

## Buchbesprechungen

### 1. Philosophie / Philosophiegeschichte

MUTSCHLER, HANS-DIETER, *Halbierte Wirklichkeit*. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014. 340 S., ISBN 978-3-7666-1721-7.

Für die gegenwärtige geistige Großwetterlage ist nach Mutschler (= M.) eine „Verbindung von wissenschaftlichem Scharfsinn und ideologischer Verblendung“ (12 f.) charakteristisch, die dazu führe, dass derzeit eine erdrückende Phalanx von Intellektuellen eine Orientierung an den in ihren Augen nicht genug zu lobenden Naturwissenschaften mit einem „außerordentlich sim eltanschaulichen] Materialismus“ (13) verbindet. Woher kommt es, so fragt M., dass sich „hochangesehene Wissenschaftler oder auch Philosophen derart unter Niveau begeben“ (13)? Nach M. sind sie von Motiven gesteuert, die zwar nicht religiös, aber insofern dem Religiösen verwandt sind, als sie „auf die Einheit aller Dinge zielen, die sie monistisch fassen“ (14). Der materialistische Monist, so schreibt er, erkenne hinter dem bunten Wechsel der Erscheinungen ein Identisches mit klar erkennbaren Eigenschaften. Das Reale sei für ihn „Materie und nichts als Materie“ (ebd.), deren Eigenschaften seien nichts anderes als der blinde Zufall und die Notwendigkeit ebenso blinder Naturgesetze. Der Materialist wisse „ein für alle Mal, woran er mit sich und mit der Welt dran ist“ (ebd.). Er erspare sich „das Bodenlose des Glaubens, die Kontingenz des Wissens, den bohrenden Zweifel, die unaufhebbare Vieldeutigkeit der Erfahrung“ (ebd.). Der materialistische Seinsbestand, von dem er ausgeht, trägt und bestimmt in einem monistischen Sinne „alle höheren Formen, Bewusstsein, Moral und Kultur eingeschlossen“ (ebd.). Selbst die verschwenderische Fülle des Lebendigen reduziert sich für ihn auf ein einziges Prinzip. Für Richard Dawkins etwa sind Lebewesen nichts anders als „blind programmierte Denkmaschinen“ (ebd.). Eine eigene Substanz oder Bedeutung kommt ihnen nicht zu, sondern sie gehen darin auf, rein funktional fürs Überleben programmiert zu sein. Einen Unterschied zwischen technischen Artefakten und Lebewesen sieht Dawkins nicht.

Im Streit um den Materialismus geht es also um unser Wirklichkeitsverständnis, bei dem wir in der Regel von zwei Versionen von Wirklichkeit ausgehen, die aus den korrespondierenden Quellen gespeist werden, nämlich von Wissenschaft und Lebenswelt. Ist die Lebenswelt durch Sinnperspektiven charakterisiert, konkret „durch ein System von Zielen, Werten und Zwecken, die meist normativ geregelt sind“ (22), so arbeitet die wissenschaftliche Version der Welt mit „neutralen Kausalitätsrelationen“ (ebd.). Wenn man die wissenschaftliche Version der Welt für das Eigentliche hält, dann degeneriert die Lebenswelt zu einem bloßen Oberflächenphänomen, sie wird, wie M. formuliert, „zum wesenlosen Dampf auf dem Gewässer des Realen“ (ebd.) und ist nichts Eigenständiges und Substantielles mehr. In diesem Fall sind materialistische Konsequenzen nach M. unausweichlich. Die Differenz beider Wirklichkeitsversionen ist nach M. deutlich. Unsere lebenswärtlichen Erfahrungen sind stets qualitativ bestimmt, sie erschließen sich nur in einer Perspektive des Betroffenseins. Blenden wir diese Betroffenheitsperspektive aus und beschränken uns auf die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive, dann ist „eine radikale Ausdünnung unseres Weltbezugs“ (23) die Folge, da die Naturwissenschaft keine intrinsischen Werte kennt, die den Dingen als solchen anhaften. M. macht gegen eine solche Vereinseitigung Front und geht davon aus, „dass sich Wissenschaft und Lebenswelt wie die beiden Brennpunkte einer Ellipse verhalten, die diese Figur allererst aufspannen“ (22). Ebenso wendet er sich gegen eine pragmatische Auffassung von Wissenschaft als unvollständige Fortsetzung von lebensweltlicher Praxis, weil es auch in diesem Falle zu einer Verkürzung unseres Weltverständnisses kommt. M. räumt durchaus ein, dass sich dem Physiker, je weiter seine Wissenschaft fortschreitet, die materielle Substanz in reines Werden oder in rein relationale Strukturen auflöst. Was wir im Alltag als feste Substanzen wahrnehmen, sind nunmehr nichts als Bündel von Ereignissen, die sich zufällig zusammenballen, so wie Wassermoleküle in der Luft, die zufällige Wolkenformationen bilden, ohne dass wir deshalb glauben, Wolken würden im eigentlichen Sinne existieren. Sie sind

