

## DER WANDEL DER WELTSICHT IM SPIEGEL DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Die kosmologischen Theorien, von denen im letzten Vortrag die Rede war, zählen wohl zum Faszinierendsten, was die Naturwissenschaften heute zu bieten haben. 1976 erschien ein Buch des Nobelpreisträgers für Physik Steven Weinberg mit dem Titel „The First Three Minutes“, in dem die ersten drei Minuten unseres Kosmos nach dem Urknall vor gut zehn Milliarden Jahren mit reichem Detail geschildert werden. Aus dem Vortrag von Herrn Keller ging nun hervor, daß man heute auch schon über die erste  $10^{-30}$ -stel Sekunde recht gut Bescheid weiß. Angesichts dieser stupenden Leistungen der Naturwissenschaften wagt ein Philosoph kaum noch, das Wort zu ergreifen, denn er weiß bekanntlich nichts und befindet sich darüber hinaus noch in der unglücklichen Lage, das auch zu wissen. Eigentlich müßte ich also bescheiden verstummen. Da diese Möglichkeit aber innerhalb einer Vortragsreihe nicht vorgesehen ist, will ich mit einer Apologie beginnen.

Thema dieser Vortragsreihe ist, wie der Mensch seine Welt sieht und erfährt. Was hat die Philosophie dazu zu sagen, und was soll die Wendung der Frage ins Historische, die sich im Titel meines Vortrags ankündigt? Denn es wird ja nicht gefragt, wie der Mensch im Verlauf seiner Geschichte die Welt erfahren hat, sondern, wie er sie erfährt, und man würde zunächst doch meinen: Wie die Welt selbst beschaffen ist, erzählen uns die Naturwissenschaftlicher, und wie sie vom Menschen wahrgenommen wird, müssen Sinnesphysiologie und vor allem Wahrnehmungspsychologie klären.

Um die Relevanz von Philosophie und Philosophiegeschichte für das Generalthema dieser Vorträge zu erläutern, muß ich etwas näher auf dessen Bedeutungsspektrum eingehen. Der Ausdruck „Sehen und Erfahren“ bezeichnet im engeren Sinne die sinnliche Erfahrung oder Wahrnehmung, im weiteren Sinn aber auch die theoretische Deutung des Erfahrenen, um die es im ersten Vortrag ging. Das Wort „Welt“ kann man ferner in der umfassenden Bedeutung von (äußerer) „Wirklichkeit“ verstehen oder in der engeren von „Natur“. Im ersteren Verständnis gehört dazu z. B. auch die soziale Welt, von der in späteren Vorträgen die Rede sein wird. Ich möchte hier das Thema aber in dem engeren Sinn nehmen, in dem es die Naturerfahrung betrifft.

Ginge es um die Deutung der Welt, so würde sich die Frage nach der Relevanz der Philosophiegeschichte nicht stellen. Da der Mensch die Welt nicht immer in gleicher Weise deutet, sondern sie zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen ganz unterschiedlich gedeutet hat, und da auch die heutigen Theorien dem Wandel unterliegen, ist die Frage nach der Deutung der Welt von vornherein eine historische. Dann ist aber nicht

nur die Geschichte der Naturwissenschaften von Interesse, sondern auch die der Philosophie, denn neben naturwissenschaftlichen, also physikalischen, astronomischen oder biologischen, Theorien gab es auch philosophische Theorien über die Welt. Das Wort „Philosophie“ wurde ja bis in die Neuzeit hinein als Inbegriff der Wissenschaften verstanden, und die Naturwissenschaften haben sich zunächst innerhalb der Naturphilosophie entfaltet und erst mit der Entwicklung eigener experimenteller Methoden verselbständigt. So beginnt etwa die Geschichte der europäischen Astronomie bei den ionischen Naturphilosophen und den Pythagoreern.

