

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

überhaupt ein materialistisches Konzept von Wahrheit oder Erkenntnis vorzustellen hat“ (ebd.). Denn die Wahrheit selbst, so schreibt er, werde doch „wohl kaum ein Elementarteilchen sein oder aus Elementarteilchen bestehen“ (ebd.).

G. verwirft aber nicht nur den Materialismus. Ebenso verwirft er auch den Naturalismus, demzufolge nur das existieren kann, „was sich ontologisch auf den Bereich der Naturwissenschaften zurückführen lässt“ (135), und den Szientismus, der die Menschlichkeit als „Bereich der Illusion“ (131) abtut und die Wissenschaft zum „Maß aller Dinge“ (130) erklärt. Schließlich wendet G. sich, als Vertreter eines Neuen Realismus, der davon ausgeht, dass wir erstens Dinge und Tatsachen an sich erkennen können und zweitens solche Dinge und Tatsachen an sich nicht einem einzigen Gegenstandsbereich angehören, gegen die konstruktivistische These, „dass es überhaupt keine Fakten, keine Tatsachen an sich gibt, dass wir vielmehr alle Tatsachen nur durch unsere vielfältigen Diskurse oder wissenschaftlichen Methoden konstruieren“ (11). Sein Einwand lautet hier, dass die Tatsache, dass alles konstruiert ist, „an irgendeinem Punkt eine unkonstruierte Tatsache“ erzwingt (167). Beim Neurokonstruktivismus, demzufolge unsere gesamte vierdimensionale Umwelt lediglich eine „körperinterne Gehirnsimulation“ (60) ist, ergibt sich für ihn folgendes Problem: „Wenn alles, was wir mittels unseres Gehirns beobachten, nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat, [...] dann gilt dies auch für unser Gehirn selbst“ (ebd.). Der Neurokonstruktivismus müsste also „seinen eigenen Behauptungen gemäß konsequenterweise annehmen, dass wir überhaupt kein Gehirn haben“ (ebd.). Das aber würde bedeuten, dass die vom Neurokonstruktivismus behauptete körperinterne Simulation in Wahrheit „eine hirnlose Simulation“ wäre (ebd.). G. schließt daraus: „Wenn wir den Neurokonstruktivismus beim Wort nehmen, können wir also ganz beruhigt sein: Denn es gibt ihn gar nicht, er ist nur eine Theoriesimulation und kein wahrheitsfähiges (geschweige denn wahres!) Gebäude von Aussagen“ (60).

Seinen eigenen ontologischen Ansatz bezeichnet G. als Sinnfeldontologie. Für ihn sind die Sinnfelder „die ontologischen Grundeinheiten“ (68), m. a. W. „die Orte, an denen überhaupt etwas erscheint“ (ebd.). Existenz kann von daher verstanden werden als „der Umstand, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint“ (ebd.), und meint folglich „nicht bloß nur das allgemeine Vorkommen in der Welt, sondern das Vorkommen in einem ihrer Bereiche“ (ebd.). Die Sinnfeldontologie vertritt die These, „dass es nur dann etwas und nicht nichts gibt, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint“ (87). Der Begriff „Erscheinung“ ist nach G. neutraler als der Begriff „Vorkommnis“. Denn es lässt sich nicht leugnen, dass auch Falsches erscheint. Es wäre aber gegen den Sprachgebrauch, wenn man behaupten würde, Falsches komme in der Welt vor. Deshalb zieht G. den flexibleren Begriff „Erscheinung“ vor. Zur Differenz von Sinnfeldern und Gegenstandsbereichen merkt G. an: „Sinnfelder können zwar als Gegenstandsbereiche im Sinne abzählbarer Gegenstände oder im noch präziseren Sinne mathematisch beschreibbarer Mengen auftreten. Sie können aber ebenfalls aus schillernden Erscheinungen bestehen, was weder für Gegenstandsbereiche noch gar für Mengen gilt“ (89). Deshalb ist der Begriff „Sinnfeld“ der allgemeinere Begriff. Bezüglich der Gegenstandsbereiche gilt, dass viele Gegenstandsbereiche auch Redebereiche sind, dass einige Gegenstandsbereiche dagegen nur Redebereiche sind. Oft ist es auch notwendig, eine „ontologische Reduktion“ (53) vorzunehmen, dann nämlich, wenn man entdeckt, „dass ein scheinbarer Gegenstandsbereich lediglich ein Redebereich ist“ (ebd.). Gabriel weist schließlich auf die folgende Grenze des ontologischen Begriffs des Sinnfeldes hin: Die Ontologie, so schreibt er, zeige uns nur, dass es viele Sinnfelder geben muss und dass diese sich voneinander unterscheiden, aber welche Sinnfelder es jeweils gibt, sagt sie uns nicht. Die Auflistung konkreter Sinnfelder hingegen ist „keine Leistung der Ontologie, sondern der empirischen Wissenschaften“ (114).

