

Thema freier Wahl –

Materialsammlung für Prüfungsaufgabenstellung im Modul 03071 /
Moderation und Präsentation

WAS IST PLAUSIBLER – DIE EXISTENZ GOTTES ODER DIE NICHTEXISTENZ GOTTES?

Ebenso wie der Ausdruck «Existenz» ist auch der Ausdruck «Gott» mehrdeutig. Wir können darunter eine Person oder ein letztes Prinzip oder aber beides, d. h. sowohl eine Person als auch ein Prinzip, verstehen.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zuerst die Begriffe, d. h. die Bedeutung der Ausdrücke, «Existenz» und «Gott», klären. Erst nach dieser Klärung wissen wir, wonach wir fragen. Beide Ausdrücke sind nämlich mehrdeutig. Hinsichtlich der Bedeutung des Ausdrucks «Existenz» können wir zwischen realer und semantischer Existenz unterscheiden. Reale Existenz ist eine durch Sinneserfahrung belegbare Existenz, die auch kausal wirksam ist. So ist etwa das Morgenrot sichtbar und wirkt auf unsere Augen. Allerdings würden die meisten unter uns im Morgenrot, griechisch Eos, heute nicht mehr wie Homer eine Göttin, nämlich die Göttin mit dem Namen Eos, sehen. In der semantischen Existenz dagegen wird die Bedeutung von Wörtern selber zum Gegenstand, worüber wir sprechen. So haben für die meisten von uns die Götter der griechischen Mythologie wie etwa die Göttin Eos keine reale, sondern nur eine semantische Existenz. Eos ist für uns aber nicht mehr eine reale Göttin. Ebenso wie der Ausdruck «Existenz» ist auch der Ausdruck «Gott» mehrdeutig. Wir können darunter eine Person oder ein letztes Prinzip oder aber beides, d. h. sowohl eine Person als auch ein Prinzip, verstehen. Für die sogenannten abrahamitischen Weltreligionen – d. h. Judentum, Christentum und Islam – ist Gott eine Person, die sich in einer Schrift, dem sogenannten Alten Testament, der Bibel und dem Koran, offenbart hat. Für die Philosophie dagegen ist Gott ein Prinzip oder ein Grund, auf den die menschliche Vernunft, d. h. die menschliche Fähigkeit zur Begründung, als letzten Grund oder letztes Prinzip stößt.

Freilich kann dieses letzte Prinzip auch personale, z. B. geistige Züge aufweisen. Mit der Übernahme von philosophischen Überlegungen durch christliche Theologen wie Augustinus ist nun der Gott der Bibel, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Gott der Philosophen in eine Synthese zu bringen versucht worden. Unsinnliches Prinzip Das letzte Prinzip ist dann auch ein persönlicher Gott. Gegenstand der Philosophie ist allerdings vorwiegend nur Gott im Sinne eines letzten und unpersönlichen Prinzips. Wenn nun gefragt wird: «Was ist plausibler: Die Existenz Gottes oder die Nichtexistenz Gottes?», so fragt die Philosophie also: «Was ist plausibler: Die Existenz oder die Nichtexistenz Gottes als eines letzten Prinzips?» Da die nominale oder semantische Existenz Gottes eine empirische Tatsache unseres Sprachgebrauches ist – der Ausdruck «Gott» – oder synonyme Ausdrücke – und dessen Bedeutung existiert in den meisten menschlichen Sprachen – so zielt die Titelfrage auf die reale Existenz dieses letzten Prinzips. Da ein solches letztes Prinzip aber mit unseren fünf Sinnen nicht wahrnehmbar ist, so stellt sich die Frage, ob dieses Prinzip ungeachtet seiner Unsinnlichkeit für unser Denken gleichwohl real existiert. Wenn ja, dann muss dieses Prinzip, auch wenn es unsinnlich ist, gleichwohl kausal wirksam sein.

Zur Beantwortung dieser Frage gibt es nun die sogenannten Gottesbeweise, die sich in induktive und deduktive einteilen lassen. Zu den induktiven gehört etwa der Beweis aus der Bewegung, zu den deduktiven der sogenannte ontologische Gottesbeweis. Der interessanteste unter diesen Beweisen ist wohl der ontologische Beweis für die Existenz Gottes. Er lässt sich als eigentlicher Lackmustest für die Beantwortung der Frage betrachten: «Was ist plausibler: Die Existenz Gottes oder die Nichtexistenz Gottes?» Wenn er zutrifft, so ist die Existenz Gottes offensichtlich plausibler als die Nichtexistenz.

Vereinfacht lässt er sich in folgende Beweisschritte gliedern: 1. Prämisse: Gott ist das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. 2. Prämisse: Zu dem, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, gehört auch dessen reale Existenz. Wenn nicht, dann gäbe es etwas, was grösser ist als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, was widersprüchlich wäre. Konklusion: Wenn Gott das ist, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so muss er auch real existieren. Die Frage ist nun, ob dieser Beweis gültig ist oder nicht. Z. B. könnte man einwenden, dass durch diesen Beweis nur die gedachte oder semantisch reale,

aber nicht die wirklich reale Existenz Gottes bewiesen wird. Doch dann stellt sich die Frage, ob es überhaupt eine solche unsinnliche Realität als Gegenstand des Denkens geben kann. Je nachdem wie diese Frage beantwortet wird, wird auch die Antwort auf die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises anders ausfallen. Eines ist jedenfalls klar geworden aus der Diskussion der letzten Jahrzehnte. Der ontologische Gottesbeweis ist nicht so leicht zu widerlegen. Solange der ontologische Gottesbeweis nicht widerlegt ist, ist die Annahme der Existenz Gottes als eines letzten Prinzips plausibler als die Annahme der Nichtexistenz."

„Wenn wir Gott als etwas Transzendentes, als Etwas-über-allem-Stehendes annehmen, müsste er (sie/es) daher auch als dimensionslos angenommen werden, schon weil (Raum-) Dimensionen an Zeit und Masse gebunden sind. Unser Denken ist aber fest damit verknüpft. Wir müssen darum eingestehen, dass wir uns so etwas wie Gott gar nicht vorstellen können. Es wäre wohl auch nicht möglich, dass er irgendeine uns bekannte physikalische oder charakterliche Eigenschaft hätte, denn das würde ihn direkt mit uns verbinden. Wäre er zum Beispiel gut/böse, gnädig oder rachsüchtig, würde ihn das zwar menschlich machen, aber die freie Transzendenz wäre eingeschränkt. Er würde dann auch verantwortlich für die Theodizee. Von einem Gott, von dem wir nichts wissen können, lassen sich auch keine Dogmen ableiten.

Sogar Aussagen über ihn wie „Gott ist tot“ (Nietzsche, Nihilisten und andere) oder „wir brauchen keinen Gott“ (Atheisten) sind überflüssig, sie sind sinnlos. Gemeint ist damit wohl bloß, dass die alten Gottes-Vorstellungen überholt sind. Ockham würde die Frage wohl als unnötig bezeichnen.“

Es ist richtig: Wenn Gott etwas Transzendentes ist, so ist er auch jenseits von Raum und Zeit; d. h. er ist dimensionslos und zeitlos. Andererseits bleibt unser Denken an Raum und Zeit gebunden; an den Raum, insofern wir nie ohne Bilder denken können (vgl. bereits Aristoteles, *De anima.*, 3. Buch, 7. Kapitel, 431a16–17); an die Zeit, insofern das Denken in der Zeit verläuft. Gott als raum- und zeitloses Wesen aber hat keine „uns bekannten physikalischen oder charakterlichen Eigenschaften“. Gott als raum- und zeitloses Wesen können wir uns deshalb auch nicht als Wesen vorstellen, das mit solchen Prädikaten versehen ist. Wenn wir z. B. sagen: „Gott ist gut/böse, gnädig oder rachsüchtig“, so wenden wir Prädikate auf Gott an, die aus unserer

menschlichen Erfahrung stammen und die Gott anthropomorph oder menschenähnlich machen. Ebenso ist die Aussage „Gott ist tot“ die Anwendung eines Erfahrungsprädikates auf „Gott“. Als dimensionsloses und zeitloses Wesen kann Gott aber weder lebendig noch tot sein. Die Aussage „Gott ist tot“ wäre daher in der Tat so zu verstehen, dass unsere „Gottesvorstellungen“ überholt sind und ihre Wirksamkeit verloren haben. Diese Unvorstellbarkeit Gottes ist der Weg der negativen Theologie: Nach ihr können wir nur sagen, was Gott nicht ist, aber nicht, was er ist.

Das Unbefriedigende an einer negativen Theologie bleibt aber, dass wir dann Gott überhaupt nicht denken können. Ein Ausweg ist es, die genannten Prädikate als anthropomorphe Prädikate zu verstehen und gleichzeitig zu sagen, dass sie auf Gott nicht in einem anthropomorphen Sinne anzuwenden sind. Wenn wir also von Gott sagen, er sei gnädig, so wenden wir ein anthropomorphes Prädikat auf Gott an. Doch die Bedeutung dieses Prädikates ist bei Gott eine andere als beim Menschen, d. h. von uns aus gesehen ist Gott gnädig oder barmherzig, wie eben ein Mensch gnädig oder barmherzig ist, an sich ist er aber mehr als barmherzig oder „überbarmherzig“. Ähnliches gälte von der Allmacht Gottes und sogar von seinem Sein: Gott ist dann „überallmächtig“ und insbesondere auch „überseiend“. Wenn wir also positive Prädikate von Gott aussagen, so wären diese in einem zur menschlichen Ausdrucksweise analogen Sinne zu verstehen. In der Terminologie Kants ließe sich sagen, dass wir nur in symbolischen „Hypotyposen“ über Gott sprechen können, indem wir einem Begriff, den nur die Vernunft denken kann, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen ist, gleichwohl eine solche unterlegen (Kritik der Urteilskraft § 9, A 255).

Nun gibt es zahlreiche Philosophen in der Nachfolge von Wilhelm von Ockham (1288–1347), welche die Frage nach Gott als unnötig bezeichnen. Doch die Frage nach Gott kann wohl nicht völlig unterdrückt werden, weil sich das Vernunftbedürfnis nach dieser Frage nicht immer völlig unterdrücken lässt. Sobald wir z. B. fragen „Was ist der Sinn unseres Lebens?“ stellt sich nicht nur die Frage nach einem vorläufigen, sondern einem letzten Sinn; denn bei einem vorläufigen Sinn ließe sich wieder die Frage nach dessen Sinn stellen. Dieser kann aber nicht nur internalistisch in einem menschlichen Projekt, sondern müsste auch externalistisch in etwas Objektivem oder vom Menschen Unabhängigem bestehen. Dies könnte man auch das principle of real

reference (Terry Penner) der Sinnfrage nennen. Wenn wir nämlich die Antwort auf diese Frage in einem menschlichen Projekt sehen, so stellt sich immer noch die Frage nach dem Sinn dieses Projekts, und wenn dieses wieder ein menschliches Projekt ist, nach dem Sinn von diesem usw. ins Unendliche. Dieser letzte Sinn ist aber auch das letzte Gute oder die Idee des Guten, die (a) objektiv bestehen muss, auch wenn wir sie (b) nicht erkennen können. Aber wie kann sie objektiv bestehen, wenn sie nicht ist? In jedem Fall bleibt ein Geheimnis zurück.

Eine andere Frage ist es, wie wir zu diesem undenkbaren „Überwesen“ einer negativen Theologie gleichwohl in eine Beziehung treten können. Vielleicht indem wir doch zu Bildern Zuflucht nehmen, aber zu Bildern als symbolische Hinweise auf etwas, was über diese Bilder hinausgeht. Der Weg der sogenannten mystischen Ekstase jedenfalls wird für die wenigsten zu begehen möglich sein.

Das Entscheidende an der Philosophie ist, dass sie vom Meinen – auch vom richtigen Meinen – zum Wissen voranzuschreiten versucht.

So sagt bereits Sokrates: „Dass aber eine richtige Meinung und Wissen zwei verschiedene Dinge sind, das glaube ich durchaus nicht nur zu vermuten, sondern wenn ich überhaupt etwas zu wissen beteuerte – und von wenigem möchte ich dies tun –, so würde ich dieses eine zu dem zählen, was ich weiss.“ (Platon. Menon. 98b).

Wissen unterscheidet sich nämlich von einer richtigen Meinung darin, dass es Gründe für diese Meinung abzugeben vermag. Der ontologische Gottesbeweis ist ein Grund für die Meinung, dass die Annahme der Existenz Gottes plausibler ist als die Nichtexistenz.

Nun hat der ontologische Gottesbeweis eine lange Geschichte. Zuerst von Anselm von Canterbury (1033 -1109) formuliert, hat ihm Descartes (1596-1650) im fünften Kapitel der „Meditationen über die erste Philosophie“ eine prägnante Neuformulierung gegeben. Immanuel Kant (1724-1804) dagegen und Gottlob Frege (1848-1925) haben den ontologischen Gottesbeweis zu widerlegen versucht. Allerdings ist mit diesen Widerlegungen der ontologische Gottesbeweis keineswegs „gestorben“. Die Diskussion über dessen Gültigkeit lebt weiter. Der entscheidende Punkt liegt dabei in der unterschiedlichen Auffassung des Seinsbegriffs.

Kant geht von der Behauptung aus, dass „sein“ kein reales Prädikat ist. Es ist also kein Prädikat wie „rot“ oder „gelb“, d.h. kein Prädikat, dessen Gehalt man sinnlich wahrnehmen kann. Sein ist, wie sich heute im Geiste Freges sagen liesse, kein Prädikat erster, sondern zweiter Stufe. Es ist nämlich ein Prädikat, das erst sagt, ob der Gehalt von Prädikaten erste Stufe vorhanden ist oder nicht, also z.B., ob das Morgenrot rot ist oder nicht.