Ebensowenig wie *die* eine Deutung der Natur gibt es nun aber auch *die* allgemein menschliche Erfahrung der Welt. Der Unterschied zwischen Erfahrung und begrifflicher oder theoretischer Interpretation des Erfahrenen ist nicht scharf, sondern nur graduell. Versuche, das in der Erfahrung unmittelbar Gegebene von seiner begrifflichen Interpretation abzugrenzen, hat es schon in der Antike gegeben, sie sind aber bis heute erfolglos geblieben. So sind uns etwa nach Aristipp aus Kyrene, einem Schüler von Sokrates, in der Erfahrung nicht Dinge der Außenwelt mit ihren Eigenschaften gegeben, sondern nur Sinnesempfindungen. Beginnend mit John Locke ist dieser Phänomenalismus in der Neuzeit systematisch entwickelt worden und hat im letzten Jahrhundert auch die damals aus der Philosophie sich emanzipierende Psychologie beeinflusst. Der Gedanke war, grob gesagt, daß jede Deutung der Erfahrungen, nach der sie uns bestimmte Dinge der Außenwelt mit bestimmten Eigenschaften zeigt, hypothetisch ist, d. h. sich bei näherer Prüfung als falsch erweisen kann. Scheidet man nun alle hypothetischen Elemente aus, so bleiben letztlich allein Sinnesempfindungen als das unmittelbar Gegebene über. Ein einfaches Beispiel: Vor mir auf dem Pult sehe ich ein Stück weißes Papier. Die Aussage: „Hier liegt ein Stück weißes Papier“ beschränkt sich nun nicht darauf, den Inhalt der schlichten und direkten Beobachtung wiederzugeben. Daß dieses weiße Etwas ein Stück Papier ist, und nicht etwa eine Plastikfolie, ist eine Aussage, die nur durch weitere Beobachtungen zu verifizieren wäre, nicht aber schon durch bloßes Hinsehen gerechtfertigt ist. Es gehört also nicht zum Inhalt der fraglichen einfachen Beobachtung. Die erlaubt uns vielmehr nur zu sagen: „Hier liegt etwas Weißes, das aussieht, als ob es aus Papier wäre.“ Aber auch diese Aussage ist noch zu stark, denn wir verwenden das Wort „Weiß“ so, daß wir genau solche Dinge als weiß bezeichnen, die unter physikalisch weißem Licht (d. h. bei normaler Beleuchtung) in jedem Betrachter mit normaler visueller Organisation den Farbeindruck Weiß hervorrufen bzw. Dinge, die Licht aus dem gesamten sichtbaren Spektrum mit annähernd gleicher Intensität reflektieren. Ob aber das Licht, das jetzt auf dieses Etwas fällt, physikalisch weiß ist bzw. welche Spektralverteilung das reflektierte Licht hat, können nur komplizierte Tests klären. Das gehört also nicht zum Inhalt der schlichten Beobachtung, und ebensowenig, daß dieses Etwas in allen normalen Betrachtern den Farbeindruck Weiß hervorruft. Wir können also aufgrund der schlichten Beobachtung nur sagen: „Hier liegt etwas, das so aussieht wie ein Stück weißes Papier.“ Aber auch das ist noch zuviel, denn die Aussage

„Hier liegt etwas . . .“, d. h. „Hier liegt ein Ding . . .“ beinhaltet ja, daß tatsächlich ein Ding vorhanden ist, daß auch andere es sehen können, daß ich beim Hingreifen gewisse Tasteindrücke haben werde usw. Unsere Beobachtung allein rechtfertigt also nur den Satz: „Es erscheint mir, als ob hier ein Stück weißes Papier liegt.“ Nur er gibt nach phänomenalistischer Überzeugung den tatsächlichen Inhalt der Beobachtung wieder oder ein Satz wie: „Ich habe gewisse Sinnesempfindungen (in unserem Fall Farbeempfindungen), die sich in meinem Sehfeld in bestimmter Weise verteilen.“

Offenbar sind aber nun solche Sinnesempfindungen nicht in der Erfahrung gegeben, sondern sie sind Produkte einer Abstraktion aus der Erfahrung. Im normalen Sinn des Wortes sehen wir ein Stück Papier, einen Menschen, einen Stuhl, wir sehen Dinge mit Eigenschaften, und haben nicht nur einzelne Empfindungen, und die Kritik am Phänomenalismus hat gezeigt, daß man auf der Grundlage von Sinnesempfindungen allein die gegenständliche Welt nicht mehr rekonstruieren kann.<sup>1</sup> Es gibt also nicht das in der Wahrnehmung unmittelbar Gegebene, das von aller Deutung noch frei wäre: Mit jeder Erfahrung verbindet sich immer schon eine gewisse Deutung des Erfahrenen, die freilich in der Regel keine bewußte Interpretationsleistung ist.<sup>2</sup>

Diese philosophischen Überlegungen werden gestützt durch Ergebnisse der Gestaltpsychologie, der Entwicklungspsychologie und Anthropologie über die Kulturabhängigkeit menschlicher Erfahrung.<sup>3</sup> Von sprachwissenschaftlicher Seite hat Wilhelm von Humboldt den Gedanken Kants von der Abhängigkeit der Erfahrung von der Organisation des menschlichen Anschauungsvermögens und Verstandes auf die Sprache übertragen und die *linguistische Relativitätsthese* formuliert, nach der die Art und Weise, wie Menschen die Welt erfahren, von ihrer Sprache abhängt und den in sie eingehenden Deutungen. Auch in der Ästhetik ist die Abhängigkeit der Erfahrung von Interpretationsleistungen betont worden, die uns in der Regel gar nicht bewußt werden.<sup>4</sup>

Die erste Antwort auf die Frage, wie der Mensch die Welt erfährt, lautet also: Er kann sie in sehr verschiedener Weise erfahren und hat sie in der Geschichte verschieden gesehen. Erfahrung hängt nicht nur von der objektiven Beschaffenheit der Welt und der allen Menschen gemeinsamen physiologischen Wahrnehmungsorganisation ab, sondern auch von interkulturell variierenden Deutungsformen. Der Mensch ist, wie Arnold Gehlen sagt, von Natur ein Kulturwesen, und das gilt auch bezüglich seiner Erfahrung. Im übrigen wird natürlich die Weltsicht eines Menschen auch von persönlichkeitspezifischen Parametern beeinflusst, z. B. von seinen speziellen Annahmen über die Wirklichkeit oder seiner individuellen Weltanschauung, die er durchaus nicht mit all seinen Zeitgenossen zu teilen braucht. *Die Weltsicht einer Epoche* ist also nur die typische Erfahrungsform der Menschen in ihr, nicht aber eine im strengen Sinn allgemein verbreitete.

