, die als das Ende der Forschung gedacht wird. Der Ablauf der Zeit ist nur das Abarbeiten eines Projekts, das mit der vollständigen Erkenntnis endet. Die Ewigkeit der Griechen, die Zwei-Welten-Lehre der Christen wird zur Idee eines Endpunkts der Geschichte säkularisiert, der mit der Erkenntnis der Wahrheit zusammenfällt.

³²⁴ Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, S.93.

Die Moderne wäre durch Abwendung von der Ewigkeit und Hinwendung zum Neuen zu definieren. Der Glaube an eine Ready-Made-World, deren Erkenntnis der Endpunkt der Geschichte wäre, ist daher unmodern. Es gibt weder ein Jenseits der Moderne noch ein Ende der Moderne und auch keinen Anfang der Moderne. Wir sind immer schon modern gewesen, weil die Welt ein Prozess und kein Produkt ist. Eine Moderne, die sich durch Ausdifferenzierung, Fortschreiten und Objektivität definiert, bringt uns in Gegensatz zu anderen Kulturen. Eine Moderne, die sich jedoch als Prozess, als Affirmation des Neuen bestimmt, schreitet nicht voran und lässt auch niemanden hinter sich. Ein Universalismus ist daher ohne weiteres denkbar, denn wir sind von den anderen niemals getrennt gewesen. Traditionelle Gesellschaften sind niemals primär. Das „Altehrwürdige“ ist immer aus moderner Produktion, kommt immer an zweiter Stelle. Jede Kultur/Natur ist primär kreativ, weil Existieren selbst ein kreativer Akt ist. Gefährlich sind die Verkrustungen und Stillstände, die Konservatismen, die Naturen/Kulturen befallen können. Das Ausdifferenzierungstheorem ist eine solche Verkrustung, mit der sich Expertenkulturen zu Kontrollorganen der Lebenswelt machen, um über diese ihre Urteile zu fällen, ihre Modelle zu errichten.

Latour wählt diese Beschreibung nicht. Er reserviert den Begriff der Moderne für die Idee der Ausdifferenzierung. Was ich als Säkularisation der christlichen Zwei-Welten-Lehre bezeichne, nennt er modern. Ich denke, dies ist nicht nur ein Streit um Worte. Den Grund dafür sehe ich in einer Problembeschreibung, die er mit Habermas teilt. Wie Habermas möchte er eine Verlangsamung von gesellschaftlicher Entwicklung. Die Moderne ist zu schnell. Anders als Habermas glaubt er, die Verlangsamung gerade durch Aufgabe der modernen Verfassung zu erreichen. Habermas hingegen glaubt, die Moderne muss vollständig ausgeschöpft werden, man muss noch stärker zwischen Dingen und sprechenden Wesen trennen. Beide haben dasselbe Ziel, plädieren aber für andere Mittel. Die Frage ist jedoch, ob man die Problembeschreibung akzeptieren sollte? Ist dieses Problem nicht ein zutiefst konservatives? Wie scheinbar alle Soziologen teilen Latour und Habermas vor allem die Sorge, wie man eine Gesellschaft zusammenhalten kann. Koordination von Handlungen oder die Herstellung eines Kollektivs aus Menschen und Nicht-Menschen sind ihre Anliegen. Die Philosophie hat jedoch die Auflösung, die Virtualisierung zum Ziel. Die Philosophie ist agonial. Ihr Ziel ist nicht der Konsens. Die Philosophie enthält daher immer auch ein a-soziales Moment. Die Adressaten der Philosophie sind nicht die Repräsentanten einer Gesellschaft und ihre Probleme, sondern diejenigen, die sich nicht repräsentieren lassen wollen. Wie Foucault sagt:

„Die „Gesamtgesellschaft“ ist dasjenige, dem nur insoweit Rechnung zu tragen ist, als es zerstört werden soll. Es ist zu hoffen, dass es nichts mehr geben wird, was der Gesamtgesellschaft gleicht.“³²⁵

Eine Gesellschaft ohne Transzendenz ist eine plurale Gesellschaft, die sich nie zu einer Einheit rundet und niemals angemessen repräsentiert werden kann. Eine Förderation, eine Assoziation, die nach William James das „und“ immer mit sich schleppt. Deleuze kommentiert dies so:

„Unablässig wird der Pragmatismus an zwei Fronten streiten, (...): gegen die Besonderheiten, die Mensch und Mensch entgegensetzen und ein unheilbares Misstrauen nähren; aber auch gegen das Universale oder das Ganze, die Verschmelzung der Seelen im Namen der großen Liebe oder der Barmherzigkeit. Was bleibt indes den Seelen, wenn sie sich nicht mehr an Besonderheiten heften können, was hindert sie dann, in einem Ganzen aufzugehen? Es bleibt ihnen genau ihre „Originalität“ ..“³²⁶

Diese Originalität ist aber auf die Möglichkeit der Kommunikationslosigkeit, des Taubstellens angewiesen. Die Philosophie versucht die Kreativität eines Kollektivs zu steigern, in dem sie kontra-intuitiv ist, neue Ideen zu produzieren versucht. Die Differenz ewig-zeitlich durch die Differenz Zukunft-Vergangenheit, die Differenz wahr-falsch durch die Differenz kreativ-konservativ zu ersetzen, ist die Aufgabe einer Philosophie, die den Glauben an Transzendenz - in welcher Gestalt auch immer - aufgegeben hat. Diese Philosophie unterbricht Denkgewohnheiten, Selbstverständlichkeiten, den Common Sense, indem sie sämtliche Modelle, die vorgeben die Realität zu repräsentieren, zugunsten einer radikalen Immanenz aufhebt. Langsamkeit, Vorsicht, Moral sind allesamt wichtig, aber es sind nur Sekundär-Tugenden, Stimmen der Vergangenheit, die sich zu verewigen trachten, statt uns zu einer besseren Zukunft zu verhelfen.

„David Lewis once said that philosophy is a matter of collating our intuitions and then finding a way to keep as many as them as possible. I think that it is a matter of treating both intuitions and accusations of paradox as the voice of the past, and as possible impediments to the creation of a better future. Of course the voice of the past must always be heeded, since rhetorical effectiveness depends upon decent respect for the opinions of mankind. But intellectual and moral

³²⁵ Foucault, „Jenseits von Gut und Böse“, in: *Von der Subversion des Wissens*, S. 105.

³²⁶ Deleuze, „Bartleby oder die Formel“, in: Deleuze, *Kritik und Klinik*, S. 119.

progress would be impossible unless people can sometimes, in exceptional cases, be persuaded to turn a deaf ear to that voice."³²⁷

³²⁷ Rorty, "Robert Brandom on Social Practices and Representations", in: *Truth and Progress*, S. 137.

Schluss: Philosophie und der Sinn für das Abenteuer

Die Suche nach einer absoluten und unwandelbaren Realität und nach absoluten und unwandelbaren Werten aufzugeben mag wie ein Opfer erscheinen. Aber dieser Verzicht ist die Vorbedingung für eine Aufgabe von größerer Vitalität.

John Dewey

Whitehead schreibt:

"Es gibt eine Einsicht, die jedem theoretischen Verständnis der menschlichen Gesellschaft - und das heißt letzten Endes: jedem Verständnis des menschlichen Lebens überhaupt – zugrunde gelegt werden muss, nämlich die Einsicht, dass die statische Erhaltung eines Zustandes der Vollkommenheit nicht möglich ist. Fortschritt oder Niedergang sind die einzigen Möglichkeiten, die der Menschheit offen stehen, weshalb übrigens der echte Konservative gegen die Natur des Universums selbst angeht."³²⁸

Whitehead räumt in der Nachfolge von Bergson und James mit dem Dualismus von primären und sekundären Qualitäten auf, den er als Bifurkation der Natur kritisiert. Die Welt zerfällt nicht in objektive Fakten einerseits, subjektive Gefühle andererseits. In Whiteheads Ontologie sind Ereignisse die keinesfalls einfachen Grundelemente der Welt. Diese Ereignisse sind sowohl objektiv wie subjektiv, je nachdem welche Perspektive gewählt wird. Sie nehmen andere Ereignisse als ihre Data wahr, sie sind Wahrnehmungen. Andererseits sind sie selbst Data für andere Ereignisse. Wir haben nicht mehr Wahrnehmungen auf der einen Seite, Gegenstände, die wahrgenommen werden, auf der anderen, sondern der Gegenstand einer Wahrnehmung ist selbst eine Wahrnehmung. Whitehead reaktualisiert Leibniz' Monadenlehre. Jedes Ereignis ist dabei schöpferisch. Die Welt ist ein Prozess, der ständig Neues hervorbringt. Whitehead sieht die Philosophie daher nicht als Hüter von ewigen Werten und universalen Geltungsansprüchen. Eine solche Philosophie ist in ihrem Wesen konservativ und damit unmodern. Die Moderne als zielorientiertes oder unter Normen operierendes Unternehmen (Teleologie oder Deontologie) zu verstehen, ist eine konservative Denkweise. Philosophie ist nichts von alledem. Sie ist, mit Whitehead

³²⁸ Whitehead, *Abenteuer der Ideen*, S. 477.

gesprochen, der Sinn für das Abenteuer. Philosophie ist spekulativ und visionär. Sie ist Teil der phantastischen Literatur, der Science-Fiction näher als einem Fakten- oder Normendogmatismus. Philosophie ist immer jenseits von Faktizität und Geltung. Sie hat keine Referenzen und keine Verpflichtungen. Sie hat mit der Wahrheit als Verifizierung einer Möglichkeit oder der Moral als der Einforderung eines Modells nichts zu tun. Die einen tragen die Schleppe der Wissenschaft, die anderen die der Gesellschaft. Die Philosophie muss sich vom Szientismus ebenso lossagen wie von einem Sozialkonstruktivismus, der jedem Subjekt, jeder Kultur, jeder Tradition ihr privates Territorium verspricht. Mononaturalismus und Multikulturalismus, Fakten-Dogmatismus und kulturelle Toleranz sind zwei komplementäre Irrtümer, die sich aus der Objektivierung der Natur und der Subjektivierung des Geistes ergeben. Schluss mit der Neutralität, Schluss mit der Toleranz.³²⁹