Kant verwendet allerdings einen Seinsbegriff, der sich im Gegensatz zur platonisch-aristotelischen und mittelalterlichen Tradition befindet. In dieser Tradition bedeutet der Ausdruck „Sein“ Wirklichkeit (realitas). Während nun das Sein im Sinne Kants keine Grade hat, so hat dieses Sein Grade. So ist Gott das "allerwirklichste Wesen" (ens realissimum). Im Vergleich zu diesem „allerwirklichsten Wesen“ sind z.B. wir Menschen weniger wirklich. Sein ist danach eine Perfektion, d.h. eine Vollkommenheit und damit ein reales Prädikat, das Gott in höchstem Grade, anderen Wesen dagegen in geringerem Grade zukommt.

Wenn nun Sein eine Vollkommenheit ist, die Gott als dem "allerwirklichsten Wesen" notwendig zukommt, so erhalten wir bereits durch Bedeutungsanalyse des Subjektausdrucks "Gott" in der Aussage „Gott ist bzw. existiert“ den Prädikatsausdruck "ist". Der Satz „Gott ist“ bzw. „Gott existiert“ ist dann ein analytischer Satz, d.h. ein Satz, der nur auf Grund der Bedeutung der Wörter wahr ist.

Demgegenüber behauptet Kant, dass Sein kein reales Prädikat ist, sondern nur Position oder Existenzsetzung eines Dinges. Diese Existenzsetzung erfolgt für Kant innerhalb der Kategorie der Modalität, die er Wirklichkeit (im heute üblichen nicht graduierbaren) Sinne nennt. Nach den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ gilt: "Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich" (KrV.B266). Ein Satz wie „Gott ist“ ist danach für Kant ein synthetischer Satz. Nur die Erfahrung und nicht allein die Bedeutung des Wortes „Gott“ kann diesen Satz wahr machen.

Entscheidend zur Beantwortung der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises ist nun, welchen Existenzbegriff wir verwenden. Wenn wir den Ausdruck „Existenz“ oder „Sein“ im Sinne von Kant verwenden, dann ist der ontologische Gottesbeweis

widerlegt. Aus dem Begriff von Gott als dem, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, folgt noch nicht, dass dieses „Größte“ auch real, d.h. sinnlich erfahrbar, existiert. Es folgt nur dessen gedachte Existenz.

Wenn wir den Ausdruck „Existenz“ oder „Sein“ aber im platonisch-aristotelischen Sinne als Wirklichkeit auffassen, dann wird es schwieriger, die Frage zu beantworten. Denn wenn Gott als diese Realität nur ein menschlicher Gedanke wäre, so stellt sich die Frage, wovon dieser Gedanke ein Gedanke wäre. Die Antwort lautet: Eben von dieser Realität. Und wenn diese Realität wieder nur ein Gedanke wäre, so stellte sich wiederum die Frage, wovon usw. ins Unendliche (vgl. die analoge Argumentation in Platons Parmenides, 132b-c). Also scheint doch eine unsinnliche Realität vorhanden zu sein, der die Menschen eben den Namen Gott gegeben haben.

Allerdings, wie ein Kommentar mit Paula Ludwig sagt: Gott ist dunkel. Wir setzen seine Realität voraus, aber wir sehen sie nicht. Ebenso ist schwer erfassbar, wie diese unsichtbare Realität in der sichtbaren wirksam werden kann. Sicher ist jedoch, dass die Annahme dieser Realität wie auch deren Verneinung die Menschen in Bewegung gesetzt hat, heute noch bewegt und wohl auch in Zukunft bewegen wird.

WANN IST DER MENSCH GUT?

Man muss es deutlich sagen: Das ist eine Frage, die entweder Kinder, Schriftsteller in verzweifelten Momenten oder philosophische Seminare stellen, und die gegenseitige Nähe innerhalb dieser Liste ist bedenkenswert, soweit es die Philosophen betrifft, sogar bedenklich. Natürlich ist die Frage unbeholfen, weil so vieldeutig wie ein Trompetenstoß. Aber dass sich die Philosophen in der Gesellschaft von Kindern und Dramatikern finden, also eine Frage ernst nehmen, die so pathetisch wie ungezielt ist, macht die Philosophen ähnlich verdächtig wie Kinder und Dramatiker. Meiner Meinung nach beruhigt sich das Bedenken auch nicht dadurch, dass die Philosophen im Unterschied zu den Kindern auf die Frage kontrolliert und, im Unterschied zu den Dramatikern, mit – wie sie es selbst gern formulieren – «Argumenten» reagieren. Philosophen schaffen Klarheit, aber wie können sie das bei dieser Frage?

Die meisten Menschen im Alltag, und damit völlig übereinstimmend die meisten Philosophen, verstehen die Frage so, dass nach einem Maßstab für Gutsein gefragt wird. Wird die Frage von ihrer Mehrdeutigkeit befreit, indem das moralische Gutsein und die Eudaimonia, das Gutsein des Lebens, getrennt werden, dann bewegt man sich auf der Einbahnstraße zu einer zweifachen Auskunft. Der Mensch ist gut, wenn er moralisch gut ist, und er ist gut, wenn er insgesamt, über das Moralische hinaus, in seinen Zielen gut ist. Gegenüber dem Zweiten herrscht heute erhebliche Skepsis, sodass sich die Antwort im Allgemeinen wohl insgesamt auf das moralische Gutsein reduziert. Der Mensch ist gut, wenn er moralisch gut ist.

«Lohnfairness»

Eine leichte Ungeduld ist an diesem Punkt vorherzusehen. Wann also, bitte sehr, ist der Mensch moralisch gut? Die meisten Philosophen reagieren darauf nicht anders als so, die Einbahnstraße weiter zu fahren und nach Werten, Normen, Ansichten, Intuitionen und Ähnlichem zu suchen. In der Regel artikulieren sie die vage Version einer Antwort, die durchschnittliche Menschen im Alltag schwer bestreiten können: «... dann, wenn der Mensch altruistisch, rücksichtsvoll, gerecht, tolerant etc. ist», einzeln oder in Kombination.

Diese Philosophen artikulieren etwas, was in der Erkenntnistheorie (gerichtet gegen den radikalen Zweifel) auch als «Banalität» bezeichnet wird, und das durchaus positiv. Während logische Banalitäten tiefsinnig sein können, sind moralische Banalitäten allerdings ärgerlich. Die Einbahnstraße entpuppt sich als eine Sackgasse. Wie konnte das geschehen?

An diesem Punkt ist es günstig, die in unserem Zusammenhang hoch instruktive Geschichte um Daniel Vasellas horrende Rücktrittsabfindung ins Spiel zu bringen. Beachtlich ist in dieser Geschichte Verschiedenes. Auf der einen Seite das völlige Fehlen von etwas, was man grob mit «Lohnfairness» bezeichnen könnte, ersetzt durch das erfolgreich Verhandeltbare (und möglicherweise immer noch für fair Gehaltene). Vasella und die von ihm repräsentierte Gruppe glauben uneingeschränkt an die Berechtigung ihrer Einkünfte. Auf der anderen Seite beeindruckt der Gesinnungsaufstand Novartis-naher Persönlichkeiten, nicht etwa des einkommensniedrigen Volks, und dessen Wirkung auf Konzern und CEO.

Klarerweise ist die Wirkung eine durch Drohen und Sanktionieren, und sie ist keine der Einsicht, sondern nur eine des Rückzugs. Sicher ist das ein in vieler Hinsicht ungewöhnlicher Fall, für die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft aber sehr lehrreich.

Sozialer Kontext

Herr Vasella ist nicht so verschieden von den meisten von uns. Die Konzernwelt beschert ihm nicht nur ein materiell extremes Gehalt, sie erzeugt auch die geistige Sphäre, in der Motivation und Rechtfertigung für das Gehalt entstehen. In seinem Fall wird extrem anschaulich, dass der soziale Kontext dafür hoch verantwortlich ist, was jemand denkt und fühlt. Und wenn wir Herrn Vasella zugestehen – und ich denke, das sollten wir – dass er ein durchschnittlicher Mensch ist, dann gilt diese determinierende Funktion der sozialen Bedingungen für die moralischen Maßstäbe nicht nur für ihn, sondern für alle. Wären, sehr hypothetisch gedacht, alle hohe Angestellte von Novartis, dann gäbe es keine Konflikte über die Höhe von Abfindungen. Angesichts der Frage «Wann ist der Mensch gut?» drängt sich deshalb eine zweite, eigentlich viel direktere Antwort auf: Dann, wenn und wie die sozialen Bedingungen ihn dazu machen!

Der Einwand liegt nahe: Ohne einen Maßstab von Fairness oder Gleichheit wäre die Entrüstung allererst gar nicht entstanden, also Maßstäbe vor den Bedingungen! Einmal dahingestellt, ob die firmennahe Reaktion tatsächlich moralischer und nicht wiederum geschäftsbewahrender Natur ist – selbst wenn wir alle vage Ideen des Guten mit uns tragen, konkretisiert werden sie doch nur durch die Bereitschaften, die wir im Durchschnitt manifestieren, auch entsprechend zu handeln. Ohne drohende Strafen und soziale Kontrollen handeln viele nicht gut. Und was es heißt, gut zu handeln, wird nicht durch einen bloß gedachten oder gewünschten Maßstab fixiert, sondern durch die realisierbare Bereitschaft einer Mehrheit. Würde sich die Mehrheit nicht anders wie Herr Vasella verhalten können, wäre sein Verhalten richtig und er wäre ein guter Mensch.

Dass uns diese Folgerung widerstrebt, verweist auf die Hoffnung, dass sich viele von uns anders verhalten könnten, als nur ihren Profit zu vermehren. Einer solchen Hoffnung muss aber der reale Beweis noch folgen. Im Klartext: Wann (Maßstab) «jemand ein guter Mensch ist», hängt davon ab, in welchem Ausmass wir unter

realen Bedingungen gute Menschen sein können (Bereitschaft). «Wann der Mensch gut ist», ist also eine weitgehend offene – gerade auch was den Massstab betrifft, offene – Frage, weil sie davon abhängt, wozu Menschen bereit sind. Das zeigt, wenn überhaupt, bestenfalls die Zukunft.

WAS IST LIEBE?

Liebe ist eine psychische Haltung, die mit Gefühlen einhergeht und unsere Wünsche und unser Handeln beeinflusst. Sie ist zunächst einmal eine Relation zwischen einem Subjekt und einem Objekt, typischerweise zwischen zwei Personen. Barack liebt Michelle, Cynthia liebt Christine, Werther liebt Lotte, Scarlett liebt Ashley. Liebe kann, muss aber nicht wechselseitig sein: Michelle liebt Barack, Lotte jedoch liebt Werther nicht. Zu lieben kann, muss aber nicht glücklich machen: Cynthia ist glücklich, Werther ist es nicht. Liebe kann lange anhalten, aber auch abhanden kommen: Scarlett merkt irgendwann, dass sie nicht mehr Ashley, sondern längst Rhett Butler liebt. Liebe wandelt sich und kann wachsen, wenn Subjekt und Objekt sich verändern: Barack, der Präsident, liebt Michelle auf andere Weise als Barack, der Student, und er hat sie noch nie so sehr geliebt wie heute. Eine wechselseitige Liebe ist von der gemeinsamen Geschichte und dem Wandel beider Liebenden geprägt und dadurch einzigartig.

Obschon es sich bei der Liebe gewissermaßen um ein universelles Phänomen handelt, das Menschen wohl seit Anbeginn der Zeit verspüren, sind sich viele Philosophen darin einig, dass das Konzept der Liebe als romantisches, sexuelles oder zwischenmenschliches Phänomen relativ jungen Datums ist. Denn erst im ausgehenden 18. Jahrhundert, als die innere wie äußere Gefühlswelt der Menschen in den Mittelpunkt des künstlerischen Schaffens gestellt wurde, begann eine intellektuelle Entwicklung, die das Konzept der romantischen Liebe, wie wir sie heute begreifen, ermöglichte.

Partnerwahl

Auch in gesellschaftlicher Hinsicht hat sich in den letzten 200 Jahren viel verändert: Mit der Französischen Revolution wurde der moderne Freiheits- und

Gleichheitsgedanke geboren und auch die Rolle der Frau neu definiert. Obschon dieser Prozess bis in die heutigen Tage dauert und noch nicht abgeschlossen ist, hat er schon jetzt die Form von modernen Liebesbeziehungen stark geprägt. So treffen wir im heutigen Alltag auf Menschen, die gänzlich unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was Liebe ausmacht. Einzelne fokussieren in zwischenmenschlichen Beziehungen auf ein gegenseitiges Gefühl der Geborgenheit, andere verlangen in einer glücklichen Liebesbeziehung vor allem nach Passion und Leidenschaft. Und obschon wir das Gefühl haben, in unserer Partnerwahl weitgehend frei zu sein, ist unser Liebesleben nach wie vor geprägt von sozialen, kulturellen und ökonomischen Einflüssen.

Die philosophischen Theorien befassen sich mit Liebe daher auch aus verschiedenen Perspektiven. So lässt sich einerseits Liebe als Emotion beschreiben und als evaluative und motivationale Antwort auf ein Objekt. Das bedeutet, dass Liebe als Wertschätzung einer Person für ihre spezifischen Qualitäten verstanden werden kann. Andererseits kann Liebe aber auch als Wille, Vereinigung oder Wert gedeutet werden. Die Variante der Vereinigung, welche sich auf Aristoteles zurückführen lässt, besagt, dass Liebe im Bedürfnis besteht, eine Vereinigung zu einem «Wir» einzugehen.

Einige Philosoph (innen) erklären diese Vereinigung mit den deckungsgleichen Interessen, Sorgen oder Angelegenheiten der Partner. Doch bleiben dann nicht der Respekt und die Wertschätzung der Eigenständigkeit des Einzelnen auf der Strecke? Oder fördert ein «Wir» die Individualität des Einzelnen eher? Aber auch der Aspekt, sich um seine oder seinen Geliebten kümmern zu wollen, kann als Erklärung für die Frage, was Liebe ist, angebracht werden. Dagegen lässt sich jedoch argumentieren, dass dieser «Wille» die Konsequenz von Liebe darstellt und sich daher nicht als Erklärung eignet. Dass Liebe etwas mit Gründen und Werten zu tun hat, lässt sich jedoch kaum bestreiten. Schließlich würden wir alle behaupten, dass wir jemanden aus gewissen Gründen lieben. Wenn wir ablehnen würden, aus einem Grund Liebe zu empfinden, würde dies die Bedeutung unserer von Liebe motivierten Handlungen – mittels derer wir auch uns selbst definieren – stark verändern oder gar vermindern.