Neben dem Existenzbegriff hat auch der Weltbegriff für G. eine zentrale Bedeutung. Die Welt bezeichnet er als „das Sinnfeld aller Sinnfelder“ bzw. „das Sinnfeld, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen“ (268). Verworfen wird von ihm dagegen das gängige Verständnis von Welt als metaphysischer Totalbegriff. Solche Totalbegriffe – als Beispiel hierfür nennt er auch den Begriff „Realität“ – beziehen sich seiner Meinung nach überhaupt nicht auf einen Gegenstand. Mit ihnen verhält es sich vielmehr wie mit den natürlichen Zahlen. Bekanntlich gibt es keine größte natürliche Zahl, da wir, indem wir 1 dazu addieren „immer noch eine größere Zahl hinzufügen können“ (178). Ähnlich

verhält es sich nach G. mit den metaphysischen Totalbegriffen. Immer nämlich, wenn wir annehmen, den größten vor uns zu haben, gibt es noch „ein umfassenderes Sinnfeld“ (ebd.). Im Nachvollzug dieses Gedankens machen wir G. zufolge „die Erfahrung einer radikalen, letztlich frei schwebenden Kreativität, der prinzipiell keine Grenze gesetzt ist“ (ebd.). Anthropologisch folgt daraus: „Unser Leben ist eine einzige Bewegung durch verschiedene Sinnfelder, und die Zusammenhänge stellen wir jeweils her oder finden sie vor“ (123). Faktisch bewegen wir uns „unablässig [...] durch unzählige Sinnfelder“, ohne jemals bei einem „endgültigen Sinnfeld“ anzukommen, „das alles umfasst“ (ebd.).

G. nimmt zwar keinerlei Bezug auf die klassische Theorie des Absoluten, blendet aber bei seinen Überlegungen die Religion nicht aus. Glaube an Gott beinhaltet ihm zufolge die Zuversicht, „dass es einen Sinn gibt, der sich uns zwar entzieht, uns aber gleichzeitig auch einbezieht“ (195). Wir können mithin „an einem Sinn teilhaben“, obwohl dieser „über alles hinausgeht, was wir erfassen“ (ebd.). Als „eine Form der Sinnsuche“ (203) sucht Religion, wie G. betont „Spuren von Sinn im Unendlichen“ (195). Mit Schleiermacher favorisiert er einen Religionsbegriff, der Hinduismus und Buddhismus als mit den monotheistischen Religionen in religiöser Hinsicht gleichwertig betrachtet, da es ihm generell darauf ankommt, den Sinn der Religion aus einer Haltung maximaler Offenheit heraus und im Blick auf individuelle Standpunkte, die in sich wertvoll und schützenswert sind, zu entwickeln.