Ein Fehlen von transzendenten Werten bedeutet vor allem nicht ein Verzicht auf Selektion, wie es die pazifistische Postmoderne glauben machen will. Sie ersetzt die Affirmation, das Ja zum Werden durch das Ja des Esels, der jede Last zu schleppen bereit ist. Whitehead macht deutlich, dass es ein Streben nach Kontrasten, Spannung, nach Neuem gibt, dass niemals zugunsten des bloßen Weiterlebens unterdrückt werden darf, will eine Natur/Kultur auf lange Sicht nicht untergehen. Aufgrund seiner Ablehnung des Unterschieds in primäre und sekundäre Qualitäten, des Innen im Gegensatz zum Außen, kann Whitehead ästhetische Gesichtspunkte als Selektionskriterien postulieren, ohne in einen Subjektivismus zu verfallen. Die Natur selbst strebt nach dem Abenteuer. Spannung, Kontraste, Differenzen sind nicht subjektive Bewertungen einer objektiven Natur, sondern der Naturprozess selbst wertet. Wie Nietzsche sagt, richtet das Leben, kann aber nicht selbst gerichtet werden. Es gibt keine Transzendenz, keinen Richter, der von außerhalb ein Urteil fällen könnte. Die Selektionskriterien sind immanente.

Auch der Gegensatz von Schole und Praxis, den Bourdieu hervorhebt, wird dabei von Whitehead im Begriff des Abenteuers überwunden. Ein Abenteuer ist kein Spiel, es findet nicht in einem von den praktischen Zwängen befreiten Raum statt. Andererseits ist ein Abenteuer auch keine zielorientierte im Gegensatz zu einer selbstzweckhaften Praxis. Es ist jenseits dieses Gegensatzes. Es hat weder ein Ziel noch eine Form, die es zum Selbstzweck erheben könnte. Es ist das Gegenteil einer Institution mit ihren Reinheitsgeboten. Es ist Experiment. Dieses Experiment ist nach Whitehead die schöpferische Evolution des Universums selbst. Die Realität ist nicht ready-made, sondern ein Prozess. Nach Whitehead sind wir immer schon modern gewesen, weil

³²⁹ Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques, Tome7, Pour en finir avec la tolérance*.

„wir“ Teil der Wirklichkeit sind, und diese Wirklichkeit ist ein Prozess.³³⁰ Was sich nicht ständig erneuert, hört schlicht auf zu existieren. Die Welt *ist* nicht, sie *wird*. Und der Morgenstern kehrt am Abend nicht wieder.

Hören wir auf Frank Sinatra, der Platons Höhlengleichnis aufgreift:

„The best is yet to come, and won't that be fine. You think, you've seen the sun, but you ain't seen it shine.“

Der Primitive klappte das Buch zu und lächelte. Er hatte er sich verändert, aus seinen Lumpen war ein modischer Anzug geworden. Der Aufgeklärte dagegen trug nun einen langen Bart. Während der Lesung war er immer blasser geworden. „Rationalität, Objektivität, Wahrheit, Neutralität, Nnn..Nnn..Normen... „ stammelte er immer wieder vor sich hin, während ihm Tränen über sein Gesicht liefen. Nachdem er sich gesammelt hatte, sagte er:

Du hast mir jetzt ein ganzes Buch vorgelesen, das vor Fehlern nur so strotzt. Es muss gestattet sein, am Ende noch ein paar kritische Fragen zu stellen.

Der Primitive:

Ich bin einverstanden.

Der Aufgeklärte:

Zunächst einmal, ich werde versuchen, ganz sachlich zu sein.

Der Primitive:

Ich glaube nicht an Sachlichkeit. Damit machst du dir keine Freunde.

Der Aufgeklärte:

Aber ich glaube an Sachlichkeit und ich werde dir demonstrieren, dass auch ein Primitiver sich nicht der Forderung nach Vernunft und Methode entziehen kann.

³³⁰ Whitehead verweist auf die indische und chinesische Philosophie, um Vorgänger einer Prozessmetaphysik zu nennen. Siehe Whitehead, *Prozess und Realität*, S. 38. Eine schöne Einführung in die chinesische Philosophie, vor allem in die Handlungstheorie, bietet Francois Jullien, *Über die Wirksamkeit*.

Der Primitive:

Was heißt Vernunft? Was Methode?

Der Aufgeklärte:

Da sind wir schon mitten im Thema. Es gibt Standards der Rationalität, denen wir alle unterliegen.

Der Primitive:

Welcher Wissenschaftler kann auch nur den Verlauf eines normalen Gesprächs voraussagen und welcher Normativist kann den Gang eines Gesprächs ohne Lücken rational rekonstruieren? Es gibt strikte Logiken, aber welches philosophische oder wissenschaftliche oder alltägliche Problem lässt sich mit Hilfe von Logiken entscheiden?

Der Aufgeklärte:

Mir scheint, du orientierst dich an vollkommen überzogenen Forderungen, um dann ein „Anything Goes“ zu verkünden.

Der Primitive:

Ich verlange nur, dass man, wenn man von zwingenden Argumenten und Standard der Rationalität redet, diese auch vorweisen kann. Kann man es nicht, ist es bloße Rhetorik, plumpe Angeberei.

Der Aufgeklärte:

Kommen wir zur Univozität. Das ist schon ein starkes Stück. Das Buch, aus dem du gelesen hast, versucht die Ontologie aufzupeppen, indem es die Ontologie von allen wissenschaftlichen Zwängen befreit und aus ihr eine Art Handlungsfrage machen.

Der Primitive:

"Handlungsfrage". Das Wort gefällt mir. Allerdings scheint für dich dieses Wort einen Subjektivismus zu implizieren, was man an deiner verächtlichen Intonation des Wortes spürt.

Der Aufgeklärte:

Nichts anderes ist es ja auch. Extremster Subjektivismus. Deine Ontologie ist nichts anderes als eine verkappte Ethik, ein Kryptonormativismus.

Der Primitive:

Es ist leider nicht so einfach. Die Univozität ist vor allem deshalb keine
Haltungsfrage in einem subjektivistischen Sinne, weil ich das Subjekt
ontologisch nicht zulasse. Das Sein univok zu denken, ist nicht der Denktakt
eines Subjekts. Nicht ich denke, dass das Sein univok ist.

Der Aufgeklärte:

Wer denn dann?

Der Primitive:

Das Denken entwickelt sich subjektlos. Es ist nicht zurechenbar. Wer lässt
es regnen?

Der Aufgeklärte:

Das ist Irrationalismus. Du vermischst Natur- und Denkprozesse. Das ist
wirklich primitiv. So geht das aber nicht!

Der Primitive:

Ja, das ist Spinoza oder Bergson oder Nietzsche oder Deleuze. Denken
und Sein sind eins. Aber nicht im Hegel'schen Sinne, der das Sein als
Subjekt deutet. Ein Denken der Univozität kommt erst dort auf, wo es kein
Subjekt und damit auch keine Zurechnung, folglich auch keine
Verantwortung gibt. Es ist also gerade keine Ethik, vielmehr schließt
Univozität jede Ethik aus, wenn man unter Ethik die Entwicklung,
Begründung und Einforderung von Normen versteht.

Der Aufgeklärte:

Ja, aber was machst du anderes, als etwas auszusagen und dann zu
behaupten, du hättest es gar nicht getan?

Der Primitive:

Was passiert hier anderes, als dass sich in dir ein Denken bildet, das alles
einem Subjekt zuzurechnen versucht, ein Subjekt, das alles getan haben
will? Ähnlich wie die Tirade der Selbstständigen: Ich habe meine Firma
ganz allein aufgebaut, das ist alles meins. Dieser Vergleich ist nicht reine
Willkür. Alles auf Personen zuzurechnen ist Ausdruck einer spezifischen
Organisation von Kollektiven. Es ist keinesfalls selbstverständlich im

Namen des Egos zu sprechen statt im Namen einer anderen Einheit wie Gott, der Familie, dem Staat. Die Person ist ebenso fragwürdig wie alle anderen Identitäten.

Der Aufgeklärte:

Gibt es also keine Subjekte?

Der Primitive:

Es gibt Prozesse der Subjektivierung, diese sind aber subjektlose. Das Subjekt ist ein Produkt, kein Prozess.

Der Aufgeklärte:

Was ist ein Subjektivierungsprozess?

Der Primitive:

Lies Daniel Dennett oder Whitehead oder Tarde. Dem bewussten Subjekt liegen subjektähnliche Prozesse zu Grunde. Nach Dennett wird bei jedem Sprechakt eine ganze Horde von Proto-Subjekten mobilisiert. Ebenso Whitehead und Tarde, die im Anschluss an Leibniz kausale Verursachung als einen unbewussten Wahrnehmungsakt auffassen, in dem die Wirkung ihre Ursache wahrnimmt. Jeder Kausalprozess wird somit zu einer Erfahrung.

Der Aufgeklärte:

Du predigst die Rückkehr zu einem animistischen Weltverständnis.

Der Primitive:

Ich bin primitiv! Was erwartest du? Allerdings ist der Animismus nur solange „spooky“, wie man ihn sich dualistisch denkt. Spinozas Animismus setzt die strikte Identität von Geist und Körper. Für Spinoza gibt es keinen Geist in der Maschine und auch keine Waldgeister. Außerdem ist Spinoza ein vehementer Gegner des Anthropomorphismus.

Der Aufgeklärte:

Das überzeugt mich nicht. Die größte Frechheit ist allerdings, dass du versuchst dein primitives Denken als modern auszugeben. Bemerkst du nicht, wie absurd deine Position ist?