Romantische Übertreibung?

Wenn Liebe jedoch «gerechtfertigt» sein kann, zwingt sich die Frage der Ersetzbarkeit der geliebten Person auf: Würde jemand genau über dieselben Eigenschaften verfügen, müsste die Liebe auch dieser Person gegenüber empfunden werden und untereinander wären die zwei Personen somit austauschbar. Eine mögliche Antwort wäre folgende: Was wichtig ist an der geliebten Person, sind auch die gemeinsamen Erlebnisse, also die zeitlich-relationale Komponente der Beziehung zwischen zwei Personen. Denn wenn beispielsweise Maria über 10 Jahre hinweg eine sehr intensive und schöne Beziehung mit Mark geführt hat, würde sie Mark niemals verlassen, auch wenn ihr Igor begegnen würde, der über dieselben Eigenschaften verfügt wie Mark.

Hierbei wird wiederum auch der höchst persönliche Aspekt der Liebe zwischen zwei Personen hervorgehoben. Oder ist das nur eine – zwar sehr romantische – Übertreibung? So ganz unabhängig von Werten ist Liebe auch nicht: Nur weil Maria Mark in der Vergangenheit geliebt hat, heißt das nicht, dass sie ihn mit Sicherheit auch in Zukunft lieben wird. Wenn jemand beispielsweise starke Veränderungen durchgemacht hat – und diejenigen Züge seiner Persönlichkeit verloren hat, welche den oder die Geliebte stets angezogen haben –, ist es intuitiv gut vorstellbar, dass sich der oder die Geliebte frisch in jemanden verliebt, der diese Persönlichkeitsmerkmale hat.

WARUM IST RECHT UNGLEICH GERECHTIGKEIT?

Recht sollte gleich Gerechtigkeit sein. Recht ist nur in zwei Fällen ungleich Gerechtigkeit: Wenn der Wille fehlt, Gerechtigkeit zu schaffen, oder wenn die Fähigkeit fehlt, Gerechtigkeit zu schaffen.

Recht sollte gleich Gerechtigkeit sein. Recht ist nur in zwei Fällen ungleich Gerechtigkeit: Wenn der Wille fehlt, Gerechtigkeit zu schaffen, oder wenn die Fähigkeit fehlt, Gerechtigkeit zu schaffen.

Es kommt gar nicht so selten vor, dass Recht deshalb tatsächlich ungleich Gerechtigkeit und mithin ungerechtes Recht ist, weil diejenigen, die das Recht setzen und gestalten, der Überzeugung sind, dass Recht mit Gerechtigkeit nichts zu tun hat. Das ist die Gruppe der Zyniker, die sich zuweilen selber etwas hochtrabend

Realisten nennen, in Abgrenzung zu den naiven Idealisten oder Gutmenschen, die an Gerechtigkeit glauben.

Den Zynikern fehlt der Wille, Gerechtigkeit zu schaffen, und so schaffen sie eben keine Gerechtigkeit und bestätigen somit ihre eigene Überzeugung. Sie vergessen dabei, dass sie ihren Zynismus nur deshalb verbreiten (oft in Blogs), umsetzen (in parlamentarischen Kommissionen) und bestätigen dürfen (auf dem Richterstuhl), weil viele Menschen in früheren Generationen keine Zyniker waren, sondern sich eingesetzt haben für eine gerechtere Gesellschaftsordnung, getragen von der Überzeugung, dass Recht gleich Gerechtigkeit sein soll.

Idealisten und Zyniker

So dürfen diese Zyniker heute in aller Ruhe und vollkommen ohne Bedrängnis ihre Pamphlete schreiben, sie können legiferieren und urteilen, weil Idealisten in ihrer ganzen Naivität an Gerechtigkeit geglaubt, der Meinungsäußerungsfreiheit und der Pressefreiheit zum Durchbruch verholfen und für die Demokratie und die Gewaltentrennung gekämpft haben.

Gerechtigkeit schaffen ist aber zugegebenermaßen eine komplizierte und schwierige Sache, sodass man jedenfalls für Pessimisten, die nicht hoffen können, das Recht werde gerechter, ein gewisses Verständnis haben kann. In der Tat fehlt nämlich vielen Menschen die Fähigkeit, Gerechtigkeit zu schaffen. Sie streben zwar danach, bewirken aber nicht selten, zumindest vorübergehend, mehr Ungerechtigkeit. Der Grund dafür liegt im Wesen und Zweck jeder rechtlichen Ordnung und in einer besonderen Dynamik, die sich in der politischen Gesetzgebung abspielt.

Das Recht muss abwägen. Typischerweise geht es um die Gegenpole Freiheit und Sicherheit. Wie viel Freiheit soll eingeschränkt werden, um wie viel Sicherheit zu garantieren? Je grösser die Angst vor Gefahren, desto grösser sind die Einbussen der Freiheit, die man in Kauf zu nehmen bereit ist.

Die Freiheit der anderen

Abgesehen davon, dass diese Ängste erstaunlicherweise umso mehr in Irrationalität umschlagen, je mehr man sie «ernst nimmt», besteht das Hauptproblem darin, dass

die Abwägung zwischen Freiheit und Sicherheit regelmäßig darauf hinausläuft, dass Freiheitseinschränkungen nicht flächendeckend eingeführt werden, sondern selektiv sind und nur eine bestimmbare Minderheit treffen. Weil die breite Öffentlichkeit davon nicht betroffen ist, wird der natürliche politische Kontrollvorgang unterminiert, in dem geprüft wird, ob diese Einschränkungen gerechtfertigt sind.

Können Einschränkungen von Freiheitsrechten, wenn auch vage, auf eine spezifische Minderheit fokussiert werden, stellen wir unsere Sicherheit ohne weiteres über die Freiheit der anderen. Der Grund dafür ist, dass in diesen Fällen unsere Freiheit nicht wirklich zur Disposition steht. Wir sind, um nur ein Beispiel zu nennen, von der Kürzung der Nothilfe für Asylsuchende schlichtweg in keiner Weise konkret betroffen. Die grundlegenden Rechte, die wir einschränken, begreifen wir als Rechte von Fremden.

Wenn ich aber einer Freiheitsbeschränkung nur zustimme, weil ich weiss, dass ich nicht davon betroffen bin, kann die Balance, die wir durch das Recht anstreben, nicht erreicht werden. Vielmehr ist die Freiheitsbeschränkung dann unfair. Dahinter steckt eine einfache Gerechtigkeitsüberlegung: Gerechtfertigt sollen nur die Massnahmen sein, die wir bereit sind, gegen uns selbst anzuwenden. Gerechtigkeit schaffen setzt also einen Perspektivenwechsel voraus.

Den Perspektivenwechsel trainieren

Aus diesem Grund müssen wir die Denkweise fördern und ständig trainieren, sich in die Position der anderen zu versetzen, die von der rechtlichen Ordnung nachteilig betroffen sein könnten. Nur indem wir einen Perspektivenwechsel vornehmen, können wir die Vorstellung überwinden, dass Freiheitsrechte fremde Rechte sind, die wir rigoros beschränken können. Diese Fähigkeit zur Perspektivenübernahme ist nicht etwas, das wir von Natur aus besitzen, sondern ist im Gegenteil eine kulturelle Errungenschaft, die immer wieder vor einer Erosion durch Egoismus und banale Niedertracht geschützt werden muss. Sie ist nicht bloss etwas Erfreuliches oder Nettes zur Verschönerung des Lebens, sondern die grundlegendste Voraussetzung für eine gerechte und überhaupt funktionsfähige Gemeinschaft von Menschen.

Diese Gemeinschaft zerfällt in verängstigte, frustrierte und sich bekämpfende Einzelteile, wenn jeder nur auf die Wahrung seiner Rechte, Privilegien und Freiheiten schaut, das Leiden und die Bedürfnisse des anderen ihn hingegen kaltlassen. Durch das Erlernen und das Perfektionieren des Perspektivenwechsels legen wir den Grundstein dafür, dass Recht zunehmend gleich Gerechtigkeit wird.

WAS IST WAHRHEIT?

Die Frage, was die Wahrheit sei, hat die Menschen – und damit auch die Philosophen – schon immer beschäftigt. Die meisten werden wohl mit Aristoteles einig sein, dass etwas, das von der Welt sagt, sie sei so und so, wahr ist, wenn die Welt auch wirklich so und so ist. Es ist nun aber erstaunlich schwierig, genau zu sagen, worin und zwischen welchen Dingen diese Korrespondenz besteht.

Nehmen wir an, ich suche meinen gefährlichen Hund. Überall schaue ich nach ihm, und als ich um die Ecke biege, sehe ich ihn auch wirklich vor mir, gefährlich die Zähne fletschend. Automatisch denke ich: «Ach, da ist mein Hund.» Ich äußere den Satz zu meinem Begleiter. Ist es meine Überzeugung, mein Satz, mein mentaler Zustand, meine Äußerung, was in erster Linie wahr ist? Oder ist etwas Abstrakteres wahr, der Inhalt, der unpersönliche Gehalt des Satzes, den auch jemand anderes denken könnte (aber nicht in der Form «Da ist mein Hund»)? Kann ich dasselbe denken, wenn ich nicht auf den Standort des Hundes zeigen kann, mich morgen an dasselbe erinnern (vielleicht mit «An jenem Ort war mein Hund gestern»)? Könnte ich dasselbe mit einem Bild oder einem Trompetenstoß ausdrücken?

Korrespondenz und Anführungszeichen

Auch wenn wir die Frage der Wahrheitsträger beiseitelassen, bleiben viele Fragen offen: Worin besteht die Eigenschaft der Korrespondenz, worauf beruht sie, wie kommt sie zustande? Andere Theorien wurden vorgeschlagen, nach denen Wahrheit in Kohärenz oder in Konsens besteht: Eine Aussage sei wahr, wenn sie keine inneren Widersprüche aufweist oder wenn vernünftige und wohl informierte Experten sich einig sind, dass sie wahr sei. Ist aber wirklich die Widerspruchslosigkeit oder die Meinung der Experten der Grund, warum da mein Hund ist und der Satz mithin wahr

ist? Zumindest Aristoteles war der Meinung, dass dies eher mit dem Hund zu tun habe: Mein Satz ist wahr, weil dies mein Hund ist – mögen die Experten sagen, was sie wollen. Der Hund ist der Grund und in einem gewissen Sinn die Erklärung dafür, dass der Satz wahr ist.

Diese Korrespondenz ist problematisch, weil sie zwei sehr verschiedene Dinge verbindet: die Welt auf der einen und eine Darstellung, einen Satz oder ein Bild auf der anderen Seite. Bei Sätzen schluckt die Wahrheit die Anführungszeichen: Sagen, dass «Da ist mein Hund» wahr ist, ist dasselbe wie sagen, dass da mein Hund ist. Ich sage nicht mehr oder weniger mit der Wahrheitszuschreibung als mit dem Satz selbst. Können wir deshalb auf Wahrheit verzichten? Nicht ganz, denn manchmal ist die Entsprechung indirekt: Ich kann vom Papst sagen, dass alles wahr ist, was er sagt, ohne zu wissen, was er sagt, gesagt hat oder sagen wird; ich kann von einem Satz sagen, dass er wahr ist, auch wenn ich ihn nicht verstehe.

Das Lügnerparadox

Im Titusbrief wird dem Kreter Epimenides ein Paradox zugeschrieben, das zur Entwicklung der modernen Mathematik und des Computers entscheidend beigetragen hat: Ein Lügner sagt, er lüge. Lügt er? Er beschreibt die Welt richtig, also lügt er nicht, sondern hat recht – er hat recht zu sagen, er lüge – also lügt er. Wenn er aber lügt, ist die Welt so beschaffen, wie er sie beschreibt, also hat er recht und lügt nicht. Wenn er lügt, dann lügt er nicht; wenn er nicht lügt, dann lügt er – wir haben einen Widerspruch und ein Problem.

Zumindest für die Mathematik wurde dieses Problem vom polnischen Logiker Alfred Tarski dadurch gelöst, dass er Sätze wie «Dieser Satz ist falsch» aus der formalen Sprache verbannt hat. In unserer eigenen Sprache lässt sich der Satz allerdings bilden, und es ist bis heute nicht klar, wie wir damit umgehen sollen. Denn ich kann ganz einfach behaupten und fragen, ob dies wahr ist: Der letzte Satz dieses Abschnittes ist falsch.

Wahrheit ist vielleicht nur eine Ausprägung eines allgemeineren Phänomens, der Richtigkeit. Wir sagen, dass eine Wahrnehmung wahrheitsgetreu, ein Gefühl angebracht oder eine Bemerkung treffend sei. Wenn ich keiner Illusion unterliege,

sehe ich den Hund so, wie er ist; wenn er wirklich gefährlich ist, ist meine Angst angebracht, und meine Bemerkung ist treffend, wenn jemand nach dem Besitzer fragt. Können wir deshalb Wahrheit als Richtigkeit verstehen, als Wert, auf den unsere Äußerungen abzielen, als innere Norm, der sie genügen müssen? Vielleicht liegt hierin eine interessante Unterscheidung zwischen Dummheit und Torheit («bêtise», «folly»):

Der Tor ist nicht wie der Dumme von geringer Intelligenz, sondern jemand, der sich um die Wahrheit seiner Aussagen foutiert, der nicht respektiert, dass Aussagen immer auf Wahrheit abzielen. Aber auch wenn die Wahrheit das Ziel und die Richtschnur unseres Fragens ist, erreichen wir sie selten und irren uns oft.