Als Ergebnis seiner Überlegungen hält G. fest: 1) „Wir bahnen uns immer einen Weg durch das Unendliche. Alles, was wir erkennen, sind Ausschnitte von dem Unendlichen, das selbst weder ein Ganzes ist noch als Supergegenstand existiert“ (253). 2) Wir haben teil an einer „unendliche(n) Sinnexplosion [...] weil sich unsere Sinne virtuell bis in den letzten Winkel des Universums und auf die flüchtigsten Ereignisse im Mikrokosmos erstrecken“ (ebd.). 3) Von daher ist der Gedanke, wir seien bedeutungslose „Ameisen im Nirgendwo“ (ebd.) abzuweisen. 4) Die Tatsache, dass wir alle sterben müssen und dass es „viele Übel und absurdes, unnötiges Leiden gibt“ (ebd.), lässt sich nicht bestreiten, sollte aber ein Anlass sein, „das Menschsein neu zu bedenken und uns moralisch zu verbessern“ (255). 6) Um Klarheit über unsere ontologische Situation zu gewinnen, ist es wichtig, „die Suche nach einer alles umfassenden Grundstruktur aufzugeben und stattdessen gemeinsam zu versuchen, die vielen bestehenden Strukturen besser, vorurteilsfreier und kreativer zu verstehen, damit wir besser beurteilen können, was bestehen bleiben soll und was wir verändern müssen“ (ebd.). 7) „Wir befinden uns alle gemeinsam auf einer gigantischen Expedition – von nirgendwo hier angelangt, schreiten wir gemeinsam fort ins Unendliche“ (256).

Als Fazit bleibt: G. unternimmt in der vorliegenden Publikation den ambitionierten „Versuch, so allgemeinverständlich wie möglich eine neue Philosophie zu entwickeln“ (24). Aus der Titelformulierung geht hervor, dass es in dieser Publikation um eine Klärung des Weltbegriffs geht. Es handelt sich nach G. hierbei um eine Aufgabe, die der Metaphysik zufällt, während die Klärung des Existenzbegriffs eine Aufgabe ist, die der Ontologie obliegt. Seinen eigenen Ontologieentwurf, die Sinnfeldontologie, bezeichnet er als Antwort auf die heideggerische Frage nach dem Sinn von Sein. Es geht ihm aber nicht bloß um eine theoretische Klärung der „Bedeutung des Ausdrucks ‚Sein‘“ (254), sondern zugleich um eine Klärung der lebenspraktischen „Frage nach dem Sinn des Lebens“ (255). G.s Buch könnte als Beispiel für eine Problemverschiebung des Metaphysikdiskurses dienen, die darin besteht, dass man sich nicht auf die Klärung ontologischer Fragen beschränkt, sondern auch existenzielle Fragen einbezieht. Bei G. zeigt sich diese Problemverschiebung vor allem darin, dass er sich nicht mit einer Klärung des Welt- und Existenzbegriffs begnügt, sondern auch dem Sinnbegriff eine zentrale Rolle zuweist. Ausgangspunkt ist für ihn dabei die gegenwärtige Dominanz eines materialistischen Monismus, dem Weltanschauungscharakter zukommt. G. lässt freilich keinen Zweifel daran, dass der Materialismus, wenn man ihn als philosophische Theorie zu Ende denkt, nicht nur widersprüchlich ist, sondern auch ruinös für das menschliche Selbstverständnis. Seine Alternative zu einem in seinen Augen sinnleeren Materialismus ist eine Philosophie unendlichen Sinns. Konkret geht es ihm dabei um eine Verbindung von Sinn- und Gottdenken. Gott erscheint bei G. freilich nicht als personale Macht des Sinnes, sondern als unendlicher Sinnhorizont, in dem wir uns bewegen. Ausdrücklich hebt G. darauf ab, dass Gott eine Idee ist, und zwar die Idee einer

unbegreiflichen Unendlichkeit, in der wir dennoch nicht verloren sind. Im Ganzen dominiert bei G. eine ausgesprochen optimistische Wirklichkeitsicht. Ob das Menschenleben aber durchgängig als „gigantische Expedition“ erfahren wird, kann sicher mit Fug und Recht bezweifelt werden. Oft erfährt der Mensch im Laufe der Jahre mindestens ebenso intensiv, wenn nicht gar noch intensiver, die Mühsal des Lebens, seine Ungereimtheiten, Aporien und Dunkelheiten, und diese Erfahrungen sind oft so nachhaltig, dass sie die im menschlichen Leben tendenziell angelegte positive Sinnorientierung völlig in den Hintergrund treten lassen. Vom Unglück und absurdem Leiden des Menschen ist bei G. zwar auch die Rede, aber davon, dass Menschen auch daran zerbrechen (können), geht er nicht aus. Vielmehr können solche Widrigkeiten für ihn als Anstoß dienen zu einer denkerischen und moralischen Neuorientierung, die seiner Meinung nach jederzeit möglich ist. Denn „nichts ist nur so, wie wir es wahrnehmen, sondern unendlich viel mehr“ (253). Ein definitives existenzielles Scheitern ist bei einer solchen Sicht der Dinge ausgeschlossen. Eine realistische Sicht der „condition humaine“ wird freilich andere Akzente setzen. Sie wird sich der pascalschen Einsicht nicht verschließen, dass es notwendig ist, neben der Größe des Menschen auch das Elend des Menschen in den Blick zu nehmen und beim Namen zu nennen.