Der Primitive:

Wenn man unter Moderne die Betonung des Neuen, der Kreativität versteht, dann sind die Positionen von Prozessphilosophen wie James, Bergson, Dewey oder Whitehead ultra-modern. Gleichzeitig sind sie alle Naturalisten und lehnen die christliche Zwei-Welten-Lehre samt ihrer weltlichen Versionen ab. Hierin ist ihr Panpsychismus begründet, der heute von Dennett aus denselben naturalistischen Gründen als Panintentionalismus wiederbelebt wird. Man kann Moderne als Affirmation von Souveränität und Autonomie verstehen oder als Säkularisierung. Ich plädiere für den zweiten Begriff.

Der Aufgeklärte:

Dieser Modernebegriff ist von deinem Philosophieverständnis nicht zu unterscheiden.

Der Primitive:

Ja, der Moderne-Diskurs ist ein philosophischer Diskurs. Die Frage der Philosophie ist die nach der Bedeutung, nach dem Sinn von Sein. Und die Antwort ist die Univozität. Das Sein wird im selben Sinne von allem ausgesagt, was existiert. Denke so, dass alle Dinge denselben Status haben, dasselbe Sein teilen. Es wird deutlich, dass die Philosophie vor allem ein Gegner der Religion ist. Die Philosophie säkularisiert. Sie ist fröhlicher Atheismus. Selbst eine Philosophie der Transzendenz ist insofern als wirkliche Philosophie und damit als Gegner der Religion zu bezeichnen, als sie versucht die Transzendenz mit immanenten Mitteln zu retten.

Der Aufgeklärte:

Über das Verhältnis von Religion und Philosophie habe ich noch nie nachgedacht. Religion wurde aus gutem Grund in der Moderne privatisiert. Auch Philosophie, wenn sie nicht wissenschaftlich ist, sollte ebenfalls privatisiert werden.

Der Primitive:

Wissenschaft soll nicht privatisiert werden?

Der Aufgeklärte:

Ich stelle hier die Fragen. Kommen wir zur Szientismus-Kritik. Szientismus ist für dich der Versuch, die Wissenschaft an die Stelle der Religion zu

setzen. Aber niemand tut das! Wir haben nun schon seit den 70er Jahren eine extreme Wissenschafts- und Technik-Kritik. Wir haben ökologische Bewegungen, Esoterik und nicht zu vergessen eine Weltbevölkerung, die alles andere als ein Zuviel an Wissenschaft und Technik hat.

Der Primitive:

Das stimmt. Der Akzent der Arbeit liegt auch stärker auf der Kritik des Subjektivismus. Wie bereits erwähnt, als Primitiver, d.h. Naturalist, sympathisiere ich mehr mit Szientisten und Positivisten als mit den Rettern der Subjektivität. Nichts ist schlimmer als die deutsche Ökologiebewegung, die übrigens noch viel älter ist und schon im 19.Jahrhundert ihre lächerlichen Vorläufer hatte. Nichts liegt mir ferner als Wissenschaft und Technik zu kritisieren. Ich glaube nicht, dass Philosophie und Wissenschaft Gegner sind. Es kann gar nicht genug Technik geben. Je artifizierter, umso besser. Der beste Kommentar zur Gentechnik-Debatte stammt aus der amerikanischen Zeichentrickserie "South Park": "Die Gentechnik ist eine tolle Sache. Mit ihr kann man Gottes schlimme Fehler korrigieren, zum Beispiel die Nazis."

Der Aufgeklärte:

Was soll dann die Kritik am Szientismus?

Der Primitive:

Ganz einfach. Der Szientismus ist keine Wissenschaft. Er ist eine Philosophie der Transzendenz, welche die Wissenschaft selbst in Grenzen hält. Die wissenschaftsfeindlichen Auswirkungen des Szientismus sieht man an Büchern wie *An den Grenzen des Wissens* von John Horgan. Hier behauptet ein Szientist, dass die Wissenschaft am Ende ist. Sie ist schlicht fertig. Alles Wichtige wurde im Großen und Ganzen erkannt. Der Rest ist Detailkram und Praxis. Newton, Darwin, Einstein und die Quantentheorie, diese vier Ergebnisse sind das letzte Wort. An diesem Buch bemerkt man wie konservativ die Idee eines Endpunkts der Forschung, der Wahrheit, des Konsenses etc. ist. Denkt man wissenschaftliche Entwicklung auf diese Weise, dann ist sie irgendwann zu Ende. Man hat dann alles erkannt und muss nur noch die Bestände wahren. Man kann seine eigene Phantasielosigkeit als Wahrheitsliebe maskieren. Die Motivation von Szientisten ist dieselbe wie die von Normativisten. Es geht darum, Gesetze

zu erlassen, das Denken zu begrenzen. Deleuze/Guattari sprechen von Königswissenschaft, der sie eine nomadische Wissenschaft entgegenstellen. Beispiele für wissenschaftliches Wissen, das als Königswissenschaft funktioniert, könnte man heute zuhauf aus der Ökonomie nehmen oder auch aus dem ökologischen Denken. Ich verweise auf Latours Kritik an der Ökologie-Bewegung.

Der Aufgeklärte:

Aber du stellst doch die Objektivität des wissenschaftlichen Wissens in Frage. Du vertrittst einen allgemeinen Perspektivismus.

Der Primitive:

Aber die Leugnung von Objektivität und Unparteilichkeit schließt nicht aus, dass man Perspektiven bewerten kann. Nietzsche ist Perspektivist und trotzdem hat er sich nicht gerade mit Wertungen zurückgehalten. Es gibt gute und schlechte Perspektiven. Es gibt gute und schlechte Wissenschaft und Technik. Man kann sich für Wissenschaft und Technik begeistern, ohne Szientist zu sein.

Der Aufgeklärte:

Reicht es nicht aus, die klassische Unterscheidung zwischen Werten und Fakten zu betonen, um den Szientismus in Schach zu halten?

Der Primitive:

Nein, denn diese führt zu einer Ungleichbehandlung zwischen der Wissenschaft und dem Rest der Kultur. Die Wissenschaft als wertfrei zu betrachten, heißt ihr einen Vorrang vor anderen Praktiken zu geben. Diesem Vorrang ist zudem scheinheilig, denn ihm korrespondiert eine Schwächung ihres gesellschaftlichen Einflusses. Forscht so viel ihr wollt, unsere Werte werdet ihr nicht verändern. Ich folge hier Latour oder Feyerabend, die beide ein Bild von Wissenschaft zeichnen, das vermeidet die Wissenschaft mit den Attributen der Religion auszustatten. Es muss einen ebenso freien Umgang mit Wissenschaft geben wie mit Rockmusik. Ein Wissenschaftler sollte ebenso behandelt werden wie ein Techniker oder Künstler. Anders als Feyerabend muss man aber auch das Recht der Wissenschaft betonen, denselben gesellschaftlichen Einfluss auszuüben. Wenn der Darwinismus religiöse Dogmen auflösen kann, dann darf er das auch. Der Wissenschaftler muss keinerlei Toleranz üben.

Der Aufgeklärte:

Aber wie soll zwischen Perspektiven gewählt werden?

Der Primitive:

Das Wissen, das wir gewinnen, ist danach zu beurteilen, ob es unsere Macht steigert, ob es uns nützt. Hier bin ich Spinozist oder Pragmatist.

Der Aufgeklärte:

Was heißt das?

Der Primitive:

Spinoza ist Egoist. Gut ist, was ein Ding in seiner Selbsterhaltung stärkt. Nietzsche geht noch weiter. Gut ist, was ein Ding stärker macht. Spinoza kritisiert Tyrannen nicht etwa, weil sie gegen die Rechte der Menschen verstoßen, sondern weil sie die Menschen schwächen. Eine liberale Gesellschaft ist stärker, weil sie die Intelligenz des Einzelnen nutzt und Win-Win Situationen schafft. Der Tyrann oder Priester trennt die Menschen von dem, was sie können. Ein Kapitalismus oder Sozialismus, der Teile der Bevölkerung verarmen lässt, ihre Lebensbedingungen verschlechtert, seine Berechtigung aber aus kleinen Zirkeln von Experten bezieht, ist das beste Beispiel für eine Schwächung des Vermögens der Menschen.

Der Aufgeklärte:

Es ist mir nicht entgangen, dass du eine Verbindung zwischen Kapitalismus und Philosophie herstellst. Was ist damit gemeint?

Der Primitive:

Der Kapitalismus hat einen säkularisierenden Effekt. Wie Simmel beschreibt, verändert eine Gesellschaft, die Beziehungen über Geld vermittelt, ihre Kultur. Sie wandelt objektive Werte in bloß subjektive Meinungen um. Im Grenzfall wird alles käuflich, jede Tradition veränderbar, wenn es Geld bringt. Der Kapitalismus hat eine Gesellschaftsstrukturen, ja selbst Naturstrukturen, auflösende Macht. Darauf reagieren viele mit dem Schrei nach Werten, normativen Fundamenten. Verändert den Menschen nicht, verändert die Tradition nicht, verändert die Umwelt nicht. Deleuze/Guattari sagen dagegen, dass man noch nicht weit genug gegangen ist. Indem die Philosophie auch noch das Subjekt, in all seinen Formen - Individualismus, Multikulturalismus, Nationalismus, jede Form des

subjektiven Relativismus - angreift, wendet sie sich auch gegen die Herrschaft der bloßen Meinung. Die Meinung ist das Klischee, der Gemeinplatz. Selbst wenn sie individuell sind, sind Meinungen Konventionen, kraftloses Denken, berechenbares Denken. Diese Berechenbarkeit macht sie so beliebt, wenn es darum geht, Ideen zu verkaufen. Die Ideen der Philosophie dagegen sind schlicht zu riskant. Die Philosophie experimentiert. Ihre Ideen erfordern viel mehr Kredit als stabile, altbewährte Klischees. Sie ist ein Abenteuer, mit Betonung auf „teuer“. Die Philosophie ist daher seit Platons Kritik der Doxa der Feind der Meinung. Sie ist nicht am Kunden orientiert und gerade deshalb für den Kunden nützlich. Sie ist eine aggressive Veranstaltung. Die Philosophie steht unter dem Zwang, die Erwartungen ihrer Leser zu verletzen. Das erwartet man von ihr. Dieser Zwang unterscheidet nach Rorty Klischees von Neubeschreibungen. In der Philosophie geht es darum, Knochen im Kopf zu brechen, um neue Ideen zu generieren. Eine Philosophie, die niemandem schadet, ist ihr Geld nicht wert.