Lassen sich nun Erfahrung und Interpretation des Erfahrenen nicht scharf trennen, so kann die Geschichte der Philosophie, die zunächst et-

was über die verschiedenen Deutungen der Welt sagt, auch für die Frage relevant werden, wie die Welt erfahren wurde. Dabei ist natürlich zu beachten, daß nicht jede theoretische Deutung die Erfahrung prägt. Die Atomtheorie z. B. hat unsere Erfahrung nicht verändert: Wir sehen nach wie vor substantielle, feste, undurchdringliche Körper und keine Wolken oder Gitter von Atomen oder Molekülen; Atome sind eben nichts Sichtbares. Ebenso wenig hat das heliozentrische System unsere normale Sichtweise der relativen Bewegung von Erde und Sonne modifiziert: Wir sehen immer noch die Sonne morgens im Osten über dem Horizont emporsteigen. Zwar wissen wir, daß nicht die Sonne sich bewegt, sondern die Erde, aber dieses Wissen (diese Interpretation der planetarischen Bewegungen) beeinflußt unser Erleben kaum. Damit eine Theorie unsere Erfahrung verändern kann, muß sie nicht nur ins allgemeine Bewußtsein dringen, sondern sie muß auch ins Anschauliche umgesetzt werden. Für die Geschichte menschlicher Erfahrung sind natürlich nicht nur Deutungen von Interesse, die Erfahrungsformen geprägt haben, sondern auch solche, die umgekehrt aus Erfahrungsformen hervorgegangen sind, sie voraussetzen oder ausdeuten, die also nicht Ursachen, sondern Indizien für Erfahrungsformen sind. Beide Fälle lassen sich meist nicht streng trennen. Wir wollen daher beidesmal kurz und neutral von *erfahrungsrelevanten* Theorien reden. Die Frage ist also, ob sich erfahrungsrelevante philosophische Konzeptionen aufweisen lassen. Die Geschichte der bildenden Kunst, speziell der Malerei und Plastik, wäre sicher insofern eine bessere Basis für die Analyse des Wandels der Sichtweisen, als ihren Werken – wenn wir einmal von symbolischen und allegorischen Elementen absehen – keine theoretisch-begrifflichen Deutungen der Welt zugrunde liegen, die ja immer die Leistung einzelner Persönlichkeiten oder kleinerer Gruppen sind, sondern allgemeine und unreflektierte Formen der Anschauung. Alois Riegl und Heinrich Wölfflin haben zuerst versucht, den Wandel der Stilentwicklung als Symptom für die Veränderung solcher Anschauungsformen zu deuten. Daher ist zu bedauern, daß in dieser Vortragsreihe kein Kunsthistoriker zu Wort kommt. Entsprechendes gilt für die Sprachwissenschaften: Sprachen sind, wie schon Wilhelm von Humboldt gesehen hat, nicht nur Bezeichnungssysteme, sondern Ausdrucksformen von Weltanschauungen. Er sagt: „Durch die gegenseitige Abhängigkeit des Gedankens und des Wortes voneinander leuchtet es klar ein, daß die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.“<sup>5</sup> Man kann also aus ihnen, aus ihrer Grammatik wie ihrem Vokabular, Aufschlüsse über die ihnen zugrunde liegenden Anschauungsweisen erhalten.

Gesteht man nun zu, daß von einer allgemein menschlichen Weise der Erfahrung nicht oder doch nur in einem recht beschränkten Umfang die Rede sein kann, so ist die Relevanz der Geschichte für die Frage, wie wir heute die Welt sehen, ohne weiteres deutlich: Unsere Art und Weise, sie zu erfahren, stellt sich dann als ein Typ unter anderen dar, als ein Phäno-

men, das historisch bedingt und nicht einfach selbstverständlich ist. Um das Besondere unserer Weltsicht zu erkennen, gibt es aber kein besseres Mittel, als sie mit anderen zu konfrontieren, und das Spektrum der anderen Möglichkeiten eröffnet uns in erster Linie die Geschichte.