vielmehr nichts als Moleküle und keine Substanzen eigentlichen Rechts. Es ist nach M. aber fraglich, ob wir eine solche regionale Ontologie einfach verallgemeinern dürfen, um sie auf den Mesokosmos oder gar auf die gesamte Kultur zu übertragen.

M. erinnert in diesem Zusammenhang auch daran, dass Philosophen der natürlichen Sprache wie Strawson und Lowe die klassische aristotelische Substanzenontologie reformuliert haben, weil sie der Überzeugung waren, dass unsere Sprache mit ihrem Verständigungspotenzial zusammenbrechen würde, wenn man auf Substanzkategorie verzichtete würde. Denn es wäre in diesem Fall nicht nur so, dass der Physiker sein experimentelles Handeln nicht mehr verstehen würde; auch die Kompetenz, sinnvolle Sätze über die Welt zu formulieren, würde insgesamt außer Kraft gesetzt, sodass unsere soziale Welt mit ihren Identitätsunterstellungen zusammenbrechen würde. Neben der Substanzenontologie verteidigt M. auch die aristotelische Vermittlung von Geist und Materie, denn unsere lebensweltliche Erfahrung widerspricht s. E. sowohl dem Substanzdualismus als auch dem Materialismus. Niemand erfahre sich nämlich „als aufgespalten in eine geistige und in eine davon unabhängige materielle Substanz, noch nehmen wir uns als einen materiellen Klotz wahr, der fiktive Geisteswolken verströmt“ (36). Wir sind vielmehr „eine psychosomatische Einheit mit zwei Aspekten“ (ebd.), nämlich dem Formaspekt und dem Materiaspekt Die Form als das Geistige ist dabei kein Was, sondern ein Wodurch. M. spricht von einer fatalen Neigung, die heute besteht, den Geist als Ding hinter den Dingen zu suchen, und hält demgegenüber fest, der Geist sei „kein Ding hinter den Dingen, sondern die Art der Dinge zu sein“ (37). Man sollte nach M. verschiedene Seinsweisen zulassen. Ein Mensch ist nämlich auf andere Weise als ein Stein oder ein Tisch. M. plädiert also für eine Weltauffassung, die pluralistisch und nicht monistisch ist. Die Identität der Dinge liegt zudem nicht etwa in ihrer Materie, sondern in ihrer Form, wobei für die Formen gilt, dass sie auf verschiedenem Niveau liegen.