Der Aufgeklärte:

Ich habe keine Kraft mehr, Fragen zu stellen. Wir sind beide nur Fiktionen und unser Erfinder ist auf deiner Seite. Das ist kein faires Spiel. Und indem er mir diese Worte in den Mund legt, versucht er auch noch, sich beim Leser sympathisch zu machen.

Der Primitive:

Du hast recht. Die Philosophie ist nicht dialogisch. Geben wir Deleuze/Guattari das Schlusswort:

„Diskussionen sind der Philosophie ein Greuel. Sie hat stets anderes zu tun. Die Debatte ist ihr unerträglich, nicht weil sie ihrer selbst allzu sicher wäre: im Gegenteil, es sind gerade ihre Ungewißheiten, die sie auf andere, einsamere Wege treibt. Mache jedoch nicht Sokrates aus der Philosophie ein freies Gespräch unter Freunden? Ist das nicht der Gipfel der griechischen Gemeinschaftlichkeit als Gespräch unter freien Männern? In Wirklichkeit hat Sokrates unverzüglich jede Diskussion unmöglich gemacht, sowohl in der gedrängten Form eines Agons von Fragen und Antworten als auch in der gedehnten Form einer Rivalität zwischen Reden. Er hat aus

dem Freund einzig den Freund des Begriffs gemacht, und aus dem Begriff den unerbittlichen Monolog, der Zug um Zug den Rivalen ausschaltet.“³³¹

³³¹ Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?*, S. 36f.

Appendix: Spinoza über Ausdruck und Immanenz³³²

Den Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Benedikt Spinoza vollends auf, - als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise und näher dem europäischen, Cartesianischen Philosophieren unmittelbar nähergebracht, darein eingeführt worden.

G.W.F Hegel

Repräsentation versus Ausdruck

Das Denken als Repräsentation zu deuten, diesem Modell steht ein anderes gegenüber, das Denken als Ausdruck versteht. Gedanken repräsentieren nichts, sondern sie drücken aus. Ausdrücken heißt dabei nichts anderes als explizieren. Das Ausgedrückte ist die Explikation des im Ausdruck Implizierten. Ausdrücken steht für folgern, auswickeln, entfalten. Klassische Vertreter des Repräsentationsmodells sind Descartes oder Locke. Hegel ist dagegen ein Vertreter des Ausdrucksmodells. Wie Charles Taylor in seinem Hegel-Buch darlegt, führt Hegel die Ausdruckstradition gegen Kants Subjekt-Objekt-Modell ins Feld.³³³ Zur Ausdruckstradition rechnet Taylor auch Herder, Humboldt und Hamann. So habe Herder mit seinen Überlegungen zur Sprachtheorie und seiner Kritik an einer konventionalistischen Auffassung, wie sie exemplarisch Condillac vertreten hat, den Gedanken des Ausdrucks eingeführt und damit das Stichwort für die Romantik gegeben. Deleuze zeigt jedoch, dass diese Genealogie des Ausdrucksbegriffs verkürzt ist.³³⁴ Die Romantiker leisten eine Verinnerlichung des Ausdrucksbegriffs. Der Ausdruck wird zum Ausdruck eines

³³² Dieser Appendix zu Spinoza folgt den Auslegungen von Deleuzes Spinoza Buch. Der Appendix vermittelt also vor allem einen durch Deleuze gefilterten Spinoza.

³³³ Taylor, *Hegel*, S.28ff.

³³⁴ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S.151ff.

Subjekts. Der Begriff des Ausdrucks hat jedoch einen weiter zurückliegenden Ursprung. Deleuze zeigt, dass Spinoza und Leibniz die großen Philosophen des Ausdrucks sind. Beide geben dem Ausdrucksbegriff in ihrer Reaktion auf Descartes Repräsentationalismus eine zentrale Rolle. Auch Robert Brandom hat den Gegensatz zwischen Repräsentationalisten und Inferentialisten, Brandoms Wort für die Bewegung des Ausdrückens, neuerlich ins Bewusstsein gehoben.³³⁵ In seinem Buch *Making it explicit* hebt er den Unterschied zwischen Descartes einerseits und Spinoza/Leibniz andererseits hervor. Er spricht sehr richtig von einer großen Kluft, die innerhalb der Epistemologie der Aufklärungstradition herrscht. Deleuze führt den Begriff des Ausdrucks jedoch noch weiter zurück. Nikolaus von Kues ist ein Philosoph des ausgehenden Mittelalters, der den Begriff der „Explicatio“ sowie den Komplementärbegriff der „Implicatio“ in den Mittelpunkt seiner Philosophie stellt. Deleuze glaubt, dass man die Idee des Ausdrückens mit dem Problem des Einen und der Vielen, des Urbilds und der Abbilder, zusammenbringen muss. Je mehr das Eine den Vielen immanent wird, kristallisiert sich aus den Begriffen der Partizipation bei Platon und der Emanation der Neu-Platoniker der Begriff des Ausdrucks heraus.

Kern von Deleuzes Spinoza-Buch ist jedoch der Versuch zu zeigen, wie der Begriff des Ausdrucks mit dem der Immanenz sowie der Univozität des Seins zusammenhängt. Während das Verhältnis Vorstellung-Vorgestelltes einen realen Unterschied evoziert, liegt im Begriff des Ausdrucks die Immanenz des Ausgedrückten. Das Vorgestellte transzendiert die Vorstellung, die Vorstellung richtet sich auf das Vorgestellte wie auf etwas anderes. Der Ausdruck dagegen ist nicht real unterschieden vom Ausgedrückten. Real unterschieden meint hier die Verneinung einer substantiellen Identität. Substanz ist das, was durch sich selbst existieren kann. Nach Spinoza kann es nur eine Substanz geben. Verschiedene Ausdrücke sind daher nur Modi dieser Substanz. Sie können nicht selbstständig existieren. Spinozas Ontologie verpflichtet ihn zum Holismus. Der Ausdruck kann demnach nicht abgetrennt werden vom Ausgedrückten, er ist mit ihm substantiell identisch. Ein Kriterium des Vorstellungsbegriffs ist dagegen, dass das Vorgestellte auch nicht existieren kann. Vorstellung und Vorgestelltes können divergieren. Die Idee des radikalen Irrtums hat hier ihre Wurzel. Der Skeptizist wohnt in diesem Spalt zwischen Vorstellung und Vorgestellten. Nach Descartes kann ich lauter Vorstellungen haben, denen im schlimmsten Fall nichts entspricht. Der Ausdruck ist dagegen nicht denkbar ohne ein Ausgedrücktes. Jede Idee drückt etwas aus. Da Spinoza, wie wir noch sehen werden, Denken und Ausdehnung als zwei Attribute derselben Substanz denkt, entspricht auch

³³⁵ Brandom, *Making it explicit*, S.93.

jeder Idee ein Körper. Jede Idee *ist* ein Körper. Deshalb kann Spinoza sagen, dass jede Idee wahr ist.

„Alle Ideen sind in Gott (...), und sofern sie auf Gott bezogen werden, sind sie wahr(...) und vollentsprechend...“³³⁶

Eine falsche Idee ist immer nur eine mangelhaft explizierte. Ihre Implikationen, ihre Ursachen, können nicht hinreichend entfaltet werden. Da für Spinoza jede Explikation Kausalerklärung ist, kann ein Irrtum nicht das Verfehlen einer Tatsache oder das Verfehlen einer Norm sein, sondern nur Schwäche, die Ursache eines Phänomens auszudrücken. Selbst die Halluzination hat ihre Ursachen, deren Erkenntnis sie zu einer wahren Idee machen würde, die beispielsweise eine Stoffwechselstörung des Gehirns anzeigt. In Gott sind jedoch alle Ideen sowohl expliziert als auch impliziert, hier gibt es keinen Irrtum.³³⁷

Immanenz und “*causa sui*”

Spinoza verwendet den Begriff der „*causa sui*“ um eine immanente Ursache zu bezeichnen, eine Ursache, die nicht nur in sich selbst, sondern auch in ihrer Wirkung bleibt.

„Unter Ursache seiner selbst verstehe ich dasjenige, dessen Wesen die Existenz notwendig einschließt.“³³⁸

Diese Ursache existiert notwendig, weil sie nicht in einem externen Verhältnis zu ihrer Wirkung steht. Sie ist nicht auf eine von ihr real unterschiedene Wirkung gerichtet, vielmehr ist sie in ihrer Wirkung. Das was verursacht, ist in dem, was bewirkt wird. Umgekehrt transzendiert die Wirkung nicht die Ursache, sondern bleibt in ihr. Die immanente Ursache bringt sich selbst hervor, indem sie ihre Wirkungen hervorbringt.

³³⁶ Spinoza, *Die Ethik*, S. 86.

³³⁷ Della Rocca zeigt, dass Spinoza den Gehalt von Ideen perspektivenabhängig macht. Ein endlicher Modus ist nicht in der Lage, die Ideen, aus denen er besteht, hinreichend zu explizieren. Seine Ideen können daher in die Irre führen. Dieselbe Idee ist in Gott jedoch wahr, es gibt aus Gottes Perspektive keine falschen Ideen. Der Irrtum entsteht aus der Endlichkeit, aus dem Unvermögen eine Idee vollständig zu explizieren. Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, S.44ff.

³³⁸ Spinoza, *Die Ethik*, S. 1.