Viele haben sich deshalb gefragt, ob Wahrheit etwas Relatives ist: Kann ich wirklich mehr behaupten, als ein Satz wahr für mich ist? Diesem Relativismus liegt jedoch eine Verwechslung zugrunde: Auch wer Wahrheit beansprucht, kann sich belehren lassen, andere Meinungen tolerieren und sich selbst nicht sicher sein. Wahrheit und Unfehlbarkeit sind zwei ganz verschiedene Dinge, und unfehlbar bin ich auch dann nicht, wenn ich recht habe. Ganz im Gegensatz setzt echte Toleranz die Absolutheit der Wahrheit voraus: Nur wenn wir uns beide wirklich widersprechen, das heißt beide Wahrheit beanspruchen, obwohl nur einer recht haben kann, ist die Akzeptierung der anderen Meinung ein Eingeständnis, die Wahrheit nicht gepachtet zu haben.

Wahrmachen

In letzter Zeit wurde versucht, die Korrespondenzbeziehung zwischen dem Satz und dem Hund als Wahrmachen zu verstehen: Der Hund macht den Satz wahr, dass er existiert. Der Hund allein macht es aber noch nicht wahr, dass er gefährlich ist. Muss seine Gefährlichkeit Teil des Wahrmakers sein, oder sind es die Eigenschaften seines Charakters und seiner Zähne, die ihn gefährlich machen? Brauchen wir neben dem Hund und seinen Eigenschaften auch Tatsachen als Wahrmacher? Was aber macht es wahr, dass alle Hunde Tiere sind oder dass es keine Einhörner gibt? Müssen wir negative und allgemeine Tatsachen als Wahrmacher akzeptieren, Dinge, die auf mysteriöse Weise ausschließen, dass es nicht tierische Hunde oder Einhörner gibt? Aber auch der einfachste Fall wirft Fragen auf: In welcher Art erklärt der Hund die Wahrheit des Satzes? Noch immer gibt es keine allgemeine Theorie

des Wahrmachens, nur erste Ansätze. Wir verstehen immer noch nicht ganz, wie der Hund den Satz wahr macht.

WAS IST DER SINN DES LEBENS?

Mit «Sinn» ist der Zweck gemeint, der das Leben zu etwas Wertvollem macht. Der Zweck ist etwas, das man verfolgt und sich zumindest prinzipiell bewußt machen kann.

Wie bei allen grundlegenden Fragen ist man sich in der Antwort nicht einig. Das hängt auch damit zusammen, dass die Frage selbst vieldeutig ist. Mit «Sinn» ist der Zweck gemeint, der das Leben zu etwas Wertvollem macht. Der Zweck ist etwas, das man verfolgt und sich zumindest prinzipiell bewußt machen kann. Nun muss man unterscheiden, ob die Frage auf das Leben im Allgemeinen gerichtet ist, d. h. auf den Zweck davon, dass es überhaupt Leben gibt, oder auf den Zweck von einem bestimmten Leben, etwa von meinem eigenen Leben. Einen Zweck für das Leben im Allgemeinen gibt es vermutlich nicht, denn alle uns bekannten Lebewesen sind durch natürliche Evolution entstanden, und diese verfolgt keinen Zweck, auch nicht den Zweck, dass die Lebewesen überleben und sich fortpflanzen.

Aber selbst wenn dies (oder etwas Anderes) der Zweck des Lebens im Allgemeinen wäre, so müsste dies deshalb noch lange nicht der Zweck meines Lebens sein. Der Zweck meines Lebens ist das, was mein Leben für mich sinnvoll macht. Nun könnte man sagen, dass jeder selber entscheidet, was der Zweck seines Lebens ist. Aber so einfach kann die Antwort nicht sein, denn wenn wir nur wie Gemüse herumliegen oder nur rastlos hin und her hetzen, so bezeichnen wir dies nicht als sinnvoll. Wer so lebt, der mag zwar einen Zweck verfolgen, aber dieser Zweck macht sein Leben nicht wertvoll.

Eine gewisse Tiefe

Man könnte vielleicht sagen: Der Sinn unseres Lebens besteht darin, dass wir das tun, was uns wirklich wichtig ist. Dann stellt sich jedoch gleich die weitere Frage, was das wirklich Wichtige ist. Die Menschen unterscheiden sich darin, was sie für besonders wichtig halten. Für die einen ist es die Liebe, für die anderen die Familie

oder der Beruf. Wir würden wohl nicht sagen, dass der eine recht und die andere unrecht hat, sondern dass die Menschen eben Verschiedenes für wichtig halten können. Andererseits würden wir doch etwas einwenden wollen, wenn jemand behauptet, ihm sei es besonders wichtig, jeden Tag ein Bier zu trinken. Bier ist wichtig, aber doch nicht so wichtig, dass es allein das Leben wertvoll macht. Einem solchen Leben fehlt es aus unserer Sicht unter anderem an einer gewissen Tiefe.

Wir scheinen also der Auffassung zu sein, dass das, was ein Leben wertvoll macht, nicht nur von der Person allein bestimmt wird, also nicht rein subjektiv ist, sondern auch in gewissem Sinn objektiv ist. Dieser objektive Maßstab ergibt sich jedoch nicht aus einem abstrakten Ideal, dem wir uns irgendwie unterordnen müssten, sondern aus unserem Selbstverständnis als Menschen. Wir sind Wesen, die sich ihrer selbst bewusst sind, die fühlen und denken können und in soziale Beziehungen eingebettet sind. Aufgrund dessen erweisen sich gewisse Zwecke als wenig oder gar nicht sinnvoll, andere als sinnvoll. Wo man allerdings hier die Grenze genau zieht, lässt sich allgemein nur sehr schwer oder vielleicht gar nicht sagen. Jedenfalls orientieren wir uns unter anderem an unserem Selbstverständnis als Menschen, wenn wir nach dem suchen, was uns wirklich wichtig ist.

Mythos von Sisyphos

Je nach Kontext kann die Frage auch eine andere Bedeutung haben. Es ist etwas anderes, ob wir uns mit Freunden in der Beiz darüber unterhalten, was das Leben wichtig macht, oder ob wir uns angesichts einer Entscheidungssituation überlegen, was uns persönlich wichtig ist, oder ob wir verzweifelt sind, keinen Sinn mehr im Leben sehen und uns fragen, ob unser Leben überhaupt noch einen Sinn haben kann. Der Grund für die Verzweiflung kann darin liegen, dass wir ein Leben führen, das nicht dem entspricht, was wir für wichtig halten.

Dann müssen wir wieder zu uns selbst zurückfinden (oder zu einer zum Teil neuen Person werden). Sich über sich selbst Gedanken zu machen, ist dabei nur einer der möglichen Wege. Viel wichtiger kann es sein, sich mit anderen auszutauschen oder neue Erfahrungen zu machen.

Der Grund für die Verzweiflung kann auch in unserem menschlichen Schicksal liegen. Ein Bild dafür ist der Mythos von Sisyphos, der von den Göttern verurteilt wurde, einen Felsblock einen Berg hinaufzurollen. Sobald Sisyphos den Gipfel erreicht, rollt der Felsblock wieder hinunter. Und so weiter, bis in alle Ewigkeit. So fühlen wir uns manchmal, wenn wir feststellen, dass wir immer wieder dasselbe tun, ohne etwas zu erreichen.

Und dann erscheint uns das Leben als sinnlos. Aber daraus, dass uns das Leben in einer Situation als sinnlos erscheint, folgt nicht, dass unser ganzes Leben sinnlos ist. Und wenn wir uns fragen, ob nicht unser ganzes Leben sinnlos ist, so sollten wir uns auch überlegen, wie denn ein sinnvolles Leben aussehen würde. Man muss sich also die Frage stellen, ob es nicht doch etwas gibt, was einem wichtig ist.

IST DER KONSUM VON FLEISCH EHTISCH ZU RECHTFERTIGEN?

Der Fleischkonsum ist moralisch problematisch, weil wir leider meistens nicht hinreichend kontrollieren können, wie Tiere gehalten und getötet wurden. Darüber hinaus ist der Fleischkonsum eine Vergeudung von Ressourcen, die wir – anstatt sie an Tiere zu verfüttern – selber essen könnten. Es ist demnach ein moralisches Gebot, den Fleischkonsum zu reduzieren. Der australische Philosoph Peter Singer hat bereits in den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts einige der wichtigsten Argumente für einen konditionalen Vegetarismus zusammengetragen, das heißt für einen Vegetarismus unter den Bedingungen der modernen industriellen Fleischproduktion, unter den Bedingungen ausreichender Nahrungsalternativen – wir sind nicht auf den Verzehr von (viel) Fleisch angewiesen – und unter den Bedingungen, dass wir die Haltung einzelner Tiere nicht selber kontrollieren können. Ich glaube, dass damit im Wesentlichen alles gesagt ist.

SOLL MAN BELEHREND IN FREMDE KULTURKREISE EINGREIFEN, DEREN PRAKTIKEN MAN ABLEHNT? (Beispiel Mädchenbeschneidung)

Nehmen wir das erwähnte Beispiel der Genitalverstümmelung bei Mädchen. Ist diese objektiv moralisch falsch?

Es stellen sich zwei Fragen: 1. Warum wird die Praktik abgelehnt? Weil wir sie albern, unschön oder unhöflich finden? Oder verletzt die Praktik Gebote der Moral? 2. Auf welche Weise greifen wir ein? Diese zweite Frage führt oft zu berechtigter Kritik an Eingriffen in andere Kulturen. Denn gerade moralisch motivierte Interventionen müssen selbst moralischen Kriterien genügen.

Zur ersten Frage. Nehmen wir das erwähnte Beispiel der Genitalverstümmelung bei Mädchen. Ist diese objektiv moralisch falsch? Oder könnte ein Vertreter eines Kulturkreises, in dem diese praktiziert wird, argumentieren: «Hier bei uns ist die Genitalverstümmelung moralisch in Ordnung, also mischt euch gefälligst nicht ein»? Eine solche kulturellrelativistische Argumentation hat große Schwierigkeiten.

Sie bestreitet die universelle Geltung von Menschenrechten und nimmt uns so die Möglichkeit, schwerste Verletzungen zu verurteilen, sobald sie im Rahmen eines anderen Kulturkreises geschehen. Wenn schwere Körperverletzung nicht global moralisch verurteilenswert ist, welche Praktiken können dann überhaupt noch begründet verurteilt werden? Würden wir ernsthaft glauben, dass es nicht moralisch falsch ist, andere Menschen ohne gewichtige Gründe schwer zu verletzen, müssten wir den moralischen Standpunkt ganz aufgeben.

Genitalverstümmelung ist moralisch falsch. Sie betrifft einen Kernbereich der Menschenrechte, weil es sich um eine schwere Körperverletzung handelt. Solche schweren Menschenrechtsverletzungen sollten wir moralisch verurteilen, unabhängig davon, wo und durch wen sie verübt werden. Dennoch ist nicht jede Art von Eingriff gerechtfertigt. Auch das Eingreifen selber kann nämlich aus moralischer Sicht problematisch sein. Bestimmte Arten von Eingriffen – solche mit Gewalt – erfordern eine besonders starke Rechtfertigung. Ein gewaltsamer Eingriff muss im Sinne der Opfer sein, es muss sich um das letzte verfügbare Mittel handeln und die «Kollateralschäden» eines solchen Eingreifens müssen verhältnismäßig sein.

Wie eingreifen?

Auch gewaltfreie Eingriffe sind nicht automatisch unproblematisch. In der Formulierung der Frage ist von «Belehren» die Rede. Das unterstellt ein hierarchisches Verhältnis: Hier die Schüler, da die Lehrerin. Sich gegenüber anderen Kulturen als überlegen zu sehen und zu gebärden, wäre aber sowohl respektlos als auch wenig effektiv. Das Verurteilen einer bestimmten Praktik sollte nicht in ein generelles moralisches Überlegenheitsgefühl gegenüber anderen Kulturen kippen. Auch die Betonung der Fremdheit anderer Kulturen scheint mir in diesem Zusammenhang nicht hilfreich. Ein Dialog über moralische Fragen ist vielmehr auf die Betonung des Gemeinsamen angewiesen. Schließlich ist es gerade das Gemeinsame – die universelle Geltung von Menschenrechten – das einen überhaupt dazu veranlasst, Angehörige anderer Kulturkreise zu kritisieren.

Mit Bezug auf die Rechte von Frauen und Mädchen haben nun zum Beispiel auch westliche Kulturen keinen guten Leistungsausweis. Dass Mädchen und Frauen ein Recht auf Autonomie und körperliche Unversehrtheit haben, ist auch in westlichen Ländern erst seit kurzem anerkannt. Man denke etwa daran, wie lange es in der Schweiz gedauert hat, bis Vergewaltigung in der Ehe als Delikt anerkannt wurde. Um einem Missverständnis vorzubeugen: Es geht mir nicht darum, die Genitalverstümmelung als relativ zu den Verfehlungen westlicher Kulturen als gar nicht so schlimm zu verharmlosen, sondern vielmehr darum, die Angehörigen westlicher Kulturen daran zu erinnern, Bescheidenheit zu wahren. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass moralisch Schlechtes, das in anderen Kulturen geschieht, aus ähnlichen Gründen geschieht wie bei uns: mangelnde Sensibilität für das Leiden anderer Menschen, mangelnde Anerkennung anderer als autonome Subjekte, deren Rechte wir respektieren müssen. Diese Fehler können leider auch uns immer wieder unterlaufen.

Die Opfer ernst nehmen

Eine weitere Problematik liegt darin, dass bestimmte Eingriffe Gefahr laufen, die Autonomie der Opfer von Menschenrechtsverletzungen letztlich gar nicht zu fördern. Man denke an die Kritik an der erzwungenen Ganzkörperverschleierung von Frauen, eine andere Praktik, die – wenn auch sicherlich in der Schwere nicht vergleichbar mit Genitalverstümmelung – ebenfalls gegen die Rechte von Frauen verstößt. Diese

Kritik (und die gesetzlichen Eingriffe in Form eines Burkaverbots in einigen Ländern), stigmatisiert die betroffenen Frauen eher und schränkt sie weiter ein, anstatt ihre Autonomie zu stärken. Die Haltung, die gegenüber Frauen in Burka geäußert wird, drückt zudem oft eher Verachtung als Respekt aus. Es ist unmöglich, aufrichtige Kritik an einer Praktik wie der erzwungenen Ganzkörperverschleierung zu äußern, wenn man gleichzeitig ihre Opfer nicht wirklich ernst nimmt. Die kritisierte Praktik kann noch so moralisch ungerechtfertigt sein – die Kritik an ihr muss dennoch aus den richtigen Motiven und mit den richtigen Mitteln erfolgen, sonst verfehlt sie ihr Ziel.