Diese Verteidigung zentraler Intuitionen Aristoteles' verbindet sich bei M. mit seiner Kritik dreier Prinzipien, die er als Prinzipien des Materialismus bezeichnet, nämlich erstens des Materieprinzips, zweitens des Supervenienzprinzips und drittens des Prinzips der kausalen Geschlossenheit der Welt. Das erste Prinzip betrifft „den seinshaften Grund aller Dinge“, das zweite Prinzip „den statischen Aufbau, also das Verhältnis verschiedener Organisationsebenen“, und das dritte „die Dynamik, also das Werden insgesamt“ (46). Zum ersten Prinzip merkt M. an, selbst die besten Physiker könnten sich nicht darüber einigen, welche Ontologie man der Physik zugrundelegen solle. Vor allem aber hält er es für bemerkenswert, dass kein einziger Physiker das ontologische Substrat der Physik mit der Materie identifiziert, was aber doch zweifellos geschehen müsste, wenn der Materialismus wahr sein sollte und die Physik zuständig wäre für den Materiebegriff. In diesem Falle müssten doch die Physiker, wie M. formuliert, „hinabzoomen können in die Tiefen der Natur, um ein letztes Substrat, genannt Materie, zu finden, auf dem alles aufruht“ (67). Aber sie finden dort, wie M. hinzufügt, „offenbar nichts Bestimmtes, sondern lediglich das Unbestimmte“ (67) und kommen damit zu einer Einsicht, die Aristoteles schon vor über 2000 Jahren vorweggenommen hat, als er die *materia prima* als das Unbestimmte bezeichnete. Das zweite Prinzip bringt nach M. „die Intuition zum Ausdruck, dass die Welt von unten her getragen wird“ (46). Der Unterschied zwischen den Vertretern eines marxistischen Materialismus und heutigen Materialisten besteht darin, „dass sie als materielle Basis nicht mehr die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Stoff, also die Arbeit, annehmen, sondern sie setzen eine materielle Basis, wie sie ihrer Meinung nach die Physik beschreibt, und glauben dann, dass diese Basis alle höheren Stufen hinreichend festlegt“ (79). Das Problem der Argumentation mit Supervenienzrelationen verdeutlicht M. wie folgt: Wenn der Geist auf den Neuronen im Gehirn superveniert und die Neuronen auf den darin enthaltenen Atomen, dann superveniert auch der Geist auf den Atomen des Gehirns. Das wirft aber sofort die Frage nach einem drohenden *regressus in infinitum*, denn wenn eine Hierarchie von Supervenienzrelationen überhaupt eine Basis haben soll, dann ist es notwendig, dass es eine letztgültige materielle Basis gibt, auf der alles aufruht. Da nun aber eine solche letztgültige Basis aus der Physik nicht abgeleitet werden kann, legt sich nach M. die Vermutung nahe, dass der Materialist seine weltanschaulichen Bedürfnisse in die Physik hineinprojiziert. Bei Licht besehen stammen also die materialistischen Intuitionen nicht aus der Wissenschaft, sondern es handelt sich hier

um lebensweltliche Intuitionen. Wie wir mit beiden Beinen auf der Erde stehen und ihre Verlässlichkeit eine Urerfahrung materieller Stimmigkeit ist, so glaube der Materialist an „eine nichtrelativierbare ontologische Basis in den Tiefen der Materie“ (92).