Spinoza wendet diesen Begriff gegen die Idee eines transzendenten Schöpfers, der außerhalb dessen steht, was er schafft. Aber auch jede Theorie der Intentionalität, die den Geist als Ursache für materielle Veränderungen versteht, verfällt der Kritik Spinozas. Geist und Körper stehen in keinem kausalen Verhältnis zueinander. Weder verursacht das Materielle eine Änderung im Geist noch wirkt der Geist auf den Körper. Geist und Körper sind nur zwei Ausdrucksweisen der einen Substanz. Die Substanz muss als selbsthervorbringend gedacht werden. Teile dieser Substanz, die Modi, sind nur in einem eingeschränkten Sinne zur Selbstproduktion fähig. Ihre Produktion ist zu einem mehr oder weniger großen Teil durch andere endliche Modi der Substanz verursacht. Ein Modus erhebt sich zu einem höheren Machtgrad je mehr er nur von sich selbst abhängt, je mehr er „causa sui“ wird. Jeder Modus hat ein individuelles Wesen, das diesen autonomen, selbstproduzierten Teil ausdrückt, sein Streben nach höheren Machtgraden. Spinoza spricht vom „conatus“, Deleuze/Guattari sprechen vom „Begehren“.³³⁹ „Begehren“ ist kein intentionales Phänomen. Es ist nicht auf etwas gerichtet, das als Ziel repräsentiert werden kann. Es ist auch nicht mechanisierbar, weil es nicht mit linearen Ursache-Wirkungsketten arbeitet, sondern seine eigene Ursache ist. Der „conatus“ eines Modus ist gerade der Teil eines Modus, der selbstproduziert ist, der nicht durch andere endliche Modi verursacht wird. Deleuze/Guattaris Maschinenbegriff hat daher nichts mit einem Mechanismus gemein. „Begehren“ ist immer auch eine Selbsterschaffung, ein kreativer Prozess. Spinoza ersetzt also das Modell „Geist wirkt auf die Natur, Natur wirkt auf den Geist“ durch „Geist/Natur erzeugt sich selbst“. Aufeinander wirken können nur endliche Modi der Substanz. Aber auch diese wirken nur einerseits als geistige Modi aufeinander, andererseits als materielle Modi.³⁴⁰

Spinoza gegen Kant und Hegel

Wie ich am Fall Richard Rortys gezeigt habe, ist die These, dass das Reich des Geistigen nicht mit dem Reich der von der modernen Physik beschriebenen Natur kausal interagiert, ein Hauptpunkt von McDowells Kritik an Sellars und seinen Nachfolgern.³⁴¹ McDowell vertritt mit Sellars die These, dass bloße Verursachung

³³⁹ Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*.

³⁴⁰ Della Rocca spricht von der „explanatory barrier between thought and extension“, Michael Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, S.9ff.

³⁴¹ McDowell, *Geist und Welt*. Siehe vor allem die 2. Vorlesung: „Die Ungebundenheit des Begrifflichen“, S.49ff.

niemals Rechtfertigung ist. Diese anti-empiristische These versucht er jedoch noch weiter zu treiben und jegliche bloß kausale Interaktion zwischen Geist und Natur zu verwerfen. Sellars, Davidson, Rorty und Brandom halten die Rede von kausaler Interaktion zwischen Nicht-Geistigem und Geistigem für unproblematisch, solange diese Relation nicht als Rechtfertigungsrelation ausgegeben wird. McDowell hält dies für unbefriedigend. Empirische Erkenntnis wird durch die radikale Trennung von Rechtfertigung und Verursachung zu einem Rätsel. Mit Hegel behauptet McDowell daher einen Begriffsobjektivismus. Das Begriffliche kann Teil der Natur sein, einer zweiten Natur.

Wie Sellars, Davidson und Brandom hält auch McDowell das Normative für das Kriterium des Geistigen. Nur gibt es für ihn natürliche Normen. In der Ethik ist diese These unter dem Stichwort „Moralität versus Sittlichkeit“ bekannt. Zwischen Brandom und McDowell herrscht damit ungefähr dasselbe Verhältnis wie zwischen Kant und Hegel. Brandom setzt in der Nachfolge Sellars' das Normative dem Nicht-Normativen deontologisch gegenüber. McDowell versucht dagegen eine Vermittlung zwischen Sein und Sollen, indem er wie Hegel aristotelische Denkfiguren wiederbelebt. Bei Hegel fallen Sein und Sollen in der absoluten Erkenntnis, dem Endpunkt der Geschichte, zusammen. Kant und Hegel ist jedoch gemein, Geist und Natur zunächst entgegensetzen. Deontologen wie Kant dogmatisieren diesen Gegensatz, während Hegelianer die Einheit von Sein und Sollen als Ziel eines teleologischen Prozesses setzen, der die Spannung zwischen Geist und Natur aufhebt. Bei Hegel verkörpert sich der Geist und vergeistigt sich die Natur in einem teleologischen Prozess. Genau diesen Vorgang der Humanisierung der Natur nennt McDowell Bildung, das Erschaffen einer zweiten Natur.³⁴² In diesem Club der Normativisten plädiert McDowell für die Aufnahme der Natur, während aus seiner Sicht Sellars, Brandom, Rorty und auch Davidson einem Dualismus von Geist und Natur vertreten, wenn auch gegen ihren Willen. Sie sind jedoch nach McDowell nicht bereit den Spalt zwischen Sollen und Sein durch den Begriff einer zweiten Natur zu mildern.

Ich denke, dass einige Aspekte Davidsons ihn aus diesem Club der Normativisten herausfallen lassen. Davidson tendiert am stärksten zu einer spinozistischen Position und Spinozas Ontologie ist mit einem Normativismus nicht zu vereinbaren. Wie Spinoza postuliert Davidson die Identität von Geist und Natur. Weder Kant noch Hegel können sich auf eine solche These einlassen. Kant nicht, weil er Sollen und Sein für irreduzibel hält, Hegel nicht, weil er jede unmittelbare Identität zwischen Geist und

³⁴² McDowell zitiert Marx' Version einer humanen Gesellschaft, in der die ganze Natur der anorganische Körper des Menschen ist. Siehe McDowell, *Geist und Welt*, S.145.

Natur leugnet.³⁴³ Die Identität von Geist und Natur ist bei Hegel der Endpunkt eines langen Vermittlungsprozesses. Das Endliche bei Hegel ist gerade endlich, weil es unfähig ist, den Geist zu verkörpern.³⁴⁴ Physiker, die das Endliche erforschen, sind wie Sozialarbeiter, die sich mit arbeitslosen Schauspielern rumschlagen, die alle in unsicheren Dienstleistungsjobs ihr Dasein fristen. Obwohl sie den Stars mengenmäßig haushoch überlegen sind, kommt ihnen weniger Realität zu, weil sie ihr Ziel, ihre Bestimmung verfehlt haben. Sie haben es nie nach oben geschafft. Philosophen, die den absoluten Geist denken, sind dagegen wie Starreporter, die live aus den obersten Etagen des Seins berichten. Hegel, der Teleologe, vertritt eine Bildungs- oder um im Bild zu bleiben, Karriere-Philosophie, welche die Univozität des Seins zugunsten eines Primats des Geistes verrät.

Spinoza behauptet dagegen die unmittelbare Identität von Geist und Natur. Es kann niemals ein normatives oder auch dialektisches Verhältnis zwischen Geist und Natur geben. Jedes Seiende ist immer auf dem Platz, wo es hingehört. Es gibt keine Normen oder Ziele. Ein Modus unter dem Attribut des Denkens wirkt weder auf einen Modus unter dem Attribut der Ausdehnung ein, noch normiert er ihn. Er ist mit einem Modus unter dem Attribut der Ausdehnung identisch. Kausalrelationen gibt es nur innerhalb eines Attributes. Ideen wirken auf Ideen ein, Körper wirken auf Körper. Begriffliche Relationen sind für Spinoza kausale Relationen, aber sie sind nicht *bloß* kausale Relationen, die einer normativen Regulierung bedürfen, einer Humanisierung oder Vergeistigung. Ideen denken, heißt, das, was eine Idee ist, kausal zu erklären. Jede Idee ist identisch mit einem Körper. Eine Idee explizieren, heißt, ihre Ursachen, die Ideen der Körper kennen, die für den Körper dieser Idee kausal verantwortlich sind. Explikation ist dabei ein geistiger wie körperlicher Vorgang, je nachdem unter welchem Attribut er betrachtet wird. Eine Idee gewinnen, heißt, dass die Idee, die man ist, sich mit anderen Ideen verbindet. Und dies ist nichts anderes als eine Verbindung von Körpern, denn jede Idee *ist* ein Körper. Der unmittelbare Effekt von adäquaten Ideen ist eine Machtsteigerung des Modus. Er wird aktiv, insofern er Dinge bewirken kann, statt von ihnen bewirkt zu werden. Wahre Ideen führen nach Spinoza zu der Erlangung von Handlungswissen und damit zu einer Machtsteigerung. Das Streben nach wahren Ideen ist das Streben nach Macht. Dieses Streben ist jedoch nicht intentional und auch kein Ausrichten an einer Norm, sondern das Wirken einer Kraft. Niemand will Macht.

³⁴³ Zum Verhältnis Spinoza-Hegel siehe den Klassiker von Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*.

³⁴⁴ Taylor, *Hegel*, S.457ff.

Es gibt kein Subjekt, das begehrt, sondern „es begehrt“. So wie man sagt, dass „es regnet“.

Spinoza würde also von McDowells Kritik am Dualismus von Verursachung und Rechtfertigung nicht getroffen werden. McDowell würde vermutlich Spinoza zusammen mit Dennett in die Kategorie der „bald naturalist“ einordnen. Dies wäre jedoch verkehrt, denn Spinoza ist im Gegensatz zu Dennett kein Physikalist. Denken und Materie sind identisch, ohne dass eine Reduktion oder irgendeine Form der Asymmetrie zwischen diesen Attributen herrschen würde. Spinoza ist damit weder Idealist noch Physikalist, sondern plädiert für eine strikte Univozität des Seins. Sein bloß analog auszusagen, heißt immer eine ontologische Hierarchie einzuführen. Einigen kommt das Sein buchstäblich zu, anderen dagegen nur analog. Entweder herrscht die Idee oder der Körper, Idealismus oder Materialismus. Spinozas Sein ist dagegen durch und durch egalitär verteilt, es wird im selben Sinn vom Denken wie von der Materie ausgesagt.