Besonders heikel ist es, wenn Eingriffe in die Praktiken anderer Kulturen durch eine Gruppe erfolgen, die sich in einem Machtverhältnis zur kritisierten Kultur befindet, das selber kritikwürdig ist. Moralische Kritik etwa von Europäern an ehemals kolonisierten Ländern erweckt schnell den Verdacht einer Neokolonialisierung. Zwar ändern diese Machtverhältnisse überhaupt nichts an der Falschheit einer kritisierten Praktik. Dennoch ist es in solchen Kontexten besonders wichtig, sensibel zu agieren. Die beste Art von Eingriff in solchen Kontexten ist die Unterstützung von Menschen in den betroffenen Kulturen, die sich selber gegen die Praktik einsetzen. Das trifft auch auf die Genitalverstümmelung zu, gegen die es vielerorts eine starke kulturinterne Opposition gibt.

WARUM GEHEN WIR INS KINO?

Wir lernen nicht das gleiche und von gleichem Wert, wenn wir nur eine Kritik oder Zusammenfassung eines Films oder Romans lesen.

Zugegeben, das ist eine Frage, die einem Aufsatz eines der ersten Filmtheoretiker entlehnt ist: Hugo Münsterberg schrieb bereits 1916 einen Essay mit dem Titel «Why we go to the Movies». Zwei seiner Antworten lauten, dass wir, erstens, unterhalten werden wollen und, zweitens, über Kamera und Kadrierung etwas über psychologische Mechanismen des menschlichen Geistes erfahren. Inzwischen aber gibt es wohl so viele Antworten wie Jahre seitdem vergangen sind.

Zugegeben sei auch, dass es sich dabei auf den ersten Blick nicht um eine «ganz große Frage» handeln mag. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber doch zweierlei: Erstens: Auch diese Frage kann – wie so beinahe alle großen philosophischen Fragen – bis in die Antike zurückverfolgt werden. Sie wurde im Grunde also nicht erst gestellt, als die Bilder laufen lernten, sondern in anderer Weise auch schon zuvor (man denke an Platons Höhlengleichnis oder Aristoteles' Tragödientheorie). Zweitens berührt die Frage einige andere großen Fragen wie etwa: Was ist Erkenntnis? Was ist Fiktion? Was sind Gefühle?

Erkenntnis und Gefühl

An zweien dieser Eckpunkte – nämlich Erkenntnis und Gefühl – möchte ich den folgenden Text aufspannen. Vorab sei bemerkt, dass es sich, bei aller Möglichkeit der Rückendeckung bis Platon und Aristoteles, um ein sehr junges, man könnte fast sagen: trendiges Themengebiet innerhalb der Philosophie handelt. Zusammen mit dem Thema Literatur (sowie Musik, Tanz, Theater und Kunst im Allgemeinen) erlebt der Film, der bislang vor allem in den Filmwissenschaften und dort vor dem Hintergrund der französischen, insbesondere psychoanalytischen Philosophie behandelt wurde, in den vergangenen zehn bis 15 Jahren eine enorme Konjunktur auch in der angloamerikanischen, analytisch geprägten Philosophie.

Warum also gehen wir ins Kino? Wir gehen vielleicht ins Kino, weil wir die Leinwandästhetik schätzen. Oder weil wir es genießen, mit anderen einen Film gemeinsam zu schauen. Oder weil wir in andere Welten eintauchen wollen. Man könnte die Frage modifizieren und danach fragen, warum wir überhaupt Film schauen (nicht bloß im Kino) oder warum wir uns mit Fiktionen befassen, wenn wir den Film für einmal auf den fiktionalen Bereich beschränken wollen.

Gefallen ohne Begriff

So komme ich zum ersten Eckpunkt: Eine derzeit prominente These lautet, dass Kunst und Fiktionen – zum Beispiel literarische und filmische – eine besondere Art der Erkenntnis liefern, die sich nicht mit propositionalem Wissen deckt. Propositionales Wissen ist etwa: $1 + 1 = 2$ oder «Es regnet» oder «Wenn es schneit, wird die Wiese weiss». Es ist ein «Wissen, dass etwas der Fall ist». Nicht-

propositionales Wissen oder Erkenntnis hingegen, wie wir sie in der ästhetischen Erfahrung erlangen können, sind nicht in eine solche Aussageform zu bringen.

Wenn ich also jemanden frage, ob der Film «Das weiße Band» von Michael Haneke gut ist, so könnte er mir zwar sagen, was den Film formal und inhaltlich gelingen lässt. Aber er könnte nicht auf den Begriff bringen, wie er den Film als Ganzes erfahren hat und was daran das Besondere war; er würde wohl am Ende sagen: «Du musst ihn dir schon selbst anschauen.» So ähnlich galt auch bereits bei Kant die Formel: Das Ästhetische gefällt «ohne Begriff». Es ist nicht auf etwas Bestimmtes (zum Beispiel eine bestimmte Bedeutung) reduzierbar.

Kann man trotzdem von Erkenntnis sprechen? Unter anderem verweist das Besondere auf etwas Allgemeines. Literatur, Filme und andere Kunstformen können es schaffen, dass wir die Welt in neuem Licht sehen, dass wir unsere Perspektiven ändern oder dass wir wissen «wie» sich etwas für jemanden darstellt – «wie» es sich zum Beispiel für eine fiktive Figur wie Anna Karenina anfühlt, einsam zu sein und was Einsamkeit also bedeuten könnte. Nicht-propositionales Wissen wird aus diesem Grund auch «Wissen wie» genannt. Über Fiktionen entfernen wir uns nach dieser Lesart nicht von der wirklichen Welt und tauchen in Abbildwelten ein, die nichts mit der Wirklichkeit oder der Wahrheit zu tun hätten, wie es bei Platon kritisiert wird, sondern wir können das, was wir lesen oder sehen in Bezug zu unserer Welt setzen und diese neu betrachten. Auch dies ist eine Form der Erkenntnis.

Alle Sinne ansprechen

Gefühle spielen dabei, so der zweite Eckpunkt, eine Rolle. Gerade beim Film ist es augenscheinlich, dass wir auf verschiedensten, auf formalen wie narrativen Ebenen affektiv berührt werden. Nicht alles davon ist erkenntnisgenerierend: Als Zuschauer reagiert man stellenweise instinktiv oder reflexartig, zum Beispiel mit Ekel oder Erschrecken, ohne dabei kognitiv oder reflektierend aktiv zu sein. Auf Bild-, Ton- und Musikebene hat der Film sehr viele Mittel, Emotionen und Affekte hervorzurufen, manches Mal nur aus Effekthascherei. Es gibt aber komplexere Gefühle und gefühlsähnliche Einstellungen wie etwa das empathische Hineinversetzen in eine Figur oder das sympathische Mitgehen: Wenn wir mit einem Charakter leiden oder uns um eine Figur sorgen.

Das Besondere am Film ist, dass er verschiedene Sinne anspricht: Den Seh- und den Hörsinn, die kinästhetische Wahrnehmung, gegebenenfalls auch den Tast- und Geruchssinn und zwar über eine synästhetische Verbindung. Über formale und expressive Mittel werden nicht nur Gefühle, sondern auch Stimmungen evoziert, die ebenfalls eine kognitive Funktion haben können. Die Philosophie beschreibt nun nicht, dass dies so ist, sondern fragt danach, welchen Wert es hat, dass der Film (bzw. Fiktionen im Allgemeinen) in uns Gefühle und Stimmungen auslösen. Eine zentrale These lautet, dass wir darüber neue Gefühle kennen lernen, eigene kultivieren und transformieren und dadurch auch etwas über uns selbst und das Fremdverstehen anderer Lebewesen lernen können. Diese Erfahrung ist unersetzbar: Wir lernen nicht das gleiche und von gleichem Wert, wenn wir nur eine Kritik oder Zusammenfassung eines Films oder Romans lesen.

Besondere Erfahrung

Warum gehen wir also ins Kino (und wir könnten hinzufügen: Gehen ins Theater, lesen Romane)? Weil wir die besondere Erfahrung schätzen, unsere Vorstellungskraft angeregt, das reflektierende «Spiel der Erkenntniskräfte» in Gang gesetzt werden. Weil wir etwas über andere, deren Dasein, Denken und Fühlen, das wir bislang so nicht kannten oder das wir persönlich anders erfahren haben und das wir im wirklichen Leben nur mit engen Freunden, weniger aber mit völlig Fremden aus anderen Kontexten teilen können.

Freilich hat gerade die Geschichte des Films gelehrt: Gefühle können manipuliert und korrumpiert werden. Film kann auch Macht ausüben. Welche Filme sollte man also schauen? Aber damit wären wir wieder bei einer nächsten großen Frage.

WÄREN WIR ALS MILLIONÄRE GLÜCKLICHER?

Wir wissen nicht erst seit der Hirnforschung, auch wenn diese die allgemeine Erfahrung bestätigt, dass der Mensch sich umgehend an bessere Verhältnisse oder freudige Überraschungen gewöhnt und das erlebte Glück bald vererbt.

„Wir“! Die Frage ist sichtlich nicht aus der Perspektive der Millionäre gestellt, die erleben, dass unter ihresgleichen genauso Glück und Unglück verbreitet ist wie sonst auch. Wir wissen nicht erst seit der Hirnforschung, auch wenn diese die allgemeine Erfahrung bestätigt, dass der Mensch sich umgehend an bessere Verhältnisse oder freudige Überraschungen gewöhnt und das erlebte Glück bald verebbt. Anders gesagt: Um aufgrund äußerer Bedingungen wie Geld, Reichtum, Macht, Einfluss dauerhaft Glücksgefühle zu haben, braucht der Mensch dauernd mehr – das ist wie bei den Drogen. Wer diesen Weg einschlägt, kann sich also nie mit irgendetwas zufriedengeben – dies gilt auch fürs Liebesglück. Wer sich andererseits diese Einsicht einverleibt und entscheidet, das Glück nicht im immer mehr zu suchen, für den ist egal, ob er Millionär ist oder nicht, es reicht, genug zum Leben zu haben. Soviel scheint klar: Wir wären glücklicher, wenn wir genug damit hätten, genug zu haben.

Das „wir“ der Titelfrage frappt noch in anderer Weise. Denn was versteht Nicht-Millionär unter Millionär? Jedenfalls nicht jemanden, der Millionen irgendeiner Währung besitzt, z.B. alter französischer Francs oder italienischer oder türkischer Lira. Es geht um jemand, der erheblich mehr hat als die meisten. Und das heißt auch, mehr als genug zu haben. Aber dass wir alle mehr haben als die meisten, ist logisch unmöglich und zu fragen „Wären wir glücklicher, wenn wir alle Millionäre wären?“ daher unsinnig. „Wären wir glücklicher, wenn einige von uns ...“ ist ebenso unsinnig, denn das ist ja der Fall und wir wissen, dass mehr zu haben als die meisten nicht für Glück verbürgt, sondern eher gegen ein ausgeglichenes Leben mit wirklichen Freunden spricht. „Aber wenn wir die Millionäre wären statt die anderen, die es sind...“ Ja, dann... (kehren Sie zum Anfang des Texts zurück).

Die Frage lautet daher normalerweise (für Nicht-Millionäre): „Wäre ich als Millionär glücklicher?“ und die Gegenfrage für alle: „Wäre ich nicht glücklicher, wenn ich genug damit hätte, genug zu haben?“ Objektiv genug haben Sie Leser dieser Zeilen mit hoher Wahrscheinlichkeit, ebenso wie der Schreiber dieser Zeilen. Stellt sich die Frage, warum man nicht genug hat mit dem, was man hat. Immerhin wäre das die Voraussetzung dafür, dass wir alle auf diesem Planeten genug haben und es gibt viele, denen es nicht so geht.

Das „wir“ ist aber vor allem wegen der altbekannten Erkenntnis bemerkenswert, dass Geld entzweit. Und das Glück kommt selten allein, sondern in Gemeinsamkeit. Wenn's um Geld geht, rücken die Menschen voneinander ab, bringen sich notfalls sogar gegenseitig um. Wichtig ist nun die neuerdings errungene Einsicht, dass dies nicht für Geld überhaupt gilt, sondern nur für das offizielle Geld, das auf der Basis von Knappheit funktioniert. Daneben gibt es komplementäre Geldsysteme wie Regionalgeld, Tauschringe oder Zeitbanken, die das in Umlauf bringen, was wir alle ständig bieten können, was also im Überfluss vorhanden ist. Diese komplementären Geldsysteme schaffen umgekehrt mehr Miteinander und Austausch und helfen vielen aus der Isolation, gerade denen, die wenig haben. Denn wenn Geld fließt, zirkulieren nicht nur Waren, sondern auch Dienstleistungen, und wo diese von Hand zu Hand gehen, begegnen sich eben auch die Hände.

Wir können zweierlei Geldsystem unterscheiden: das offizielle, das unpersönlich und völlig abstrakt abläuft, über Kontobewegungen und Kreditkartenbuchungen, und das des Tauschs und der Gabe. Die Tauschringe wie die Komplementärwährungen funktionieren häufig auf der Basis eines Negativzinses, was heißt, dass das "Geld", ob nun in Papierform oder nur als Wert auf dem Konto, nach einer gewissen Zeit an Wert verliert. Damit wird dieses Geld den Waren gleichgesetzt, die auch, wie zum Beispiel Brötchen, an Wert verlieren, was dazu motiviert, es rechtzeitig auszugeben - und es wird dem allzu menschlichen Bedürfnis zu horten, systematisch ein Riegel vorgeschoben.

Die Antwort auf die Titelfrage fällt also deutlich aus. Nein, wir wären als Millionäre nicht glücklicher. Denn Geld macht nur insofern glücklich, als es von Hand zu Hand geht und Austausch und Kontakt ermöglicht. Und gerade nicht, indem man es für sich selber hortet. Mit Komplementärgeld, das ständig an Wert verliert, kann man nicht Millionär werden. Nicht das Geld macht glücklich, sondern das, was es zwischen uns ermöglicht, indem man es verwendet.