Bisher habe ich mich mit der Apologie meines Vortragstitels beschäftigt. Dabei ist aber doch auch schon die Sache selbst zur Sprache gekommen, um die es mir geht: die geistesgeschichtliche Dimension der Frage nach unserer Welterfahrung und die Wichtigkeit historischer Betrachtungen für die Erkenntnis ihrer Eigenart und Bedingtheit. Im folgenden möchte ich nun drei Merkmale unserer Weltsicht herausgreifen und historische Alternativen dazu aufweisen. Ich muß mich dabei freilich auf skizzenhafte Hinweise beschränken, die mehr Fragen aufwerfen als sie Antworten geben. So allgemeine und begrifflich schwer faßbare Phänomene wie Formen der Erfahrung gehören zu den schwierigsten Gegenständen – das zeigen auch die entsprechenden Untersuchungen in der Anthropologie, Entwicklungspsychologie, Sprachwissenschaft und Kunstgeschichte – und würden eigentlich sehr viel genauere und ausführlichere Darlegungen erfordern, als ich sie hier geben kann. Ich tröste mich damit, daß Fragen oft fruchtbarer sind als Antworten.

Beginnen wir mit einem formalen Kennzeichen unserer Erfahrung, der ontologischen Struktur, in der sich uns das Erfahrene darstellt. Wir nehmen konkrete Dinge wahr, die aus gewissen Stoffen bestehen und bestimmte Eigenschaften haben. Diese Dinge sind die Konstanten im Wechsel der Erscheinungen. Sie haben eine bestimmte Natur – es sind Menschen, Frösche, Linden oder Sterne –, die in unveränderlichen Merkmalen besteht. Andere Eigenschaften – all jene, in denen sich die verschiedenen Exemplare derselben Spezies unterscheiden – können sich hingegen ändern. Diese Ontologie ist zuerst von Aristoteles explizit formuliert worden und wir sehen sie als so selbstverständlich an, daß uns das Verständnis der Quantenmechanik erhebliche Schwierigkeiten macht, die diesen Dingbegriff in Frage stellt, da man z. B. nicht jedem Elementarteilchen zu jeder Zeit einen bestimmten Ort und eine bestimmte Geschwindigkeit zuordnen kann. Die ontologische Struktur des Erfahrenen, die wir normalerweise voraussetzen, ergibt sich nun nicht einfach aus der Natur der Welt oder, wie Kant meinte, aus der allgemeinen und notwendigen Organisation des menschlichen Verstandes, sondern sie beinhaltet eine spezielle Deutung der Erfahrungen. So gab es im mythischen Denken, aus dem die Philosophie entstanden ist und dessen Spuren sich in der ionischen Naturphilosophie noch deutlich verfolgen lassen, keine ontologische Unterscheidung zwischen Dingen, Eigenschaften, Stoffen und Kräften. Und das nicht deswegen, weil die Begriffe zum Ausdruck schon immer wahrgenommener Unterschiede noch gefehlt hätten, sondern weil die Welt anders gesehen wurde. Wenn z. B. Thales von Milet in Anlehnung an orientalische Spekulationen sagt, die *Archē*, also Ursprung und Grund alles Seienden, sei das Wasser, so meint er nicht, alles bestünde aus H<sub>2</sub>O. Wasser war für ihn kein Stoff in unserem Sinn, sondern das lebensspendende Element, eine lebendige, kreative Macht, die alle Gestalten hervor-

bringt. Für das mythische Denken – um einmal diese recht pauschale Bezeichnung zu verwenden – besteht die Welt nicht aus Dingen, sondern aus substantiell gedachten Kräften oder Mächten, die eigener Aktivität und Initiative fähig sind, und die sich in für unser Verständnis ganz verschiedenartigen Erscheinungen manifestieren. Daher macht uns heute – wie übrigens schon Aristoteles – das Verständnis der mythischen Welt-sicht wie der frühen Naturphilosophie erhebliche Schwierigkeiten; wir neigen eben dazu, unsere Ontologie als selbstverständlich vorauszusetzen.<sup>6</sup> Nun wollte ich hier nicht auf mythische Erfahrungsformen eingehen, sondern auf solche, die in philosophischen Konzeptionen ihren Ausdruck finden. Dazu kann man auf die Stoa verweisen, eine der einflußreichsten philosophischen Richtungen, die es je gab. Sie hat, in Anknüpfung an Heraklit, eine ganz andersartige ontologische Auffassung entwickelt als Aristoteles. Danach ist das gesamte Universum von einem einheitlichen Stoff erfüllt, der von einem zugleich geistig wie materiell gedachten Kraftfeld durchwirkt wird. Dinge sind lediglich lokale, mehr oder minder lang dauernde Zustände dieses Feldes, und jede Veränderung an einem Ort des Feldes wirkt auf alle anderen zurück – das ist die stoische Lehre von der kosmischen *Sympathie*, des durchgängigen Zusammenhangs aller Erscheinungen im Universum. Eigenschaften, bei Aristoteles etwa Begriffliches, werden stofflich verstanden, gemäß der stoischen Devise, daß alles Wirkliche körperlicher Natur sei.<sup>7</sup> Man kann sich das am besten am Beispiel der Farben verdeutlichen: Wir unterscheiden Farbtöne (lat. *color*) von Farbstoffen (lat. *pigmentum*). Die Stoiker haben nun Farbtöne (als Körperfarben) mit ihrer materiellen Grundlage, also mit Farbstoffen, gleichgesetzt. Der statischen Konzeption des Universums von Aristoteles, nach der die Struktur des Kosmos ewig ist, die himmlischen Sphären, ihre Bewegung und auch die biologischen Spezies, stellt die Stoa eine dynamische Konzeption gegenüber: Die Welt entsteht immer neu aus dem Feuer, der reinsten Konzentration des *Pneuma* oder der Energie, und vergeht in periodischen Weltenbränden wieder ins Feuer. Jeder Urknall ist also gewissermaßen der *big crunch* der vorhergehenden Welt, mit dem Unterschied freilich, daß man nicht eine Expansion des Kosmos nach dem Urknall annahm, sondern eine Kontraktion, mit dem Argument, daß Stoffe im gasförmigen Zustand mehr Raum einnehmen als im festen.