Für das dritte Prinzip, das Prinzip der kausalen Geschlossenheit der Welt, gilt ohne Zweifel, dass ihm in der materialistischen Weltsicht eine fundamentale Bedeutung zukommt. Denn es trägt hier, wie M. formuliert, „die Hauptlast einer Einheit der Welt“ (93). Die Kausalität stellt gewissermaßen den ‚Zement des Universums‘ dar. Die Einheit der Welt kann man sich natürlich unterschiedlich vorstellen, etwa als Einheit des göttlichen Willens, der alles zu einem guten Ende führt, als spirituelle Einheit eines apersonalen, kosmischen Prinzips, als Einheit des Seins oder als Einheit einer physischen Weltformel, und es ist auch keine Frage, dass ein solches Einheitsdenken einer tiefen Sehnsucht des Menschen entspricht. Wenn der Materialist die Einheit der Welt auf den Zement der Kausalität zurückführt, dann übersieht er nach M., dass Kausalität keine Totalitätskategorie ist, die das Seiende en bloc und en detail zutreffend beschreibt, sondern dass wir in unterschiedlichen Zusammenhängen mit ganz unterschiedlichen Kausalitätsbegriffen arbeiten. Die Kausalität ist also kein ontologischer Kitt, der alles zusammenhält, sondern eher einem Werkzeugkasten vergleichbar, dem wir je nach zu lösender Aufgabe mal einen Hammer, eine Zange oder einen Schraubstock entnehmen, also, wie M. dieses Bild interpretiert, „ein multiples Instrument des Begreifens“ (96). Der fundamentalste Einwand gegen das Kausalprinzip ist nach M. ein erkenntnistheoretischer. Er macht geltend: Wenn dieses Prinzip begründbar wäre, dann müssten wir die Welt erkennen, wie sie an sich ist, d. h., „unsere Subjektivität dürfte nichts zum Erkennen beitragen und diese vorgeblich rein objektive Erkenntnis würde uns des Weiteren durch die Naturwissenschaft zuteil“ (ebd.). Leitend ist hier für das Erkennen die Vorstellung einer „Kamera, die ein Abbild der Außenwelt hervorbringt, in sich aber rein passiv bleibt und daher nichts zum Abgebildeten hinzufügt“ (97). Bekanntlich hat Kant eine andere Sicht des Erkenntnisproblems entwickelt, und dieser Sicht schließt sich auch M. insoweit an, als er Erkennen nicht als bloß passives Abbilden begreift, sondern als aktives Interpretieren versteht. Erkennen ist also für Kant nicht denkbar ohne konstitutive Subjektleistungen. Nach M. gibt es auch keine guten Gründe dafür, dass die Naturwissenschaft ohne solche Subjektleistungen denkbar ist. M. nennt aber auch einen gravierenden ontologischen Einwand, der gegen das materialistische Verständnis des Kausalitätsprinzips spricht, der so lautet: „Soll nämlich die Wirkung mit Notwendigkeit aus einer Ursache hervorgehen, die verschiedene Teilursachen in sich einschließt, dann müssten wir eigentlich das ganze Universum berücksichtigen, da ja im Grenzfall alles mit allem wechselwirkt“ (101). Bereits vor hundert Jahren hat B. Russell auf dieses Problem aufmerksam gemacht, als er zu bedenken gab, dass, wenn der Schluss von der Ursache auf die Wirkung zwingend sein sollte, diese offenbar die Ursache für das ganze Universum theoretisch enthalten müsste, was freilich unmöglich ist. Für praktische Zwecke sei dies aber auch nicht erforderlich. Dies bedeutet nach M., dass das Kausalprinzip sich nur pragmatisch, nicht aber streng theoretisch rechtfertigen lässt, was aber erforderlich wäre, wenn es in seiner ontologischen Lesart gültig sein sollte. M. resümiert: Das Kausalprinzip hat den Charakter einer Forschungsmaxime, und wenn man es so versteht, hat es zweifellos „eine enge Verbindung mit dem naturwissenschaftlichen Weltzugriff, aber keine, die sich im ontologischen Sinne deuten ließe“ (102). Im Übrigen ist M. der Meinung, dass, wenn man die materialistische Literatur hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs durchforste, man entdecke, dass dieser Begriff noch vielfältiger sei als der Begriff der Materie in der Physik. So sei es schon unklar, was die Relate der Kausalitätsrelation eigentlich sind: Dinge, Personen, Ereignisse oder Fakten. Weiterhin könne man etwa fragen: „Sind Ursachen für Wirkungen nur notwendig [oder] hinreichend oder beides? Müssen Ursache und Wirkung durch ein Gesetz verbunden sein oder gibt es auch singuläre Arten von Kausalität? Und wenn sie durch ein Gesetz verbunden sein sollen, muss dieses Gesetz deterministisch sein oder genügt auch ein statistisches? [...] Ist Handlungskausalität verschieden von Naturkausalität oder dasselbe? Sind Finalursache nur eine Teilklasse von Wirkursachen oder nicht“ (106)? Im Ganzen haben wir nach M. beim Kausalitätsbegriff dasselbe Resultat wie beim Materiebegriff. So wie Materie kein Binnenbegriff der Physik ist, so ist auch Kausalität in den physikalischen Formeln nicht enthalten. Faktisch ist das Kausalprinzip nichts anderes als „die materialistische

Transposition des Satzes vom zureichenden Grund, der für unsere Vernunft eine Art von Apriori darstellt“ (127).