Unterschiede zwischen Spinoza und Davidson

Ich bin beim Anomalen Monismus an eine Position gelangt, die nicht allzu verschieden von der Spinozas ist. Es bringt Spaß, herauszufinden, dass man mit jemand Besserem einer Meinung ist.

Donald Davidson

Innerhalb der analytischen Philosophie ist der stärkste Vertreter Spinozas Donald Davidson. Davidson ist Spinozist, wenn er dafür plädiert, geistige und physikalische Ereignisse als zwei verschiedene Beschreibungen desselben Ereignisses zu denken.³⁴⁵ Auch lehnt er wie Spinoza den Begriff der Repräsentation ab. Er analysiert Überzeugung nicht als Repräsentationen, sondern als Elemente in der Kausalerklärung

³⁴⁵ Davidson, „Geistige Ereignisse“, in: Davidson, *Handlung und Ereignis*, S. 291ff. Im selben Aufsatz zitiert Davidson Kant, um die Idee der Freiheit hochzuhalten. Spinoza und Kant sind jedoch nicht zu vereinbaren. Brandom wird auf diesen Zwiespalt zwischen Normativismus und Prognostizismus bei Davidson hinweisen. Davidson ebenso wie Dennett konzipiert Gründe als Elemente zur Voraussage von Handlungen. Nach Brandom erklären Beschreibungen in einem geistigen Vokabular keine Ereignisse, sondern normieren sie. Siehe Brandom, *Making it explicit*, S.15ff. Brandom versteht Kant besser als Davidson. Davidson wendet sich jedoch in seinen späteren Schriften immer mehr dem Normativismus zu. Siehe Davidson, „Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv“, in: Davidson/Fulda, *Dialektik und Dialog*, S.85ff.

von Handlungen. Ohne handelnde Subjekte hätte der Begriff der Überzeugung keine Rolle. Doch anders als Spinoza grenzt Davidson das, was man ein Handlungssubjekt nennen kann, stark ein. Für Spinoza ist jeder Modus ein Handlungssubjekt. Ein Modus ist ein Vermögensgrad. Ein Ding ist, was es kann. Seine Existenz zu erhalten, heißt für ihn sein Vermögen zu erhalten und zu steigern. Jedes Ereignis kann als die Steigerung oder Minderung eines Vermögensgrads beschrieben werden. Eine solche Steigerung oder Verminderung nennt Spinoza eine Affektion. Ein Modus definiert sich durch sein Affektionsvermögen, sein Vermögen affiziert zu werden und zu affizieren. Spinoza unterscheidet zwischen passiven und aktiven Affektionen. Passive Affektionen gehen von anderen Modi aus. Sie wirken auf uns, ohne dass wir ihre Ursache erkennen können. Aktive Affektionen sind dagegen Handlungen. Hier sind wir selbst die Ursache von Veränderungen. Jede aktive Affektion setzt daher adäquate Ideen voraus, Ideen, deren Ursache wir kennen, weil wir selbst die Ursache sind. Aktive Affektionen sind selbsterzeugte Wirkungen, mit denen der Modus sich in der Existenz zu halten versucht. Er erhält und steigert sein Vermögen selbst, statt durch andere Modi fremdbestimmt zu werden. Auch Davidson definiert eine Handlung durch die Möglichkeit, diese über Wünsche und Überzeugungen zu rationalisieren. Die Handlung muss für das Subjekt rational sein. Die Zuschreibung von Überzeugungen und Wünschen bindet Davidson jedoch, wie wir oben gesehen haben, an die Sprachfähigkeit und an die Bedingung des Selbstbewusstseins. Nicht so Spinoza, für ihn ist auch eine Seifenblase ein Akteur, ein Modus, ein Vermögensgrad.³⁴⁶

Dies folgt aus dem konsequenten Parallelismus, den Spinoza zwischen den Attributen Denken und Ausdehnung behauptet. Jeder Idee entspricht ein Körper, jedem Körper eine Idee. Davidson dagegen übernimmt nur die physikalistische Seite dieses Parallelismus. Nichts Geistiges, dem nicht etwas Materielles korreliert. Umgekehrt jedoch behauptet Davidson keinesfalls, dass jedem physikalischen Ereignis ein geistiges entspricht. Es gibt für Davidson eine Asymmetrie zwischen dem Physischen und dem Geistigen.³⁴⁷ Jedes geistige Ereignis ist ein physikalisches, aber nicht jedes physikalische Ereignis ist auch ein geistiges. Dieses Zugeständnis an den Physikalismus wird bei Davidson noch durch seine Auffassung der Kausalität als gesetzesartig und seiner These von der Extensionalität dieser Kausalrelation unterstützt. Geistige Verursachung ist für Davidson intensional, nur unter einer

³⁴⁶ Das Beispiel entnehme ich Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, S.182.

³⁴⁷ Davidson, „Geistige Ereignisse“, in: Davidson, *Handlung und Ereignis*, S. 300.

Beschreibung, das Physikalische wird dagegen als extensional verkauft.³⁴⁸ Spinoza macht diese Ungleichbehandlung nicht mit, physikalische Verursachung ist genauso unter einer Beschreibung wie geistige Verursachung. Ausdehnung und Denken sind Attribute der Substanz, deren Modi sich in diesen Attributen ausdrücken. Dieselbe Substanz wird unter dem Attribut des Denkens und dem Attribut der Ausdehnung beschrieben. Aber jedes Attribut genügt sich selbst, wird nur durch sich selbst begriffen. Nur Geist kann Geist erklären, nur Physisches kann Physisches bewirken. Wie für Davidson sind Gründe bei Spinoza Ursachen. Erklärung aus Gründen ist immer auch Kausalerklärung. Jede Erklärung verbleibt jedoch unter einer Beschreibung, entweder im Attribut Denken oder im Attribut Ausdehnung.

Dies hat einen weiteren Unterschied zur Folge. Davidson erlaubt eine anomale Verursachung des Physischen durch das Geistige. Ein unter einer physikalischen Beschreibung stehendes Ereignis kann durch ein intentional beschriebenes Ereignis ausgelöst werden. Ebenso kann ein als physikalisch beschriebenes Ereignis ein intentional beschriebenes Ereignis auslösen, wie es bei einer Wahrnehmung der Fall ist. Genau diese Kausalrelation zwischen Geist und Nicht-Geist wird ihn McDowell vorwerfen. Spinoza schließt eine solche Relation kategorisch aus. Das Geistige ist autonom, ebenso das Materielle. Wahrnehmungen sind Wahrnehmungen von Ideen. Die Ursache einer Wahrnehmung ist nicht ein Körper, sondern die Idee dieses Körpers. Davidson kann dies nicht zulassen, weil er dann seinen Physikalismus aufgeben müsste: die Asymmetrie zwischen Geistigem und Materiellem. Davidson hält an dem Bild fest, dass intentional Handelnde kleine Inseln der Rationalität in einem Meer des bloß Materiellen sind. Überzeugungen und Wünsche, Intentionen und Bedeutungen sind letztlich an sprechende Subjekte gebunden. Es gibt nichts Geistiges jenseits des Menschen. Davidson verharrt in der Subjektphilosophie. Spinoza vertritt einen universellen Animismus.³⁴⁹ Jedem Körper entspricht eine Idee, sowie jede Idee einem Körper entspricht.

„Denn was wir bisher gezeigt haben, ist durchaus allgemein gehalten und gilt von den Menschen nicht mehr als von den übrigen Individuen, die alle – wenn auch in verschiedenen Graden – beseelt sind. Denn von einem jeden Dinge gibt es notwendig in Gott eine Idee, deren Ursache Gott ist, ganz ebenso wie es die Idee des menschlichen Körpers gibt: und daher muss alles, was wir von der Idee des

³⁴⁸ Zur Kritik an dieser Auffassung Davidsons siehe Rorty, „Davidson’s mental-physical distinctions“, in: Hahn (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson*, S.475ff.

³⁴⁹ Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L’idée d’animisme universel*.

menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges ausgesagt werden.³⁵⁰

Auch der Mensch ist unter dem Attribut Denken eine Idee. Diese Idee ist zunächst unbewusst. Es gibt niemanden, der sie hat. Ein Modus unter dem Attribut Denken besteht nur aus Ideen.³⁵¹ Erst wenn sich Ideen von Ideen bilden, kann man von Bewusstsein sprechen. Spinoza behauptet also nicht, dass alles Bewusstsein hat, denn Geist setzt nicht Bewusstsein voraus, vielmehr setzt Bewusstsein Geist voraus. Diese Denkprozesse verarbeiten nicht etwas ihnen Fremdes, sondern die ganze Natur ist ein unbewusster Denkprozess, der einzelne Geister und in einigen Fällen bewusste Geister als endliche Modifikation dieses Denkens hervorbringt.³⁵²

³⁵⁰ Spinoza, *Die Ethik*, S. 63.

³⁵¹ Gabriel Tarde drückt diesen Gedanken besser aus. Das Subjekt ist nur, was es hat. Es geht restlos in seinem Haben auf. Tarde stellt der Philosophie des Seins eine Philosophie des Habens gegenüber. Man ist, was man hat. Siehe Tarde, *Monadologie et Sociologie*, S.85ff. Deleuze/Guattari werden den Begriff des Gefüges bilden, um den Gedanken einer Verkettung von Ideen ohne ein „Ich denke“ Ausdruck zu verleihen. Siehe Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, S.698ff.