Nicht mehr die Dinge also und ihre Naturen sind das Primäre, der Grund aller Erscheinungen, sondern das kosmische Kraftfeld im stoffgefüllten Raum. Der (physikalische) Raum ist nicht mehr der Inbegriff räumlicher Beziehungen zwischen den Dingen, wird also nicht von ihnen her definiert, sondern er hat eine eigenständige Realität und Substantialität, er ist das Umfassende, in das die Dinge eingebettet sind.

Daß dieser stoischen Konzeption nun eine andere Art des Sehens und Erfahrens entspricht als der aristotelischen, daß sie also erfahrungsrelevant ist, ist nicht leicht nachzuweisen. Man kann aber vielleicht auf den Gegensatz der Stilformen in der Kunst der Hochrenaissance und des Barock hinweisen, die Heinrich Wölfflin in (1915) herausgearbeitet hat. Diese Stilformen werden nach ihm von verschiedenen Welt-sichten ge-

prägt, und die hat er inhaltlich durch fünf Gegensatzpaare so charakterisiert, daß eine Korrespondenz zu den Konzeptionen von Aristoteles und der Stoa sehr deutlich wird.<sup>8</sup> Auch in der griechischen Kunst lassen sich entsprechende Stilformen aufweisen – auch hier spricht man von klassischem und barockem Stil –, wenn auch nicht so klar. Denn die Unterschiede, die Wölfflin aufgezeigt hat, kommen am besten in der Malerei zum Ausdruck, uns ist aber von der großen griechischen Malerei fast nichts erhalten.

Ein zweites Charakteristikum unserer Weltsicht ist die scharfe Trennung von Physischem und Psychischem. Wir sind darin Erben der Aufklärung, an deren Beginn Descartes den Dualismus von Geistig-Seelischem und Körperlichem in extremer Zuspitzung formuliert hat. Nach ihm sind beide Sphären so radikal verschieden, daß das Problem entstand, wie sie denn überhaupt in Wechselwirkung miteinander treten können. Offenbar gibt es ja solche Wechselwirkungen: Körperliche Vorgänge können seelische Empfindungen bewirken – z. B. bei der Wahrnehmung –, und seelische Vorgänge, etwa Entschlüsse, etwas zu tun, können körperliche Vorgänge verursachen. Die Aporien dieses Leib-Seele-Problems haben zur Entwicklung monistischer Konzeptionen geführt: Zum Idealismus Berkeleys, nach dem das Körperlich-Materielle nicht wirklich existiert, sondern im Sinn des Phänomenalismus nur eine Projektion unserer Empfindungen ist, und zum Physikalismus oder Materialismus, nach dem seelische Phänomene nichts anderes sind als physikalische Erscheinungen, die im Zusammenhang mit gewissen neurophysiologischen Strukturen auftreten. Obwohl der Physikalismus heute von vielen Naturwissenschaftlern vertreten wird – wenn auch charakteristischerweise nicht von den Vertretern der naturwissenschaftlichen Grunddisziplin, der Physik (zumindest nicht von solchen, die sich der Kopenhagener Standarddeutung der Quantenmechanik anschließen) –, ist der Dualismus nach Gilbert Ryle immer noch die „offizielle Doktrin“, d. h. er bildet mehr oder minder explizit die Grundlage der normalen Auffassungen der Wirklichkeit.