Wenn man die drei Dogmen des Materialismus unterschreibt, dass es erstens eine letzte unhintergehbare materielle Basis gibt, zweitens eine kausale Geschlossenheit der Welt und drittens das Supervenienzprinzip in Geltung ist, dann kann es eigentlich nichts Neues in der Welt geben. Die Basis legt in diesem Fall den Überbau zwingend fest, und weil sie zeitlosen physikalischen Gesetzen genügt, geht man davon aus, dass auch der Überbau nichts Neues enthalten kann. Eine solche Sicht der Dinge widerspricht aber nach M. eklatant dem, was wir ständig erfahren. Wir sind nämlich „aus guten Gründen überzeugt davon, dass die Evolution Neues hervorbringt wie Leben, Bewusstsein, Moralität, Geschichtlichkeit und Kunst“ (131). M. betont, faktisch liege hierin für den Materialismus eine große Herausforderung, und er habe auf diese Herausforderung auch reagiert „mit den sogenannten Emergenzlehren“, die den Versuch unternehmen, „den Primat der Basis mit der Autonomie der höheren Stufen zu vereinen“ (ebd.). M. unterscheidet vier Möglichkeiten der Stellungnahme zu diesem Lösungsversuch des „Grundproblem[s] jedes Materialismus“ (ebd.). Man kann wie Beckermann als Vertreter eines strikten Materialismus das Emergenzkonzept in Bausch und Bogen verwerfen, weil in diesem Falle die physikalischen Gesetze unter bestimmten Umständen durch lokal wirkende Gesetze außer Kraft gesetzt werden müssten und damit die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs nicht mehr gewährleistet wäre. Man kann zweitens „einfach davon ausgehen, dass Natur die unableitbare, nicht weiter erklärable Fähigkeit besitzt, Neues zu produzieren“ (ebd.), die Innovation also als *factum brutum* verstehen. Man kann drittens im Rahmen des Panpsychismus das Geistige bereits in die Fundamente der Natur hineinverlegen, so dass man sich nicht mehr zu wundern braucht, wenn es im Laufe der Zeit offen zutage tritt. Und schließlich besteht nach M. auch die Möglichkeit, den materialistischen Rahmen überhaupt aufzugeben und a) das Neue im Rahmen einer starken Metaphysik der Natur zu erklären mit Hilfe metaphysischer Großszählungen – als Beispiel nennt M. hier die Philosophien von Peirce und Whitehead – oder b) in die Theologie überwechseln.

Im ersten Fall rekuriert man nach M., wie das Beispiel Beckermanns zeigt, letztlich auf das materialistische Dogma der kausalen Geschlossenheit der Welt, an dem nicht gerüttelt werden darf. Im zweiten Fall gibt M. zu bedenken: Es klingt wie eine Ausrede, wenn sich man sich auf die Position zurückzieht, die Natur habe eben die Fähigkeit, Neues zu produzieren und diese Fähigkeit sei nicht weiter erklärbar. Zudem erinnert er daran, dass uns das Occam'sche Rasiermesser auf eine Erklärung verpflichtet, die nicht zu viele Kontingenzen enthält, die wir einfach nur hinnehmen müssen. Im Falle des Neuen sei das besonders heikel, denn es sei hier „äußerst naheliegend, das Hervorgehen des Neuen durch eine metaphysische Kraft zu erklären, die je nachdem transzendent oder immanent vorgestellt werden kann“ (143). Die Schwierigkeit, die sich im dritten Fall ergibt, liegt nach M. darin, dass man hier von einem ‚Universum voller Geiststaub‘ ausgeht. M. wendet dagegen ein, dass, wenn der Geist etwas ist, er sicherlich „kein Staub [sei], d. h. keine atomistisch zu verstehende Größe“ (147). Wenn nämlich schon die Atome ein rudimentäres Bewusstsein hätten und es keine evolutionären Sprünge in der Evolution gebe, dann müsste sich unser Bewusstsein additiv aus dem Bewusstsein der Atome zusammensetzen, was zwangsläufig die Frage aufwirft: „Lässt sich ein atomistisch zusammengesetztes Bewusstsein überhaupt denken?“ (ebd.). Was die metaphysischen Großszählungen an-geht, so wagen sie es, wie M. formuliert, „sozusagen vom Atom bis zur Trinität alles Existierende unter wenige zentrale Begriffe zu bringen“ (152). Ihr Anspruch ist ihm zufolge dieser: „Wenn wir den Reduktionismus zurückweisen, wenn wir also allen Seinsbereichen [...] das Recht geben, zu unserem Weltbild beizutragen, wenn wir Natur- und Sozialwissenschaften gleichermaßen, aber auch lebensweltliche, moralische oder ästhetische Erfahrung zulassen, dann verweist die Totalität des Existierenden auf Gott, dessen Schöpferwirksamkeit das Neue produziert“ (ebd.).