³⁵² Das Konzept von subjektlosen Ideen hat heute eine Wiederbelebung in dem Versuch gefunden, den Darwinismus auf die Kultur zu übertragen. Richard Dawkins, ein Evolutionsbiologe, entwickelt in seinem Buch *Das egoistische Gen* die Idee eines zweiten Replikators, dem Mem. Das Mem ist eine Selbstreplikator, ein Modus in Spinozas Sinne oder auch eine Monade im Sinne Leibniz'. Dennett verwendet die Idee des Mems um eine Theorie des Bewusstseins zu konstruieren, in der Meme, zum Beispiel Wörter, dem bewussten Handeln eines Subjekts vorausgehen und es erst ermöglichen. Siehe Dawkins, *Das egoistische Gen*, S.304ff, Dennett, *Consciousness explained*, S. 199ff, sowie Susan Blackmore, *The Meme Machine*.

Literaturliste

- Apel, Karl-Otto: „Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?“, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 13-54.
- Badiou, Alain: *The Clamor of Being*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2000.
- Balke, Friedrich; Vogl, Joseph: *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München: Fink 1996.
- Barnes, Barry; Bloor, David; Henry, John: *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, Chicago: University of Chicago Press 1996.
- Bergson, Henri: *Materie und Gedächtnis*, Hamburg: Meiner 1991.
- Bergson, Henry: *Creative Evolution*, New York: Henry Holt and Company 1911.
- Bergson, Henri: „Einleitung (Zweiter Teil)“, in: Bergson, Henri: *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993, S. 42-109.
- Bergson, Henri: „Das Mögliche und das Wirkliche“, in: Bergson, Henri: *Denken und schöpferisches Werden*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1993, S. 110-125.
- Blackmore, Susan: *The Meme Machine*, New York: Oxford University Press 1999.
- Bloor, David: *Knowledge and Social Imagery*, 2nd edition, Chicago: University of Chicago Press 1991.
- Borges "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", in: Borges, Jorge Luis: *Fiktionen*, Frankfurt/Main: Fischer 1994, S. 15-34.
- Borges, Jorge Luis: „Der Garten der Pfade, die sich verzweigen“, in: Borges, Jorge Luis: *Fiktionen*, Frankfurt/Main: Fischer 1994, S. 77-89.

- Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Bourdieu, Pierre: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Bourdieu, Pierre: „Der Rassismus der Intelligenz“, in: Bourdieu, Pierre: *Soziologische Fragen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 252-256.
- Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.
- Bourdieu, Pierre: *Über das Fernsehen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998.
- Bourdieu, Pierre: *Pascalian Meditations*, Stanford, California: Stanford University Press 2000.
- Bourdieu, Pierre: „Vorwort“, in: Bourdieu, Pierre: *Gegenfeuer 2*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2001, S. 7-13.
- Bourdieu, Pierre: *Science de la science et reflexivité*, Paris: Éditions Raisons d'agir 2001.
- Bouveresse, Jacques: *Le philosophe chez les autophages*, Paris: Editions de Minuit 1984.
- Bouveresse, Renée: *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1992.
- Brandom, Robert: *Making it explicit*, Cambridge/Massachusetts, London/England: Harvard University Press 1994.
- Brandom, Robert: „Introduction“, in: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell 2000, S.IX-XX.
- Brandom, Robert: »Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Pragmatism«, in: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell 2000, S. 156-182.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.

Carr, Allen: *Endlich Nichtraucher*, München: Goldmann 1998.

Carnap, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis*, Band 2, S. 231-243.

Carrière, Mathieu: *Für eine Literatur des Krieges*, Kleist, Basel; Frankfurt/Main: Stroemfeld; Roter Stern 1981.

Lewis Carroll, *The Hunting of the Snark/Die Jagd nach dem Schnatz*, Stuttgart: Reclam 1996.

Collins, Harry: *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*, London: Sage Publications 1992.

Collins, Harry; Pinch, Trevor: *Der Golem der Forschung*, Berlin: Berling Verlag 1999.

Davidson, Donald: "Paradoxes of Irrationality", in: Wollheim, R. (Hg): *Freud: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday 1974, S. 289-305.

Davidson, Donald: "Rational Animals", in: *Dialectica* (36) 1982, S. 317-327.

Davidson, Donald: "The Structure and Content of Truth", in: *Journal of Philosophy* (87) 1990, S. 279-328.

Davidson, Donald: „Representation and Interpretation“, in: Newton-Smith, W.H. ;Wilkes, K.V. (Hg.): *Modelling the Mind*, Oxford: Oxford University Press 1990, S. 13-26.

Davidson, Donald: „Bedeutungstheorien und lernbare Sprachen“, in: Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 23-39.

Davidson, Donald: „Getreu den Tatsachen“, in: Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 68-91.

Davidson, Donald: „Denken und Reden“, in: Davidson, Donald: *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 224-246.

Davidson, Donald: „Handlungen, Gründe und Ursachen“, in: Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 19-42.

- Davidson, Donald: „Geistige Ereignisse“, in: Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 291-316.
- Davidson, Donald: „Eine hübsche Unordnung von Epitaphen“, in: Picardi, Eva; Schulte, Joachim (Hg.): *Die Wahrheit der Interpretation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990, S. 203-227.
- Davidson, Donald: „Was ist dem Bewusstsein gegenwärtig?“, in: Davidson, Donald: *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart: Reclam 1993, S. 16-39.
- Davidson, Donald: „Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv“, in: Davidson, Donald; Fulda, Hans Friedrich: *Dialektik und Dialog*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 64-94.
- Dawkins, Richard: *Das egoistische Gen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977.
- Deleuze, Gilles : Parnet, Claire : *Dialoge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin: Merve 1988.
- Deleuze, Gilles: *Kants kritische Philosophie*, Berlin: Merve 1990.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Deleuze, Gilles: *Proust und die Zeichen* , Berlin: Merve 1993.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Fink 1993.
- Deleuze, Gilles: *Logik des Sinn*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Deleuze, Gilles: „Platon und das Trugbild“, in: Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 311-323.

- Deleuze, Gilles: „Lukrez und das Trugbild“, in: Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 324-340.
- Deleuze, Gilles: „Brief an einen strengen Kritiker“, in: Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 11-24.
- Deleuze, Gilles: „Drei Fragen zu *six fois deux* (Godard)“, in: Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 57-69.
- Deleuze, Gilles: „Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen“, in: Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993, S. 121-135.
- Deleuze, Gilles: *David Hume*, Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag 1997.
- Deleuze, Gilles: *Henri Bergson*, Hamburg: Junius 1997.
- Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1997.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve 1997.
- Deleuze, Gilles: *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Deleuze, Gilles: *Das Zeit-Bild. Kino 2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997.
- Deleuze, Gilles: *Die Falte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Deleuze, Gilles: „Whitman“, in: Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 78-84.
- Deleuze, Gilles: „Bartleby oder die Formel“, in: Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 94-123.
- Deleuze, Gilles: "Platon, die Griechen" in: Deleuze, Gilles: *Kritik und Klinik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 184-186.

- Della Rocca, Michael: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York; Oxford: Oxford University Press 1996.
- Dennett, Daniel C.: "Intentional Systems", in: Dennett, Daniel C.: *Brainstorms*, Cambridge, Massachusetts; London, England: A Bradford Book; The MIT Press 1981, S. 3-22.
- Dennett, Daniel C.: „Conditions of Personhood“, in: Dennett, Daniel C.: *Brainstorms*, Cambridge, Massachusetts; London, England: A Bradford Book; The MIT Press 1981, S. 267-285.
- Dennett, Daniel C.: "Mid-Term Examinations: Compare and Contrast", in: Dennett, Daniel C.: *The Intentional Stance*, Cambridge, Massachusetts; London, England: A Bradford Book; The MIT Press 1989, S.339-350.
- Dennett, Daniel C.: *Consciousness explained*, Boston, New York, London: A Back Bay Book 1991.
- Dennett, Daniel C.: "Down with School, Up with Logoland!", in: Dennett, Daniel C.: *New Scientist*, November 6, 1993, S.45-46.
- Dennett, Daniel C.: *Ellenbogenfreiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum 1994.
- Dennett, Daniel C.: *Kinds of Minds*, New York: Basic Books 1996.
- Dennett, Daniel C.: *Darwins gefährliches Erbe*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1997.
- Dennett, Daniel C.: "Real Patterns", in: Dennett, Daniel C.: *Brainchildren*, Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book; The MIT Press: 1998, S. 95-120.
- Dennett, Daniel C.: „Out of the Armchair and into the Field“, in: Dennett, Daniel C.: *Brainchildren*, Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book; The MIT Press: 1998, S. 289-306.
- Dewey, John: „The Postulate of Immediate Empiricism“, in: *The influence of Darwin on philosophy and other essays*, New York: Prometheus Books 1997, S. 226-241.
- Dewey, John: *Die Suche nach Gewissheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

- Dummett, Michael: „Kann und sollte die analytische Philosophie systematisch sein?“, in: Dummett, Michael: *Wahrheit*, Stuttgart: Reclam 1982, S. 185-220.
- Ellis, Brat Easton: *American Psycho*, Köln: Kiepenheuer&Witsch 1993.
- Feyerabend, Paul: *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980.
- Feyerabend, Paul: *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984.
- Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Feyerabend, Paul: *Irrwege der Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Foucault, Michel: „Theatrum philosophicum“, in: Deleuze, Gilles; Foucault, Michel: *Der Faden ist gerissen*, Berlin: Merve 1977, S. 21-58.
- Foucault, Michel: „Jenseits von Gut und Böse“, in: Foucault, Michel: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/Main: Fischer 1987, S. 91-105.
- Foucault, Michel: "Ein Spiel um die Psychoanalyse", in: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht*, Berlin: Merve 1978, S. 118-175.
- Foucault, Michel : "Sexualité et pouvoir", in: *Dits et écrits*, Tome III, S. 552-570, Paris : Éditions Gallimard 1994.
- Frank, Manfred: *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Friedman, Milton: *Capitalism and Freedom*, Chicago, London: The University of Chicago Press 1982.
- Genette, Gérard: *Die Erzählung*, München: Fink 1994.
- Genz, Henning: *Wie die Zeit in die Welt kam*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.