Der Dualismus entstand, als der Mensch – etwa seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. – Eigenart und Eigenständigkeit seiner Innenwelt entdeckte und sich zu einem gegenüber der Gesellschaft wie der Natur relativ autonomen Subjekt emanzipierte. Seelische Phänomene kannten natürlich auch frühere Zeiten, aber noch bei Homer gibt es weder Wörter für Seele und Körper in unserem Sinn – *Psychē* war der Lebensodem oder die Totenseele, das Schattenbild des Menschen, das bei seinem Tode den Körper verläßt, *Sōma* der Leichnam – noch wurden psychische Vorgänge, Gedanken und Entschlüsse als etwas angesehen, das in der eigenen Verfügung des einzelnen steht. Der Mensch erschien als ein heteronomes, auch in seinem Innersten unter dem Einfluß kosmischer und göttlicher Mächte stehendes Wesen.<sup>9</sup> Die Trennung von Innen- und Außenwelt war also nicht schon immer selbstverständlich, sondern hat sich erst langsam herausgebildet. Mit ihr vollzog sich aber auch die Verlagerung alles Psychischen in das Innere des einzelnen Subjekts. Die panpsychistische Sicht der Welt des mythischen Denkens verblaßte, die göttlichen Mächte verflüch-

tigten sich ins Jenseits, und erst damit entstand so etwas wie ein Naturbegriff in unserem heutigen Sinn. Die Welt wurde gewissermaßen enteelt. Da Seele aber immer auch als Lebenskraft begriffen wurde, entstand dann im Materialismus das Bild der toten Natur, in der die Dinge nur Objekte äußerer Kräfte sind und sich durch Druck und Stoß bewegen. Erst jetzt wurde auch die Konzeption einer durch kausale Gesetze beherrschten Natur entwickelt. Die Ursache ist ja immer etwas, das der Wirkung vorhergeht und ihr äußerlich ist, während man die Seele als etwas verstand, das sich selbst bewegt.

Mit diesem Wandel der Vorstellungen verband sich auch ein Wechsel der Naturerfahrung, der Übergang von einem Naturerleben, wie es in mannigfachen Modifikationen in der Dichtung noch bis zur Romantik fortgelebt hat – man denke etwa an Goethes Fragment „Die Natur“ von 1782 mit seiner panpsychistischen Sicht –, zu einer Naturbeobachtung, deren Idealfall das Experiment ist, in dem man die Wirkungen der in der Versuchsanordnung hergestellten Anfangsbedingungen ermittelt und von dem Goethe meinte, die Natur verstumme auf der Folter, d. h. unter den von uns diktierten Versuchsbedingungen könne sich das eigene Wesen der Phänomene nicht zeigen.

Mit der Internalisierung des Psychischen verband sich auch eine Subjektivierung der Werte, die für die heutige Auffassung von Welt und Natur typisch ist. Das gilt schon für die antike Aufklärung, in der z. B. Protagoras betonte, daß Dinge, Zustände oder Ereignisse nicht an sich, sondern nur für den jeweiligen Betrachter gut oder schlecht sind, je nachdem sie für die Verfolgung seiner Interessen und Ziele nützlich oder hinderlich sind. In der griechischen Philosophie blieb diese subjektivistische Wertlehre freilich eher eine Unterströmung: Die gesamte bedeutende Ethik von Platon über Aristoteles und die Stoa bis hin zum Neuplatonismus ist in dem Sinn objektiv, daß es für sie eine von subjektiven Präferenzen unabhängige Wertordnung gibt. Die Welt selbst, der Kosmos, ist eine schöne und wertvolle Ordnung. Sie ist sinnvoll eingerichtet und in ihr ist alles Geschehen auf Wertverwirklichung gerichtet. Im Neuplatonismus strebt die Welt danach, ihrem geistigen Ur- und Idealbild, dem Kosmos der Ideen möglichst ähnlich zu werden und diese Tendenz ist das, was die Welt bewegt. Nach stoischer Vorstellung durchdringt der Weltgeist als Pneuma das ganze Universum und gibt ihm Gestalt, Sinn und Bedeutung. Was der Mensch tun und unterlassen soll, ergibt sich in all diesen Konzeptionen aus seiner spezifischen Natur als geistigem Wesen und seinem Ort im Kosmos. Die ethischen Maximen fordern von ihm nichts anderes, als seinen wahren Interessen als Mensch zu folgen, seine natürliche Bestimmung zu erfüllen. Es besteht so auch noch kein grundsätzlicher Konflikt zwischen Wollen und Sollen, zwischen Interesse und Moral, wie er dann für die christliche Ethik typisch ist, die von einer tiefen Korruption der natürlichen menschlichen Neigungen ausgeht, und für die das Gute immer das ist, was wir tun sollen, aber von uns aus nicht tun wollen. Dieselbe Konzeption begegnet uns in säkularisierter Form bei Kant, bei dem der

Mensch des Fleisches zum empirischen Subjekt mit egoistischen Neigungen wird und der Mensch der Gnade zum reinen Vernunftwesen.