Das Problem metaphysischer Großszählungen sieht M. darin, dass sie „einen allzu großen Reichtum an Transzendentalien unterstellen“ (153 f.). Besonders deutlich wird das bei Hegel, dem M. ein eigenes Kapitel widmet. Hegel, so schreibt er, „wusste so genau Bescheid, dass er der Erfahrung oft kein Chance ließ“, und dies scheint M. generell „ein

Problem dieser Formen einer allzu ausladenden Metaphysik zu sein“ (154). Näher verdeutlicht M. die Schwierigkeit metaphysischer Größenzählungen an dem Zentralbegriff der Whitehead'schen Metaphysik ‚actual entity‘, worunter Whitehead eine dynamische Größe versteht, die nichts Seiendes bezeichnet wie die Substanzen als Träger bestimmter Eigenschaften, sondern als „substratloses Werden“ (ebd.) gedacht werden muss. Die Schwierigkeit besteht für M. in diesem Falle darin, dass die *actual entities* reichhaltige Bestimmungen darstellen, die auf alles Seiende vom Atom bis zum lieben Gott zutreffen müssen, wobei die Gefahr besteht, dass sie sowohl Gott als auch das Atom verfehlen: Gott, weil er zu eng gedacht wird, das Atom, weil ihm Bestimmungen wie Historizität, Finalität, Empfindung und Gemeinschaft zugesprochen werden, die in seinem Fall noch keine Rolle spielen können. M. selbst plädiert dafür, einen bescheideneren Weg zu einer Rechtfertigung des Gottesglaubens zu gehen über ein, wie er es nennt, „spirituelle[s] Narrativ“ (303).

Näher geht er im letzten Kapitel seiner Arbeit darauf ein, in dem „religiös-theologische Fragen explizit behandelt werden“ (21). M. ist der Überzeugung, „dass wir insbesondere unsere eigene christliche Religion heute weit unter Wert verkaufen, indem wir ihr Sinnangebot ignorieren. Mehr als ein Angebot ist es freilich nicht“ (ebd.). Denn Glaube sei „kein Wissen im Vergleich mit dem, was die Wissenschaften liefern“, vielmehr „ein beglückendes Wagnis, das zwar empfohlen, nicht aber bewiesen werden“ (ebd.) könne. Deshalb sei das letzte Kapitel auch „vom Rest des Buches durch eine Zäsur des Geltungsanspruches abgesetzt“ (ebd.). Wissenschaft und Philosophie führten uns nur bis zur Frage, und für die christliche Antwort auf diese Frage sei charakteristisch, dass sie „den riskanten Charakter einer Verheißung“ (ebd.) habe. Sie anzunehmen sei letztlich eine Sache des Vertrauens.