H.-L. OLLIG SJ

TETENS, HOLM, *Wissenschaftstheorie*. Eine Einführung. München: Beck 2013. 126 S., ISBN 978-3-406-65331-5.

In seiner kurzen Einführung in die Wissenschaftstheorie beantwortet Holm Tetens (= T.) die Fragen nach Natur, Leistungsfähigkeit und Grenzen der Wissenschaft, indem er „seine eigenen grundsätzlichen Antworten nach dem Wesen der Wissenschaften“ (7) vorstellt. Angesichts der begrenzten Seitenzahl, die T. zur Verfügung steht, ist dies eine gute Entscheidung; in den Fußnoten und im Anhang wird auf kontroverse Positionen und vor allem auf andere Einführungen in die Wissenschaftstheorie verwiesen. Leitfrage der vorliegenden Einführung ist, ob, und wenn ja, wie Wissenschaft die Leistungen erbringen kann, die ihr in den beiden unsere technisch-wissenschaftlich Zivilisation prägenden Postulaten vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Wirklichkeit und von der Verbesserung der Welt durch die Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse (9) zugeschrieben werden. T. geht von der Unterscheidung zwischen mythischem und wissenschaftlichem Weltbild aus. In diesem Kontext weist er u. a. auf die Fragwürdigkeit unserer *Trennung* von Wahrnehmungsprozess, Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsweise hin (12). Im Mythos werden Wahrnehmungen völlig anders interpretiert als in den Wissenschaften, und deswegen schließt eine mythische Weltansicht Wissenschaft aus, die sich mit der Entmythologisierung in der griechischen Philosophie entwickelte. Seit dieser Zeit besteht die doppelte Aufgabe der Wissenschaft darin zu „entdecken, was alles Wichtiges in der Welt der Fall ist und warum“ (17). Einen zweiten wichtigen Bruch, dieses Mal *innerhalb* der Wissenschaft, identifiziert T. im Aufkommen der experimentellen Laborwissenschaften im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Seitdem sei der Zusammenhang zwischen Phänomenerklärung und technischer Reproduktion charakteristisches Merkmal der modernen Naturwissenschaften, zu dem noch das Ideal der Voraussagbarkeit und der technischen Verwertbarkeit zur Naturbeherrschung hinzukomme (Kap. 4).

Das grundlegende Ideal der Wissenschaft analysiert T. mit Hilfe der Ideen der Wahrheit, der Begründung, der Erklärung bzw. des Verstehens, der Intersubjektivität und der Selbstreflexion, deren einzelne Erfüllung notwendige und deren gesamte Erfüllung hinreichende Bedingung dafür sind, Erkenntnisbemühungen als Wissenschaft zu bezeichnen (Kap. 3). Diese abstrakte Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs erlaube es, unterschiedliche Wissenschaften als Verwirklichungen ein und derselben Idee von Wissenschaft zu begreifen, und so einerseits der Idee einer Einheit der Wissenschaften gerecht zu werden, ohne andererseits der reduktionistischen Suche nach einer Einheitswissenschaft zu verfallen, die nicht nur der Vielfalt der Wissenschaft nicht gerecht werde, die in der Vielfalt der wissenschaftlich behandelten Wirklichkeitsausschnitte gründe, sondern auch bisher nie erfolgreich gewesen sei (Kap. 5). Ein zentraler Begriff in T.s Wissenschaftskonzeption ist jener der Struktur (Kap. 6): Wissenschaftliches Verstehen und Erklären seien gekennzeichnet durch die Suche nach „inferentiellen Zusammenhängen“ zwischen ein-