WARUM SIEHT DER MENSCH SO AUS, WIE ER AUSSIEHT UND NICHT ZUM BEISPIEL WIE EINE TASSE?

Da könnte man zunächst sagen: Glück gehabt. Obwohl es ja recht hübsche Tassen gibt, keine Frage. Aber machen kann man natürlich als Tasse nicht so viel, genau genommen gar nichts denn man ist ja nicht mal lebendig. Lebendige Wesen können mit Tassen etwas machen, Material und Design der Tasse prädestinieren sie recht deutlich für eine recht klar begrenzte Zahl von möglichen Tätigkeiten, die meist mit der Aufnahme von Flüssigkeit zu tun haben. Der hier angesprochene Zusammenhang von Design und Zweckhaftigkeit gibt uns auch einen ersten wichtigen Hinweis für mögliche philosophische Antworten auf die Frage warum der Mensch so aussieht, wie er aussieht.

In Platons Timaios findet sich ein Schöpfungsmythos demzufolge die Götter zunächst des Menschen runden Kopf schufen, da das Runde eine gottgleiche Form sei. Dem Kopf wurde dann ein Körper zum Diener gegeben, damit jener nicht auf der Erde herumkugeln müsse (Timaios 44e). Der Form des Körpers werden hier also Funktionen zugeordnet und diese Funktionen wiederum werden unter Rückgriff auf einen Schöpfer bzw. einen Designer erklärt. Seit Darwin mit der Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert auch die Theorie der natürlichen Selektion vorgelegt hat, gibt es eine alternative Erklärung für funktionales Design in der Natur und bei Lebewesen: Sie sind nicht erschaffen, sondern Resultate einer Geschichte, in der sich bestimmte Merkmale ausgebildet haben, weil sie zum Überleben nützlich sind. Nutzen und Gestalt von Tassen hingegen wird nach wie vor in Relation zu denjenigen bestimmt, die die Tassen entwerfen, herstellen, vertreiben und benutzen.

WOZU LEBT MAN?

Viele Wozu-Fragen sind Fragen nach Zwecken von Handlungen und Verhalten: Wer sich fragt, wozu er sich jeden Morgen aus dem Bett quält, möchte als Antwort Gründe, die sein Handeln als zweckmäßig ausweisen. Andere Wozu-Fragen betreffen Dinge, die von uns instrumentell genutzt werden oder wurden: Wozu gebraucht man eine Bohrmaschine? Oder: Wozu dienten die Pyramiden? Wieder

andere Wozu-Fragen sind auf biologische Gebilde gerichtet: Wozu ist das Herz eines Säugetiers gut? Oder: Wozu haben Giraffen so lange Hälse?

Je nachdem, in welche Rubrik von Zweck-Fragen man Ihre Frage einordnet, ergeben sich zunächst also unterschiedliche Alternativen. Vielleicht ist nach einem Zweck gefragt, der die unterschiedlichen Handlungsvollzüge, die unter dem Oberbegriff „man lebt“ gefasst werden können, mit Sinn erfüllt. Oder man betrachtet sein Leben und fragt nach dem instrumentellen Wert – was wird seinem Träger dadurch ermöglicht? –, den es mit sich führt. Oder aber man möchte wissen, welchen Zweck „man“ als Gesamtorganismus Mensch – im Unterschied zu seinen einzelnen Organen – hat.

Je nach Blickpunkt und angesetztem Begründungsaufwand kann man nun versuchen, diese drei Alternativen zueinander in Beziehung zu setzen. Die größten Vorbehalte bestehen dabei zunächst sicherlich gegenüber der Auffassung, der Mensch als solcher habe einen Zweck; das entspräche der dritten gerade angebotenen Lesart Ihrer Frage. Wird man dieser Überzeugung außerhalb theologisch gerechtfertigter Glaubenssätze überhaupt Kredit einräumen können? – Eine philosophische Möglichkeit der Aufklärung bestünde in dem Versuch, aus der unbezweifelten Zweckmäßigkeit vieler unserer Bestandteile – Herz, Gehirn, etc. – auf die Zweckmäßigkeit des Menschen als Ganzem zu schließen: Ebenso wie die Zweckmäßigkeit der Bestandteile eines Autos – seine Reifen, sein Motor, die Scheibenwischer – nur vor dem Hintergrund einsichtig erscheinen, dass das Auto auch als Ganzes für etwas gut ist – wir können damit fahren –, ebenso können wir Bau und Funktionsweise unserer Organe nur vor dem Hintergrund des Gesamtorganismus „Mensch“ angemessen verstehen: Sie dienen im Minimum dazu, unser Leben und Überleben zu sichern und andere Geschöpfe unserer Art ins Leben zu führen.

Damit sind wir bei der zweiten der oben aufgeführten Möglichkeiten angelangt, Ihre Frage zu lesen. Vieles am Menschen dient dazu, ihn am Leben zu erhalten. Wozu aber ist das Leben selbst gut? Welchen Nutzen hat es für uns? – Eine Möglichkeit, diese Frage positiv zu beantworten, bestünde darin, Leben als Selbstzweck herauszustellen: Wir sollten leben, weil Leben eben an sich gut ist. Diese Antwort, so

verschoben sie zunächst auch klingen mag, scheint tatsächlich nicht rundheraus unplausibel zu sein: Viele Menschen weisen lebendigen Dingen einen höheren Wert zu als solchen, die es nicht sind. Wer seine Kinder mit einem Wasserschlauch einen herrenlosen Sandhaufen nassspritzen sieht, wird darin kaum etwas Schlechtes erkennen; stellt sich der vermeintliche Sandhaufen dann aber als Ameisenhaufen heraus, spüren wir normalerweise zumindest ein leichtes Unbehagen ob derartigen Tuns.

Menschen sind nun aber keine Ameisen. Auch wenn wir ebenso wie Ameisen lebendig sind, leben wir doch nicht wie die Ameisen. Einfaches Überleben erscheint den meisten von uns als vergleichsweise kärgliche Ausbeute angesichts des riesigen Aufwands, den die Natur (in Form der langen evolutionären Entwicklung aus unseren Vorfahren) und wir selbst (in Gestalt unserer alltäglichen Bemühungen) in unser Leben gesteckt haben und noch stecken.

Andererseits gestatten es uns unsere Befähigungen nicht nur, zu überleben und Leben weiterzugeben; jeder Einzeller ist unter entsprechend günstigen Bedingungen dazu in der Lage. Unsere Sinne, unser Fühlen, nicht zuletzt unser Denken erlauben es uns nicht einfach nur zu leben, sondern ein Leben zu führen. Tatsächlich sind wir den lieben langen Tag damit beschäftigt, unser Leben so zu gestalten, dass wir nicht nur den nächsten Tag erleben, sondern dabei Freude und Stolz empfinden können: Wir rackern uns aktiv ab, um schöne Erlebnisse zu haben, etwa in Gestalt angenehm verbrachter Abende oder Wertschätzungen, die wir vonseiten unserer Mitmenschen erhalten. Noch dazu sorgen wir uns um viele Dinge außerhalb unserer selbst und wollen sie zum Besseren wenden – oftmals auch über unser Leben hinaus: Unsere Kinder, unsere Freunde, unsere Katze, Tierarten, die vom Aussterben bedroht sind, den Welthunger, den Regenwald, das Ozonloch...

Damit stecken wir natürlich schon mitten in der ersten Lesart, die wir Ihrer Frage gegeben haben: Welche Zwecke verfolgen unsere Handlungen und warum? Bei aller Vielgestaltigkeit und Trubelhaftigkeit, die unser Tun auszeichnet, ist menschliches Streben doch nicht unsystematisch, sondern strukturiert: Wir tun dies, um das tun zu können, und das führt uns wiederum dahin... viele menschliche Tätigkeiten lassen

sich in derlei Reihen einordnen. Und welchen Endpunkt haben diese? Haben sie überhaupt einen Endpunkt?

Viele verschiedene, aber nicht beliebige. Nehmen wir an, Sie treffen in der Stadt einen eiligen Freund und fragen ihn, was er gerade vorhat. Er erwidert Ihnen, dass er auf dem Weg zum Bahnhof ist. Sie fragen ihn daraufhin, wohin er denn von da aus möchte. Er erklärt, dass er den Zug in einen weiter entfernten Ort erreichen muss. Sie haken wiederum nach und möchten nun wissen, was er da vorhat. Er antwortet, dass er dort einen alten Freund besuchen will.

An dieser Stelle nun dürfte das Gespräch in der Mehrzahl der Fälle enden; zumindest scheint sich das Thema mit der letzten Antwort erledigt zu haben. Und zwar nicht deswegen, weil Sie nun allmählich ratlos werden, wohin das nur führen soll; auch nicht deswegen, weil Sie Ihren Freund aus Höflichkeit nicht noch länger aufhalten möchten; und auch nicht deswegen, weil Sie auf die letzte Antwort keine Frage mehr formulieren könnten; unsere Grammatik hätte nichts dagegen. Vielmehr scheint die letzte Aussage Ihres Freundes vollkommen hinreichend, um sein gegenwärtiges Tun zu erklären. Jegliche weitere Rechtfertigung hätte dem nichts hinzuzufügen.

Natürlich haben nicht alle unsere Handlungen das Besuchen von alten Freunden zum Ziel. Oben haben wir weitere Zwecke kennengelernt, die uns vertraut sind. Nicht alle eignen sich gleichermaßen als Fragenstopper im gerade erörterten Sinn: Die Sorge um das Ozonloch beispielsweise ist im Regelfall in der Sorge um die Lebewesen begründet, die unter ihm leiden. Gleiches gilt nun aber nicht für die Sorge um Ihre Katze: Weder benötigen Sie Ihre Katze für Ihr Überleben, noch treibt Sie die Sorge um die Nagetiere, die ihr vielleicht zum Opfer fallen würden, wenn Sie sich nicht mehr so ausufernd um Sie kümmern wie zuvor. Sie schätzen sie einfach und das beinhaltet eben, dass Sie sich um sie sorgen, Punkt. Gleiches gilt für den angenehmen Abend. Und die Sorge um die Kinder. Dies und anderes mehr: Dazu lebt man.

GIBT ES DEN FREIEN WILLEN?

Ob wir Menschen über einen freien Willen verfügen, ist eine alte und noch immer überaus umstrittene Frage.

Ob wir Menschen über einen freien Willen verfügen, ist eine alte und noch immer überaus umstrittene Frage. Wie üblich in der Philosophie scheiden sich die Geister bereits am Verständnis der in der Frage enthaltenen Begriffe. Was genau meinen wir eigentlich, wenn wir vom freien Willen sprechen? Denn erst wenn hierüber Klarheit herrscht, lässt sich offenbar sinnvoll fragen, ob ein solcher freier Wille nun existiert und wir gegebenenfalls über ihn verfügen. Andernfalls wüssten wir nicht einmal, wonach gefragt ist. Auch die in jüngerer Zeit publik gemachten und immer weiter voranschreitenden neurowissenschaftlichen Erkenntnisse helfen uns deshalb für sich allein genommen nicht entscheidend weiter. Zusätzlich verkompliziert wird die Lage durch den Umstand, dass über die begriffliche Bedeutung von Willensfreiheit keineswegs Einigkeit herrscht. Vielmehr ist – wie einmal mehr üblich in der Philosophie – außerordentlich umstritten, wie wir den Begriff der Willensfreiheit verstehen sollten, welches also ein brauchbarer oder sinnvoller Begriff von Willensfreiheit ist.

Die philosophische Debatte um das Verständnis und die Existenz von Willensfreiheit hat sich nicht zuletzt an der Frage entzündet, ob eine – wie auch immer näher definierte – Freiheit des Willens verträglich mit der Annahme des Determinismus ist, d.h. mit der Vorstellung, dass der Verlauf der Ereignisse in der Welt auf der Basis der Naturgesetze kausal festgelegt ist. Denn wie könnten wir willensfrei sein, wenn der Verlauf der Ereignisse und damit auch der Verlauf unserer Willensbildung nicht anders sein kann, als er nun einmal determiniert ist?

Dass Willensfreiheit mit dem Determinismus unverträglich ist, ist die Kernthese des Inkompatibilismus. Wenn die Geschehnisse der Welt, inklusive der Vorgänge im Gehirn, rein kausal nach Naturgesetzen ablaufen, so kann es demzufolge keine Willensfreiheit geben. Allerdings liegt diesem Inkompatibilismus ein Verständnis von Willensfreiheit zugrunde, das diese Unverträglichkeit unausweichlich macht. Diesem Verständnis zufolge bedeutet über einen freien Willen zu verfügen, zwischen alternativen, gleichermaßen offenstehenden Optionen wählen zu können, d.h. unter ein und denselben Bedingungen den einen oder anderen Willen ausbilden und sich für die eine oder andere Option entscheiden zu können. Kurz: Willensfreiheit schließt

ein Anderskönnen ein. Dies ist der Grund, weshalb ein solches Verständnis von Willensfreiheit innerhalb einer deterministischen Weltauffassung, die ausschließlich einen einzigen und zumal determinierten Weltverlauf kennt, unmöglich ist.

Auch wenn wir ein solches Verständnis von Willensfreiheit im Alltag häufig, zum Teil sicher unbewusst, voraussetzen, ist doch zu fragen, ob wir Willensfreiheit tatsächlich so verstehen sollten. Denn wenn unsere Entscheidungen unter exakt denselben Bedingungen so oder anders ausfallen können, dann sind sie letztlich offenbar Produkte des Zufalls und liegen nicht an uns selbst. Wenn es hingegen an uns selbst liegen soll, wie wir uns entscheiden, dann müssen für unterschiedliche Entscheidungen auch unterschiedliche, uns betreffende (kausale) Vorbedingungen gegeben sein, z.B. Unterschiede in unserem Charakter, in unseren Wünschen, Einstellungen oder Vorlieben. Worum es uns im Verständnis der Rede von einem freien Willen demnach in erster Linie gehen sollte, ist Selbstbestimmung.