Unter spirituellem Narrativ versteht M. eine narrative Theologie der Natur. Wesentlich für eine solche Theologie der Natur ist, dass sie nichts beweist. Sie läuft vielmehr auf eine interne Konsistenzprüfung des Glaubens hinaus und stellt für den Außenstehenden nichts als ein Angebot dar, das er annehmen kann oder auch nicht. M. geht es darum, eine solche Theologie der Natur in einem narrativen Sinn zu skizzieren, „zum einen deshalb, weil die Bibel hauptsächlich aus Erzählungen besteht, mit wenigen Einschüben expliziter Metaphysik, zum anderen, weil auch die Materialisten letztlich ein evolutionäres Epos erzählen, da wir kaum andere Mittel haben, uns auf die Totalität des Existierenden zu beziehen“ (305). Wenn aber beide Parteien ohnehin nur Geschichten erzählen, dann läuft der Streit zwischen Christen und Materialisten nach M. letztlich auf die Frage hinaus: „Wer von uns beiden erzählt die bessere Geschichte“ (ebd.)? Was einer narrativen Theologie entgegensteht, sind ihm zufolge vor allem die unendliche Größe des Kosmos sowie die Blindheit und das machtförmige Verhalten der Lebewesen. Solche Gegebenheiten seien aber, so meint er, theologisch nur dann sperrig, wenn man Quantität über Qualität stelle. Im gegenteiligen Falle ergebe sich „eine normativ gehaltvolle Geschichte, die auf Gott hinweist“ (303). Das prinzipiell unlösbare Theodizeeproblem stehe dem zwar im Wege, aber die Abschaffung Gottes erzeuge, so meint er, ein neues, ebenso dorniges Problem, denn, atheistisch gesehen, gebe es keine Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte. Trotzdem auf Gerechtigkeit zu hoffen, scheint ihm daher die bessere Lösung.

Soweit einige Hinweise zu einem Buch, das gewiss hilfreich ist für die aktuelle Auseinandersetzung mit dem Materialismus, der sich heute gern als Weltanschauung der Zukunft präsentiert, sich dabei aber seiner Schwächen nicht bewusst ist. M. zufolge hat der Materialismus heute keine klare Kontur mehr, denn seit 100 Jahren war er erzwungen, seine Prämissen ständig zu erweitern, was soweit geht, dass manche Materialisten mittlerweile Dogmen wie das Prinzip der kausalen Geschlossenheit, das Supervenienzprinzip oder sogar den Monismus überhaupt aufgeben.

In einem eigenen Kapitel geht M. auf die „Selbstaufhebung des Materialismus“ (236) ein. Schwächen zeigen sich auch in dessen Auseinandersetzung mit dem Christentum. M. kritisiert vor allem, dass der materialistisch geprägte Neue Atheismus sich ausschließlich auf den religiösen Fundamentalismus beschränkt. Faktisch ignorieren deren Vertreter ihm zufolge „Jahrzehnte intensiver science-and-religion-Debatte, die auf hohem Niveau geführt wird“ ebenso wie sie auch „die heutige Diskussion um die klassischen Gottesbeweise souverän ignorieren“ (296). Kurzschlussig ist nach M. auch, wenn die Materialisten

den Christen zum Vorwurf machen, sie hätten bei ihrem Rekurs auf Gott als Urgrund keine Antwort auf die Frage nach der Ursache dieses Urgrunds. M. merkt zu diesem vielfach geäußerten Einwand an: „Sagt ein Christ, dass Gott es ist, der allen Phänomenen zugrunde liegt, dann hat die Frage nach der Ursache von Gott keinen Sinn mehr. Sonst wäre er nicht das allem Zugrundeliegende. Dass dies kein dogmatisch-willkürlicher Abbruch des *regressus in infinitum* ist, sieht man darin, dass jeder, der die Frage nach dem Zugrundeliegenden stellt, die Frage nach dessen Ursache ablehnen muss, folglich auch der Materialist“ (288). Wenn der Materialist nämlich behauptet, dass es nicht Gott ist, sondern die Materie, dann kann er „die Frage, was denn die Ursache dieser allem zugrundeliegenden Materie sei, nicht mehr zulassen“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

GABRIEL, MARKUS, *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein-Verlag 2013. 271 S., ISBN 978-3-550-08010-4.