Am Beginn der neuzeitlichen Aufklärung hat Thomas Hobbes erneut die These vom subjektiven Charakter aller Werte vertreten, und seit dieser Zeit ist diese Konzeption, trotz verschiedener Gegenbewegungen, die herrschende geblieben, die „offizielle Doktrin“. Die Natur an sich ist danach wertneutral, und das heißt auch: Sie wird zum Objekt, über das wir beliebig verfügen können, zum Material für unsere Zwecke. Sie ist weder Werk Gottes noch eine in sich wertvolle Ordnung, die unseren Zielen Grenzen setzen würde. Das Streben nach Emanzipation des individuellen Willens aus den Bindungen an natürliche oder religiöse Ordnungen war sicher ein erheblich virulenteres Motiv für die neuzeitliche Ablehnung der aristotelischen, speziell der teleologischen Vorstellungen, welche die scholastische Philosophie beherrschten, als theoretische Argumente. Die Forderung, von einer teleologischen Betrachtung der Welt zu einer kausalen überzugehen, wird bei den Vätern der „Neuen Wissenschaft“, bei Francis Bacon und Thomas Hobbes, explizit damit begründet, daß die Aufgabe der Wissenschaft primär eine praktische sei: Sie solle Erkenntnisse liefern, die uns befähigen, die Natur zu beherrschen und damit ein besseres Leben zu führen. Kausale Gesetze sind nicht deshalb teleologischen oder finalen vorzuziehen, weil sie adäquater wären, sondern weil sie uns sagen, wie wir durch Beeinflussung der Anfangsbedingungen die gewünschten Resultate erzielen können.

Die Kritik an der aristotelisch geprägten Philosophie der Scholastik richtete sich gegen die Annahme von Essenzen, von unveränderlichen Naturen der Dinge als Erklärungsgrund der Erscheinungen. Die Frage nach der Natur oder dem Wesen der Dinge, die Frage: „Was ist dies?“ wurde abgelöst von der Frage: „Wie verhält sich dies unter dem Einfluß bestimmter Kräfte?“ – eine Wendung, die der modernen Naturwissenschaft den Weg gewiesen hat. Auch das Wesen des Menschen wurde nun fragwürdig und an seine Stelle trat ein mehr oder minder unbeschränkter Horizont von Möglichkeiten: Der Mensch erschien als das, was er aus sich macht, gewissermaßen als säkularisierte *causa sui ipsius*. An die Stelle des ethischen Ideals eines wesensgemäßen Lebens, einer Erfüllung der menschlichen Bestimmung, trat das Ideal der Realisierung von subjektiven Interessen, das Glücksideal eines ungehinderten Fortschreitens zu immer neuen Zielen. Dafür hat Hobbes die klassische Formulierung gefunden: „Bonorum autem maximum est, ad fines semper ulteriores minime impedita progressio“. Glücklich ist nur, wer immer neue Wünsche, Interessen und Ziele hat und die Welt als offenen Horizont für ihre ungehinderte Verfolgung erlebt. Da Glück im Erreichen dessen besteht, was man anstrebt, jedes Streben aber mit seiner Befriedigung erlischt, wäre man ohne immer neue Wünsche nicht glücklich, sondern würde in einem emotionalen Vakuum leben, meint Hobbes; man wäre praktisch tot, denn Leben heißt Streben. Das ist das neue Glücksideal rastloser Betätigung, das letztlich ziellos ist, denn das, wonach man strebt, wird schon in dem Moment uninteressant, indem man es erreicht. Pascal hat dieses Ideal in den

*Pensées* treffend als Folge des Egoismus analysiert. Zur Illustration braucht man nur auf die heutige Werbung zu sehen, die uns mit unerschöpflicher Phantasie immer neue Konsum-„Güter“ als Ziele der Suche nach Glück offeriert.

Zusammenfassend kann man sagen: In den großen Programmen am Beginn der Aufklärung, die bis heute ihre Wirkung nicht verloren haben, wurde systematisch alles eliminiert, was als Grundlage objektiver Werte hätte dienen, was menschlichen Handlungen Orientierung, Ziel und Grenzen hätte geben können. Was blieb, waren die faktischen individuellen Interessen, die nur subjektive Werte des Angenehmen und Nützlichen definieren konnten. Der Grundforderung der Ethik, Rücksicht auf die Interessen anderer zu nehmen, versuchte man dadurch Rechnung zu tragen, daß man auf die Abhängigkeit des einzelnen bei der Verwirklichung seiner Ziele von der Zusammenarbeit mit anderen verwies. Das Modell war dabei ein rein ökonomisches: Da wir alle an Sicherheit von Besitz und an Warenaustausch interessiert sind, ist es für alle nützlich, sich auf Regelungen von Eigentumsfragen zu einigen und darauf, daß Verträge als Grundlage von Kooperationen eingehalten werden. Die Respektierung der daraus entstehenden Rechte anderer ist keine Frage der Moral, sondern der Nützlichkeit. Das Ziel war eine autonome Moral, die man darin sah, daß man nicht dem Willen fremder Instanzen folgen wollte, sondern allein dem eigenen. Selbst Kant, der sich um die Restitution einer objektiven Moral bemühte, geht von diesem Modell aus: Wir sollen im Sinn seines Kategorischen Imperativs das tun, was wir als Vernunftwesen notwendigerweise wollen müssen.