Hier setzen kompatibilistische Positionen an, die ein Verständnis von Willensfreiheit zu formulieren suchen, das nicht nur mit dem Determinismus ausdrücklich vereinbar, d.h. eben kompatibel, ist, sondern auch der Idee Rechnung trägt, dass es an uns selbst liegt, wie wir unseren Willen ausbilden und uns entscheiden. So können wir kompatibilistischen Überlegungen zufolge getrost auf die Bedingung des Anderskönnens verzichten, weil sie für die Idee der Selbstbestimmung gar nicht zentral ist. Beispielsweise kann ich durchaus selbstbestimmt in einem verschlossenen Raum sitzen, wenn ich ausdrücklich in diesem Raum sitzen will und keinerlei Wunsch hege hinauszugehen. Dass ich den Raum nicht verlassen kann, hindert uns in diesem Fall nicht daran zu sagen, dass ich frei bin, genau das zu tun, was ich will.

Entscheidend für die Freiheit des Willens ist damit nicht, dass uns Alternativen offenstehen, sondern der Umstand, dass es unser eigener Wille ist, d.h. dass sich die Willensbildung Faktoren verdankt, die wir uns selbst als Autoren des Willens zuschreiben können. Einen solchen selbstbestimmten Willen kann es auch in einer deterministischen Welt geben, und wir können durchaus annehmen, dass wir über einen in diesem Sinne freien Willen verfügen.

Allerdings sei abschließend angemerkt, dass die philosophische Debatte um das Verständnis und die Existenz von Willensfreiheit selbstverständlich weitaus komplexer ist, als es diese knappen Hinweise suggerieren. So ist etwa sehr wohl umstritten, ob das zuletzt skizzierte kompatibilistische Verständnis von Willensfreiheit im Sinne von Selbstbestimmung tatsächlich in allen Details überzeugend ist oder ob nicht doch auf inkompatibilistische Annahmen zurückgegriffen werden muss. Wie sinnvoll erscheint es beispielsweise, kausal-deterministisch geprägte Vorbedingungen uns selbst als Autoren unserer Willensbildung zuzuschreiben? Auch der Begriff der Selbstbestimmung entpuppt sich somit als umstritten, und es stellt sich auch hier die Frage, wie wir ihn sinnvollerweise verstehen sollten.

Angesichts all dessen ist jedenfalls nicht zu erwarten, dass der alte philosophische Streit um das Verständnis der Freiheit des Willens – der jeglichen empirischen und neurowissenschaftlichen Überprüfungen der Existenz „der“ Willensfreiheit vorauszugehen hat –, in Kürze gelöst sein wird.

WAS IST VORZUZIEHEN: EIN LEBEN IN LEIDEN ODER SELBSTMORD?

Sich zwischen einem Leben in Leiden und Suizid entscheiden zu müssen erscheint als eine Entscheidung zwischen zwei Übeln.

Die Formulierung dieser Frage legt nahe, man könne eine allgemeingültige Entweder-Oder-Entscheidung zwischen einem Leben in Leiden und einem Selbstmord treffen. Eine Person führt ein Leben in Leiden, wenn ihre (subjektiv empfundene) Lebensqualität sehr stark und nachhaltig beeinträchtigt ist. Die Gründe hierfür können unterschiedlich sein: physische und psychische Erkrankungen, Unfälle, usw. Die Alternative zu solch einem Leben stellt der Selbstmord dar, wobei man besser von Suizid sprechen sollte. „Mord“ beinhaltet bereits implizit eine moralische Verurteilung.

Sich zwischen einem Leben in Leiden und Suizid entscheiden zu müssen erscheint als eine Entscheidung zwischen zwei Übeln. Eine wünschenswertere dritte Alternative wäre ein Leben ohne oder zumindest mit erträglichen Leiden. Manches Mal ist es jedoch nicht mehr möglich, die Lebensqualität einer Person soweit zu verbessern, dass ihr Leiden für sie erträglich wird, beispielsweise wenn sie unter einer unheilbaren Krankheit im fortgeschrittenen Stadium leidet. Hier stehen wirklich nur noch zwei Alternativen offen: das Leiden ertragen und weiter leben oder das Leiden und somit auch das Leben beenden.

Welche Alternative vorzuziehen ist, hierauf kann man meines Erachtens keine allgemeingültige Antwort geben. Für sich persönlich mag man zu der Überzeugung gelangen, dass man lieber sein Leben beenden würde, als ein Leben in Leiden zu führen. Man würde jedoch eine moralische Grenze überschreiten, ginge man davon aus, jede andere Person müsse zu der gleichen Entscheidung kommen. Dies liefe letztendlich darauf hinaus von einer Person, die ein Leben in Leiden führt, zu fordern, sie solle Suizid begehen. Wir haben aber kein Recht, über das Leben einer anderen Person auf diese Weise zu verfügen.

Doch haben wir solche Entscheidungsgewalt über unser eigenes Leben? Im Normalfall gehen wir davon aus, dass jede Person selbst über ihr Leben und ihre Lebensgestaltung entscheiden darf (solange sie dadurch niemand anderem schadet). Konsequenterweise sollte dann auch jede Person darüber entscheiden dürfen, ob sie ihrem Leben ein Ende setzen will, gerade wenn ihr ihr Leben als nicht mehr lebenswert erscheint.

Hiergegen mag man einwenden, dass der Mensch nur über das Wie seiner Lebensgestaltung entscheiden darf, jedoch nicht über das Ende seines eigenen Lebens. Doch weshalb nicht? Wie kann man jemanden die Entscheidungsgewalt über sein eigenes Leben und Sterben absprechen? Eine mögliche Begründung könnte sein, dass unser Leben gottgegeben ist. Hiermit bezieht man sich auf die starke metaphysische Annahme, dass es einen Gott gibt, dieser uns unserer Leben gegeben hat, ohne uns zugleich das Recht zuzugestehen, über das Ende unseres Lebens zu entscheiden. Diese Annahme fällt in den Bereich des (persönlichen) Glaubens. Teilt jemand diese metaphysische Überzeugung nicht, so wird ihn diese Argumentationslinie nicht überzeugen. Ohne diese metaphysische Annahme wird es

jedoch problematisch, einer Person das Recht, über ihr eigenes Leben und Sterben zu entscheiden, abzusprechen.

Grundsätzlich davon auszugehen, dass jede Person das Recht hat, sich dafür zu entscheiden ihr Leben zu beenden, bedeutet jedoch nicht, dass man immer dazu in der Lage ist, solch eine Entscheidung zu treffen. Beispielsweise mag man mangels ausreichender Informationen die eigene Lebenssituation falsch einschätzen und sie für aussichtslos halten, was sie jedoch gar nicht ist. Äußert eine Person den Wunsch ihr Leben zu beenden, sollte man also sicherstellen, dass es wirklich keine Möglichkeiten gibt, ihr Leiden für sie erträglicher zu machen, so dass sie den Todeswunsch wieder verliert. Auch sollte man prüfen, ob der Wunsch zu sterben dauerhaft Bestand hat.

Man sollte ausschließen, dass der Suizid eine Kurzschlusshandlung ist. Des Weiteren sollte die Entscheidung zum Suizid freiwillig sein, in dem Sinne dass sich die betroffene Person nicht durch ihre Umwelt zu dieser Entscheidung getrieben fühlt. Wenn all dies der Fall ist, wenn die Entscheidung freiwillig, wohlgedacht und andauernd ist, und es wirklich keine andere Form der Hilfe für betroffene Person gibt, dann sollte man ihre Entscheidung, ihr Leben zu beenden, respektieren. Jemanden einen Suizid zu gebieten oder zu verbieten, bedeutet ihm seine Entscheidungsgewalt über sein eigenes Leben abzusprechen, was moralisch problematisch ist.

WIE KÖNNEN WIR WISSEN, OB WIR IN EINER WELT TATSÄCHLICH EXISTIERENDER DINGE LEBEN – ODER EINER SIMULIERTEN SCHEINREALITÄT?

Unsere Erfahrung erzählt uns von einer Welt, welche aus materiellen Dingen besteht. Sie lässt uns glauben, dass diese Dinge unabhängig von uns existieren. Und sie will uns weismachen, dass wir dies auch wissen können. Nichts desto trotz haben Philosophinnen und Philosophen über Jahrhunderte hinweg sogenannte "skeptische Szenarien" entworfen. Dies mit dem Ziel, mindestens eine der obigen drei

Vermutungen in Zweifel zu ziehen. So gibt es also mindestens drei verschiedene Möglichkeiten, wie wir uns bezüglich der Welt irren können.

Erstens könnten wir uns darüber irren, dass die Welt tatsächlich aus materiellen Dingen besteht. Zum Beispiel argumentierte Bischof George Berkeley, dass die Welt aus Vorstellungen im Bewusstsein Gottes besteht. Vorstellungen sind jedoch nun mal keine materiellen Gegenstände. Trotzdem glaubte er, dass diese rein mentale Welt von uns unabhängig ist, denn wir haben Teil an einer objektiven von Gott geschaffenen Welt aus Vorstellungen.

Zweitens gibt es die Möglichkeit, dass die von uns erlebte nicht-materielle Welt völlig von uns abhängig ist. Obwohl die Welt scheinbar von einer Myriade von Menschen belebt ist, sind wir tatsächlich alleine. Die ganze Welt würde sich als bloße Erdichtung unseres Geistes herausstellen. Dies ist das radikalste, skeptische und sogenannte solipsistische Szenario.

Schlussendlich gibt es die Pyrrhonische Skepsis. Zwar ist die Welt tatsächlich materiell und unabhängig. Aber woher können wir etwas über diese Welt wissen? Die reale Welt befindet sich auf der anderen Seite einer unüberbrückbaren Kluft. Wir bleiben gefangen der "Scheinrealität" der Erfahrung.

Bertrand Russell behauptet, dass wir das radikalste dieser Szenarien, den Solipsismus, relativ einfach beseitigen können. Wenn Sie nach einem langen Arbeitstag nach Hause kommen, wird Ihre Katze (sofern Sie eine haben) sie mehr oder weniger fröhlich begrüßen. Sie wird Ihnen lebendig erscheinen, aber wahrscheinlich ziemlich hungrig sein. Und dies, obwohl Sie sie am Morgen gefüttert haben, bevor Sie das Haus verließen. Wäre die Katze ein bloßes Produkt Ihrer Vorstellungskraft, dann sollte sie sich nicht verändern, wenn Sie keinen Gedanken daran verlieren. Aber warum wurde Ihre Katze dann hungrig, während Sie im Büro saßen und an andere Dinge dachten? Die beste Erklärung dafür ist, so argumentiert Russell, dass Ihre Katze ihr eigenes Leben führt, unabhängig davon, ob Sie an sie denken oder nicht.

Gemäß der Pyrrhonischen Skepsis mag die Welt zwar materiell sein und unabhängig von uns existieren. Aber wir können doch daran zweifeln, ob sie tatsächlich so ist,

wie wir sie erleben. Mit anderen Worten, die Kluft zwischen unseren Erfahrungen und der Welt ist zu breit um von uns überbrückt zu werden. Es könnte sich herausstellen, dass alles anders ist, als wir es erleben, und wir in einer bloßen "Scheinrealität" leben. Es gibt eine Möglichkeit, wie wir auf diese Schwierigkeit reagieren können. Selbst wenn wir nichts über die Natur der Dinge selbst wissen können, können wir doch alleine auf der Basis unserer Erfahrung wissen, wie diese uns unbekanntes Dinge räumlich und zeitlich angeordnet sind. So wissen wir, wie drei Himmelskörper angeordnet sein müssen, damit wir eine Sonnenfinsternis erleben. Und dies wissen wir, ohne über die Natur dieser Himmelskörper genaueres zu wissen.

Damit hätten wir den Solipismus und die Pyrrhonische Skepsis erledigt. Leider könnten wir nach wie vor in der Matrix leben. So hat zum Beispiel der zeitgenössische Philosoph Hilary Putnam das folgende berühmte skeptische Szenario entwickelt: Wie können Sie anhand all Ihrer Erlebnisse wissen, dass Sie nicht ein Gehirn in einem Tank sind, künstlich von einem Team böser Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler am Leben erhalten, und elektrisch so stimuliert, dass Sie glauben, die Welt tatsächlich so zu erleben, wie sie meinen, die Welt zu erleben? Wenn Sie dieses Szenario für plausibel halten, dann akzeptieren Sie, dass es überhaupt keine Übereinstimmung zwischen Ihren Erlebnissen und Ihrer Umgebung geben kann. Im Szenario besteht Ihre Umgebung aus nichts als einem Tank, etwas Nährflüssigkeit, ziemlich vielen Drähten und sonstigem Elektrozeugs. Aber dennoch erleben Sie gerade, dass Sie diesen Artikel lesen.

Viele Philosophinnen und Philosophen akzeptieren diese Schlussfolgerung nicht. Auch Putnam argumentierte, dass unsere Erlebnisse von der Natur unserer Umgebung und den entsprechenden Kausalrelationen abhängig sind. Und wenn dies stimmt, dann würden Sie im Tank nichts anderes als den Tank, die Nährflüssigkeit, die Drähte und das Elektrozeugs erleben. Aber das tun Sie ja nicht, weshalb es unplausibel ist, dass wir in der Matrix leben könnten.

Diese Antwort ist leider ziemlich unbefriedigend, da sie das Matrix-Szenario nicht vollkommen ausschließen kann. Das einzige, was wir sagen können, ist das es unplausibel (aber nicht ausgeschlossen) ist, dass wir in einer Welt leben, wo es keine Bäume, keine Tiere und keine Tomaten gibt, obwohl wir doch ständig Erlebnisse von Bäumen, Tieren und Tomaten haben.

GIBT ES LEBEN AUSSERHALB DER ERDE? UND WAS HAT DAS MIT PHILOSOPHIE ZU TUN?

Sind wir allein im Universum? Oder gibt es irgendwo im All andere Lebewesen, vielleicht sogar intelligente?