Die Intention von Gabriel (= G.) ist nicht nur der Entwurf „einer neuen, realistischen Ontologie“ (24), sondern er möchte in seiner Publikation auch zwei Fragen klären, die sich vermutlich „jeder schon häufig [...] gestellt“ (9) hat. Die erste Frage lautet: „Worin befinden wir uns“ (25)? Die zweite Frage hingegen will wissen: „Was soll das Ganze eigentlich“ (ebd.)? Auf die aristotelische Substanzontologie und die thomanische Seinsmetaphysik geht G. nicht ein; wohl aber nimmt er kritisch Bezug auf den Substanzmonismus Spinozas, dessen Konzeption der einzigen Substanz er verwirft. Dem cartesischen Substanzdualismus bescheinigt Verf. zwar Wahrheitsfähigkeit, hält es aber nicht für begründbar, warum es nur die beiden von Descartes namhaft gemachten Substanzen geben sollte. Positiv bewertet er schließlich das pluralistische Ontologiekonzept der leibnizischen Monadenlehre. Zur ontologischen Leitgröße avanciert bei ihm der Begriff der Existenz, den er mit Blick auf seine lateinischen Wurzeln wie folgt erklärt: „Was existiert, sticht hervor, es hebt sich von anderen Gegenständen durch seine Eigenschaften ab“ (74). Aus diesem Existenzbegriff ergibt sich, dass es einen Supergegenstand nicht geben kann. Ein Supergegenstand hätte nämlich alle anderen Gegenstände in sich und könnte deshalb „nicht aus ihnen herausragen oder unter ihnen hervorstechen“ (ebd.).

Kritisch distanziert sich G. von dem gegenwärtigen Monismus, der das Universum für den einzigen Gegenstandsbereich hält, den es gibt. Zu diesem selbstverständlichen „Glaubensartikel“ (140) in den Reihen der Anhänger eines materialistischen Neotheismus merkt Verf. an, faktisch werde hier die Wirklichkeit überhaupt „mit einem gigantischen raumzeitlichen Behälter“ gleichgesetzt (ebd.), „in dem Elementarteilchen nach Naturgesetzen verschoben werden und sich gegenseitig beeinflussen“ (ebd.). Das Leben des Menschen sei in diesem Fall nichts anderes als ein „bloßer Effekt geistloser Teilchen“ (34) und damit sinnlos. Das Universum sei aber keine „selbstverständliche und alternativlose Ortsangabe“ und „kein unumstößlicher Name für das Ganze, in dem wir uns befinden, sondern Resultat einer komplexen gedanklichen Operation“ (40). Grundsätzlich sei der Mensch im Recht, wenn er wissen wolle, „was das Ganze eigentlich soll“ (124). Diesen „metaphysischen Trieb“ (ebd.) dürfe man nicht unterschätzen, denn er mache den Menschen aus. Bei unseren Überlegungen über die Stellung des Menschen im Kosmos könnten wir „nicht einfach unsere Erfahrung überspringen und so tun, als ob es eine riesengroße Welt gäbe, in der unsere Erfahrung eigentlich keinen Platz hat“ (125). Denn so groß das Universum auch ist: Es sei lediglich „ein Ausschnitt des Ganzen“ (40) bzw. „eine ontologische Provinz des Ganzen“ (41).

Ein entscheidendes Problem des Materialismus sieht Gabriel vor allem darin, dass dieser selbst nicht materiell ist. Denn hierbei handelt es sich ja zweifellos um eine Theorie, die davon ausgeht, dass alles ohne Ausnahme nur aus materiellen Gegenständen besteht. Folglich wäre „die Wahrheit der Theorie des Materialismus auch eine Konfiguration von Elementarteilchen, die sich beispielsweise in der Form neuronaler Zustände des Gehirns des Materialisten manifestiert“ (46). Dagegen lässt sich aber einwenden, dass die Wahrheit eines Gedankens keineswegs dadurch wahr ist, dass er ein Gehirnzustand ist. Sonst wäre nämlich jeder Gedanke schon dadurch wahr, dass man ihn hat. Die Wahrheit eines Gedankens, so betont G., könne jedoch nicht damit identisch sein, dass man sich in einem bestimmten Gehirnzustand befindet. Daher bleibt nach G. „völlig unklar, wie man sich