- Habermas, Jürgen: „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: Habermas, Jürgen: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 331-366.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: „Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik“, in: Habermas, Jürgen: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 138-185.
- Hacking, Ian: *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press 1975.
- Hampe, Michael: *Die Wahrnehmung der Organismen*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1990.
- Haraway, Donna: *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York: Campus 1995.
- Hardt, Michael: *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press 1993.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe Bd.3*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann 1949.
- Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart: Reclam 1960.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1986.
- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*, Stuttgart: Reclam 1992.
- Horgan, John: *An den Grenzen des Wissens*, Frankfurt/Main: Fischer 2000.

- James, William: „Das Problem der Neuheit“, in: Hampe; Maassen (Hg.): *Prozess, Gefühl und Raum-Zeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 207ff.
- James, William: "Pragmatism", in: James, William: *Pragmatism and other writings*, New York: Penguin Books 2000, S. 1-132.
- James, William: "The Will to Believe", in: James, William: *Pragmatism and other writings*, New York: Penguin Books 2000, S. 198-218.
- James, William: "A World of Pure Experience", in: James, William: *Pragmatism and other writings*, New York, London: Penguin Books 2000, S. 314-336.
- James, William: "The Meaning of Truth", in: James, William: *Pragmatism and other writings*, New York: Penguin Books 2000, S. 133-168.
- James, William: *Das pluralistische Universum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Jullien, Francois: *Über die Wirksamkeit*, Berlin: Merve 1999.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974.
- Keil, Gert: *Kritik des Naturalismus*, Berlin, New York: De Gruyter 1993.
- Kripke, Saul A.: *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993.
- Kripke, Saul A.: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Lapoujade, David: *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris: Presses Universitaires de France 1997.
- Latour, Bruno; Woolgar, Steve: *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1986.
- Latour, Bruno: *Science in Action*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1987.

- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main: Fischer 1998.
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Latour, Bruno: *Politiques de la nature : comment faire entrer les science en démocratie*, Paris: Éditions La Découverte 1999.
- Latour, Bruno: *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, Collection - Les empecheurs de penser en rond 1996.
- Leibniz, G.W.: *Monadologie*, Stuttgart: Reclam 1998.
- Lévy, Pierre: *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris : La Découverte 1998.
- Liptow, Jasper: *Verständigung ohne Sprache*, unv. Manuskript.
- Liptow, Jasper: *The Scientific and the Manifest Image of Wilfrid Sellars*, unv. Manuskript.
- Loux, Michael J.: *Metaphysics: a contemporary introduction*, London, New York: Routledge 1998.
- Macherey, Pierre : *Hegel ou Spinoza*, Paris: Éditions La Découverte 1990.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin: Dietz Verlag 1989.
- Massumi, Brian: *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge/Massachusetts; London/England: A Swerve Edition; The MIT Press 1992.
- McDowell, John: *Geist und Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.
- Meinong, Alexius: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*, Hamburg: Meiner, 1988.

- Meja, Volker; Stehr, Nico (Hg.): *Der Streit um die Wissenssoziologie. 2 Bände*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982.
- Menke, Christoph: *Die Souveränität der Kunst*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- Minsky, Marvin: *Mentopolis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1994.
- Negri, Antonio/Hardt, Michael: *Empire*, Cambridge, Massachusetts/ London, England: Harvard University Press 2001.
- Nietzsche, Friedrich: "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in: Colli, G.; Montinari, M. (Hg.): *Kritische Studienausgabe 1*, München, Berlin, New York: dtv/de Gruyter 1988.
- Papert, Seymour: *Revolution des Lernens. Kinder, Computer, Schule in einer digitalen Welt*, Hannover: Heise 1994.
- Peirce, Charles S.: „Was ist ein Naturgesetz?“, in: Peirce, Charles S.: *Naturordnung und Zeichenprozess*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- Pickering, Andrew (Hg.): *Science as Practice and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press 1992.
- Polanyi, Michael: *Implizites Wissen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.
- Quine, W.V.O.: „Naturalisierte Erkenntnistheorie“, in: Quine, W.V.O.: *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam 1975, S.97-126.
- Quine, W.V.O.: „Was es gibt“, in: Quine, W.V.O.: *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1979, S. 9-26.
- Quine, W.V.O.: "Zwei Dogmen des Empirismus", in: Quine, W.V.O.: *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt/Main, Berlin, Wien: Ullstein 1979, S. 27-50.
- Quine, W.V.O.: „Hat die Philosophie den Kontakt zu den Menschen verloren?“, in: Quine, W.V.O.: *Theorien und Dinge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 230-234.

- Quine, W.V.O.: „Paradoxien des Überflusses“, in: Quine, W.V.O.: *Theorien und Dinge*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 235-239.
- Rescher, Nicholas: *Leibniz, an introduction to his philosophy*, Oxford: Blackwell, 1979.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Rorty, Richard: "Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 61, 1987, S. 283-96.
- Rorty, Richard: „Freud und die moralische Reflexion“, in: Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart: Reclam 1988, S. 38-81.
- Rorty, Richard: "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", in: McGuinness, Brian u.a.: *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 69-93.
- Rorty, Richard: „Ist Naturwissenschaft eine natürliche Art?“, in: Rorty, Richard: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart: Reclam 1993, S. 13-47.
- Rorty, Richard: „Heidegger, Kundera und Dickens“, in: Rorty, Richard: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart: Reclam 1993, S. 72-103.
- Rorty, Richard: „Dekonstruieren und Ausweichen“, in: Rorty, Richard: *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart: Reclam 1993, S. 104-146.
- Rorty, Richard: "Hilary Putnam and the Relativist Menace", in: Rorty, Richard: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 43-62.
- Rorty, Richard: "Charles Taylor on Truth", in: Rorty, Richard: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 84-97.
- Rorty, Richard: "Daniel Dennett on Intrinsicity", in: Rorty, Richard: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 98-121.

- Rorty, Richard: "Robert Brandom on Social Practices and Representations", in: Rorty, Richard: *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 122-137.
- Rorty, Richard: "Dewey between Hegel and Darwin", in: Rorty, Richard: *Truth as Progress*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 290-306.
- Rorty, Richard: „Davidson's mental-physical distinctions“, in: Hahn (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Open Court 1999, S.475ff.
- Rorty, Richard: "Thomas Kuhn, Rocks and the Laws of Physics", in: Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, New York, London: Penguin Books 1999, S. 175-189.
- Rorty, Richard: *Stolz auf unser Land: die amerikanische Linke und der Patriotismus*, Frankfurt/Main 1999.
- Rotman, Brian: *Mathematics as Sign: writing, imagining, counting*, Stanford, California: Stanford University Press 2000.
- Runggaldier, Edmund; Kanzian, Christian: *Grundprobleme der Analytischen Ontologie*, Paderborn: Schöningh 1998.
- Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart: Reclam 1992.
- Schnädelbach, Herbert: „Philosophie“, in: Schnädelbach, H.; Martens, E.: *Philosophie-Ein Grundkurs. Band 1*, S.37-76.
- Searle, John R.: *Die Wiederentdeckung des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.
- Searle, John R.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997.
- Seel, Martin: "Lob des Systemzwangs", in: *Merkur (45)* 1991, S. 516ff.
- Seel, Martin: „Kunst, Wahrheit, Welterschließung“, in: Koppe, Franz (Hg.): *Perspektiven der Kunstphilosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 36-80.
- Seel, Martin: „Kapriolen des Konstruktivismus“, in: *Merkur (55)* 2001, S. 621ff.

- Sellars, Wilfrid: „Philosophy and the Scientific Image of Man“, in: *Science, Perception and Reality*, S.1-41, London: Routledge & Kegan Paul 1963.
- Sellars, Wilfrid: „Phenomenalism“, in: *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul 1963, S. 60ff.
- Serres, Michel: *Der Parasit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.
- Serres, Michel : *Statues. Le second livre des fondations*, Paris: Flammarion, Francois Bourin 1987.
- Serres, Michel: *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*, Paris: Flammarion, Francois Bourin 1994.
- Sherburne, Donald W.: *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago, London: The University of Chicago Press 1981.
- Shusterman, Richard: *Kunst leben: Die Ästhetik des Pragmatismus*, Frankfurt/Main: Fischer 1994.
- Simmel, Georg: *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1989.
- Sokal, Alan; Bricmont, Jean: *Eleganter Unsinn*, München: dtv 2001.
- Spinoza, *Die Ethik. Schriften und Briefe*, Stuttgart: Kröner 1976.
- Stengers, Isabelle: *Cosmopolitiques. Tome7. Pour en finir avec la tolérance*, Paris: La Découverte/Les Empecheurs de penser en rond 1997.
- Tarde, Gabriel: *Œuvres de Gabriel Tarde. Volume I. Monadologie et Sociologie*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, Collection - Les empecheurs de penser en rond 1999.
- Taylor, Charles: *Hegel*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983.
- Taylor, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

Veyne, Paul: *Weisheit und Altruismus*, Frankfurt/Main: Fischer 1993.

Vorenkamp, Dirck: "B-Series Temporal Order in Dogen's Theory of Time", in: *Philosophy East and West*, Volume 45, Number 3, 1995, S. 387-408.

Wellmer, Albrecht: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.

Whitehead, Alfred North: *Die Funktion der Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1974.

Whitehead, Alfred North: *Prozeß und Realität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1987.

Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

Whitehead, Alfred North: *Abenteuer der Ideen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

Whitehead, Alfred North: *Kulturelle Symbolisierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.

Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewissheit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.

Zourabichvili, Francois: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris: Presses Universitaires de France 1994.

Ich erkläre: Ich habe die vorgelegte Dissertation selbständig und nur mit den Hilfen angefertigt, die ich in der Dissertation angegeben habe. Alle Textstellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder nicht veröffentlichten Schriften entnommen sind, und alle Angaben, die auf mündlichen Auskünften beruhen, sind als solche kenntlich gemacht.