Diese Fragen faszinieren uns Menschen schon lange und beflügeln unsere Fantasie. Unzählige Romane, Filme und Fernsehserien wie „Star Trek“ thematisieren die Begegnung mit Außerirdischen. Aber natürlich lässt sich die Frage, ob es außerirdisches Leben gibt, nicht in Romanform beantworten. Science-Fiction ist und bleibt Fiktion.

Doch in den letzten Jahren wird die Frage auch ernsthaft in den Wissenschaften behandelt. Denn im Jahr 1995 wurden erstmals Planeten außerhalb unseres Sonnensystems entdeckt. Heute geht die Astronomie davon aus, dass sehr viele Sterne von Planeten umgeben sind, welche der Erde ziemlich ähnlich sind. Man fragt sich daher: Sind diese Planeten bewohnbar? Und werden sie vielleicht sogar tatsächlich von Lebewesen bewohnt? Damit steht die Suche nach außerirdischem Leben auf der Tagesordnung der Wissenschaften. Inzwischen gibt es innerhalb der Biologie ein eigenes Fach, das sich mit außerirdischem Leben beschäftigt: die Exobiologie.

In der Exobiologie und in verwandten Fächern sucht man nach außerirdischem Leben, indem man sich auf die Sinneserfahrung beruft. Man versucht etwa, auf der Basis von Beobachtungen herauszufinden, ob Planeten außerhalb des Sonnensystems bewohnbar sind. Natürlich können wir nicht direkt sehen, ob ein Planet die Heimat von Lebewesen sein kann. Wir können aber hoffen, mithilfe von Teleskopen indirekte Hinweise darauf zu bekommen. Besonders spektakulär wären natürlich Indizien darauf, dass ein Planet wirklich bewohnt ist.

Die Suche nach außerirdischem Leben scheint also vor allem eine Sache von Beobachtungen zu sein, wie man sie in den Naturwissenschaften anstellt. Andere

Wissenschaften, die keine Beobachtungen anstellen, wie die Philosophie, können dazu keinen Beitrag leisten. So wenigstens sieht es auf den ersten Blick aus. Denn wir wollen ja wissen, ob es außerirdisches Leben wirklich gibt, und uns nicht nur in Fantasien oder Spekulationen darüber ergehen.

Aber die Sache ist nicht so einfach. In der Tat interessiert man sich auch in der Philosophie für außerirdisches Leben. Der wichtigste Beitrag, den die Philosophie heute bei der Suche nach außerirdischem Leben leistet, besteht darin, eine ganz einfache Frage zu stellen: Was ist eigentlich Leben?

Diese Frage ist typisch philosophisch. Schon im antiken Athen, ca. 400 v. Chr., stellte Sokrates ähnliche Fragen. Leute, die tapfer sein wollten, fragte er: „Was ist Tapferkeit?“ Damit brachte er seine Gesprächspartner ziemlich durcheinander. Berühmte Zeitgenossen von Sokrates erwiesen sich als unfähig, ihm zu antworten.

Die sokratische „Was ist?“-Frage bohrt tiefer, als wir im Alltag denken. Sie will zu dem gelangen, was eine Sache ausmacht. In Bezug auf das Leben zielt sie auf die wesentlichen Eigenschaften von Leben: Wann genau kann man sagen, dass etwas lebt? Diese Frage ist enorm wichtig, wenn wir nach außerirdischem Leben suchen. Denn wie können wir Leben auf anderen Planeten nachweisen, ohne zu wissen, was Leben ist? Was erwarten wir eigentlich, wenn wir Leben finden wollen: kleine grüne menschenähnliche Gestalten, pulsierenden Schlamm oder etwas ganz anderes?

Diese Frage ist sogar schon dann relevant, wenn man sich für die bloße Bewohnbarkeit von Planeten interessiert. Denn wie kann man nachweisen, dass ein Planet bewohnbar ist? Nun, ein Planet ist bewohnbar, wenn sich dort Leben entwickeln kann. Aber was braucht es dazu? Welche Temperaturen müssen auf der Oberfläche herrschen, damit es Leben geben kann? Muss es dazu Sauerstoff in der Atmosphäre geben? Die Antworten hängen davon ab, was Leben ist.

Nun könnte man sagen, dass wir doch bereits wissen, was Leben ist. Schließlich kennen wir auf unserem Planeten viele unterschiedliche Lebensformen: Pilze, Bäume, Säugetiere, Fische ... In der Biologie werden sie beschrieben. Man könnte daher sagen: Was allen bekannten Lebewesen gemeinsam ist, macht das Leben aus. Aber das ist zu einfach gedacht, und zwar aus zwei Gründen. Denn wer sagt

uns erstens, dass es auf anderen Planeten nicht ganz andere Lebensformen gibt? Im Science-Fiktion-Roman „Solaris“ von Stanislaw Lem geht es etwa um einen Ozean, der so eigenartige Muster an seiner Oberfläche hervorbringt, dass man sich fragt, ob er lebt und intelligent ist. Es wäre provinziell zu denken, alles Leben im Universum müsse so beschaffen sein wie hier auf Erden. Das gilt insbesondere deshalb, weil man heute in der Biologie davon ausgeht, dass alles Leben auf der Erde einen gemeinsamen Ursprung hat und daher letztlich verwandt miteinander ist.

Es gibt noch einen zweiten Grund, warum wir die Frage nach dem Leben nicht einfach auf der Basis der bisherigen Biologie beantworten können: Selbst in Anbetracht des Lebens auf unseren Planeten wissen wir nämlich nicht so recht, was Leben ist. Wir kennen zwar viele Beispiele von Leben, aber wir wissen nicht, was sie gemeinsam haben. Was verbindet Pantoffeltierchen, Champignons und Schildkröten, nicht aber leblose Materie? Es hat zwar immer wieder Versuche gegeben, mithilfe von allgemeinen Merkmalen zu bestimmen, was Leben ist. So wurde vorgeschlagen, dass sich Lebewesen durch Wachstum, Stoffwechsel oder Fortpflanzung auszeichnen. Doch keiner dieser Versuche hat sich durchgesetzt. Denn wachsen kann zum Beispiel auch ein Kristall, aber deswegen ist er noch kein Lebewesen.

Wir wissen also noch nicht, was Leben ist. Und wir können die Antwort auch nicht einfach aus Beobachtungen ablesen; denn was sollen wir beobachten, wenn wir gar nicht genau wissen, was uns eigentlich interessiert? Wir müssen folglich darüber nachdenken, was Leben ist. Dieses Nachdenken gehört zu den Aufgaben der Philosophie.

Wie versucht man nun in der Philosophie herauszufinden, was Leben ist und auf was wir achten müssen, wenn wir außerirdisches Leben suchen? Nun, man überlegt sich zum Beispiel, warum wir bestimmte Wesen spontan als Lebewesen bezeichnen und andere nicht. Man versucht dann zu erklären, wie wir zu diesen Einschätzungen kommen. Es wird auch untersucht, wie wir vernünftig mit sogenannten Grenzfällen umgehen, die manchen Menschen als Beispiele für Leben gelten, anderen hingegen nicht. So wurde gelegentlich behauptet, Computermodelle wie das sog. „game of life“ lebten. Nach der sogenannten Gaia-Hypothese ist unser Planet mit seiner Biosphäre ein eigenständiges Lebewesen. In der Philosophie untersucht man, warum diese Grenzfälle so kontrovers sind. Natürlich gilt es dabei auch, die neuesten

Erkenntnisse aus der Biologie in Betracht zu ziehen. Letztlich geht es darum, Leben so zu denken, dass wir der Komplexität der Phänomene, Erkenntnissen der Biologie und dem Wert des Lebens gerecht werden.

Die Frage, was Leben ist, wurde bisher noch nicht abschließend beantwortet. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass es bei dieser Frage implizit auch um uns selbst geht, denn wir gehören ja selbst zu den Lebewesen. Es gibt aber durchaus interessante Vorschläge: Einige Stimmen behaupten heute, dass sich Lebewesen durch eine besondere Autonomie auszeichnen. Andere sind der Meinung, dass sich Leben in einer besonderen Weise organisiert. Damit folgen sie einem Vorschlag, den der Philosoph Immanuel Kant schon im 18. Jahrhundert vertrat. Es gibt auch skeptische Stimmen, denen zufolge uns heute einfach noch das nötige Fachwissen fehlt, um zu verstehen, was Leben ist. In der Physik brauchte man schließlich auch viele Beobachtungen und komplexe Theorien, um z.B. einigermaßen zu verstehen, was eine Kraft ist. Analog könnte es sein, dass wir noch mehr biologische Theorien entwickeln müssen, um das Leben zu verstehen.

Wenn irgendwann einmal Leben auf einem fernen Planeten nachgewiesen wird, dann wird die Entdeckung wohl in der Exobiologie oder Astronomie erfolgen. Forschende aus diesen Fächern werden uns Bilder zeigen und sagen, dass diese eindeutig auf Leben hinweisen. Sie werden dafür den Nobelpreis bekommen, und keine Philosophin und kein Philosoph wird mit auf dem Podest stehen. Dennoch leistet die Philosophie ihren Beitrag zur Suche nach dem außerirdischen Leben. Denn sie hilft uns herauszufinden, wonach wir eigentlich suchen.

MUSS DIE PHILOSOPHIE NACH EINSTEIN VON NEUEN PRÄMISSEN AUSGEHEN?

Wissenschaft und Forschung müssen sich frei von praktischen Zwecken, Erwartungen, und Planvorgaben entfalten und ungehindert Neues ausprobieren können.

Die Antwort auf diese Frage ist ein klares Ja, und zwar in dreierlei Hinsicht. Vor Einstein glaubten erstens viele Philosophen, das menschliche Erkenntnisvermögen

sei vor aller Erfahrung in seinen wesentlichen Eigenschaften fest bestimmt. Sie meinten, sie könnten etwas über die menschliche Erkenntnis lernen, indem sie nur genau genug in den eigenen Geist hineinschauten. Sie glaubten auch, dass viele Grundbegriffe unserer wissenschaftlichen Erkenntnis uns ein für alle Mal gegeben sind. Der Raum, so glaubten sie, sei in seinen Eigenschaften bestimmt durch die euklidische Geometrie, die Zeit flösse absolut und überall gleichförmig im gesamten Universum.

Einstein zeigte mit seiner Relativitätstheorie, dass diese Voraussetzungen falsch waren. Indem er das Verhältnis unserer wissenschaftlichen Grundbegriffe zur empirischen Erfahrung tiefer analysierte, zeigte er, dass wir tief verwurzelte Ansichten über Raum und Zeit revidieren mussten.

Die Struktur des Raumes ist komplizierter als es die Geometrie der Griechen lehrt. Unsere Urteile über zeitliche Vorgänge und über die Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse hängen vom Bewegungszustand des Beobachters ab. Die Struktur des Kosmos und unsere Ansichten über seine Entstehung und Entwicklung sind Gegenstand physikalischer Spekulationen, die auf der Relativitätstheorie basieren müssen und dabei mit vielfältigen astrophysikalischen Beobachtungsdaten in Übereinstimmung zu bringen sind.

Grundbegriffe kritisch überprüfen

Indem Einstein zeigte, dass Grundbegriffe unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis, Raum, Zeit, Geschwindigkeit, Masse und Energie, andere Eigenschaften haben, als die Menschen über viele Jahrhunderte glaubten, veränderte er zweitens auch das Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft überhaupt. Der Wissenschaftler, so schrieb Einstein einmal, wisse und fühle selbst am besten, wo ihn der Schuh drückt. Es gebe Situationen, in denen der Wissenschaftler die kritische Betrachtung der Grundlagen der Physik nicht den Philosophen überlassen, sondern selbst in die Hand nehmen müsse.

Es seien dies Situationen, in denen die Fundamentalbegriffe und Fundamentalgesetze zweifelhaft geworden seien und der kritischen Überprüfung bedürften.

Für die Philosophie bedeutet dies, dass sie sich im Nachdenken über die Grundlagen der Erkenntnis nicht mehr nur auf sich selbst und ihre eigene Geschichte beziehen kann. Wenn die Philosophie etwas zur Klärung der Grundlagen und Grundbegriffe moderner Naturwissenschaft beitragen möchte, muss sie sich mit den Methoden und Ergebnissen einer arbeitsteilig organisierten Wissenschaft auseinandersetzen. Philosophie der Naturwissenschaft kann seit Einstein nur noch im Dialog und in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften stattfinden.

Es gibt noch eine dritte Voraussetzung moderner Philosophie der Naturwissenschaften, die sich mit Einstein verändert hat. Einstein selbst wurde wider seinen Willen nicht nur zu einer Ikone moderner Wissenschaft; er wurde auch zu einem Symbol für einen gesellschaftlichen Konflikt, der für unsere moderne Naturwissenschaft charakteristisch ist. Seine tiefgreifenden Reflexionen auf die begrifflichen Grundlagen unseres Naturverständnisses waren zwar durch empirische Erfahrungen begründet, wurden von ihm aber unabhängig von praktischen Anwendungsfragen angestellt.

Sich der Verantwortung stellen

Wissenschaft und Forschung müssen sich frei von praktischen Zwecken, Erwartungen, und Planvorgaben entfalten und ungehindert Neues ausprobieren können. Erst später stellte Einstein fest, dass das bessere und tiefere Naturverständnis, das sich durch seine begrifflichen Revolutionen ergab, auch zu einem mächtigeren Eingreifen der Menschen in die Naturvorgänge führte. Mit seiner berühmten Formel über die Äquivalenz von Energie und Masse $E=mc^2$ und mit der speziellen Relativitätstheorie von 1905 hat er begriffliche Grundlagen geschaffen, die Jahrzehnte später einem Heer von Wissenschaftlern und Ingenieuren in Los Alamos die technische Konstruktion der Atombombe ermöglichten.

Einstein hat sich der Verantwortung, die sich für ihn aus der Anwendung seiner Grundlagenforschung ergab, durch gesellschaftliches und politisches Engagement gestellt.

Sein Engagement gegen atomare Rüstung, für Menschenrechte und internationale Verständigung, war seine Antwort auf den grundlegenden Konflikt zwischen zweck- und anwendungsfreier Grundlagenforschung und zunehmender Gefährdung unserer