Obwohl sich so bedeutende Philosophen wie Kant und Hegel gegen den Kult privater Interessen wandten, haben sich doch die subjektivistischen Ideen von Hobbes und Hume bis heute als einflußreicher erwiesen. In der Ethik ist der Subjektivismus in seinen verschiedenen Versionen bis heute die herrschende Lehre, ungeachtet der Tatsache, daß man sich seit Hobbes vergeblich bemüht hat, nachzuweisen, daß private Interessen eine ausreichende Grundlage einer Moral sind, die der Mindestforderung genügt, sich auch am Wohl anderer zu orientieren. Auch in der zweiten philosophischen Disziplin, die sich mit Werten befaßt, in der Ästhetik, ist seit der Aufklärung der Subjektivismus dominierend: Nicht die Dinge selbst sind schön, sondern sie haben ästhetische Werte nur relativ bezüglich eines subjektiven Geschmacks. Schön ist, was gefällt. Geschmack ist das einzige Kriterium für Schönheit, und die Hauptaufgabe der Kunst ist es zu gefallen. Von Schönheit als objektivem Charakter der Dinge, als Glanz des Wahren und Guten, von dem Platon, die Neuplatoniker und die Scholastiker sprachen, ist nicht mehr die Rede. Auch im ästhetischen Horizont erscheint die Welt so als etwas, das für sich genommen wertneutral ist. Kunst hat daher nichts mehr mit Wahrheit oder mit dem Guten zu tun, in ihr geht es allein um den schönen Schein. Am schärfsten hat das – schon im Rückblick – Friedrich Nietzsche formuliert: Für ihn ist Kunst der „Kultus des Unwahren“. Sie „lügt durch schönen Schein“, aber darin besteht auch ihre Aufgabe, denn „wir haben die Kunst, damit wir nicht an

der Wahrheit zugrunde gehen“. Kunst soll eine schöne und heile Welt der Illusionen schaffen, in die man sich aus der häßlichen und bedrückenden Realität flüchten kann.<sup>10</sup>

Der gegenwärtig beinahe einzige Konkurrent der Lehre von der gefälligen Kunst ist die Theorie, nach der sie Ausdruck von Gefühl ist, „Sprache des Gefühls“ – ein stehender Topos seit der Romantik –, also nicht Ausdruck objektiver Inhalte oder Wahrheiten, sondern subjektiver Emotionen. Eine der wenigen bedeutenden Ausnahmen in dieser subjektivistischen Hauptströmung der Ästhetik ist Hegel, der sich vehement gegen Geschmacks- und Gefühlsausdruckstheorien gewandt hat, und für den Kunst sinnlicher Ausdruck des Geistigen war. Er hat allerdings, wie auch andere Idealisten, das Geistige mit dem „Absoluten“ identifiziert. Damit aber mußte es – je deutlicher es in Religion und Philosophie gefaßt wurde – dem Horizont der Kunst entschwinden. So sagt Hegel in seinen *Vorlesungen über Ästhetik* zunächst: Die „schöne Kunst [ist] erst wahrhafte Kunst und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat und nur eine Art und Weise ist, das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtsein zu bringen und auszusprechen“. Wenig später heißt es dann aber, heute sei und bleibe „die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes“, sie habe angesichts des Fortschritts der Philosophie ihre kognitive Relevanz verloren und sei nur mehr Thema historisch-wissenschaftlicher Betrachtung.<sup>11</sup>

Das Ergebnis der gewandelten Sicht der Natur zeigt sich in der modernen nach-impressionistischen Kunst, für welche die wesen- und wertlos gewordene sichtbare Natur kein Thema mehr ist: Gegenständlich und darstellend ist sie nur mehr dort, wo es um die Kritik der sichtbaren Welt geht, darum, ihre Sinnlosigkeit, Häßlichkeit oder Absurdität aufzuweisen, wie in einem Teil des Surrealismus oder im sog. Verismus. „Realistisch“ sieht die Welt danach heute nur mehr derjenige, dem sie als wert- und sinnlos erscheint. Umgekehrt: Wer Großes und Wertvolles zum Ausdruck bringen will, wie etwa die „universelle Harmonie“, von der Piet Mondrian spricht, kann das nicht mehr in gegenständlichen Formen tun. Selbst ein Maler wie Franz Marc, von dem man sagt, Thema seiner Werke sei der ursprüngliche Einklang von Seele und Natur, schreibt: „Ich empfand schon sehr früh den Menschen als häßlich; das Tier schien mir schöner, reiner. Aber auch an ihm entdeckte ich soviel Gefühlswidriges und Häßliches, daß meine Darstellungen instinktiv, aus einem inneren Zwang, immer schematischer, abstrakter wurden. Bäume, Blumen, Erde, alles zeigte mir in jedem Jahr mehr häßliche, gefühlswidrige Seiten, bis mir erst plötzlich die Häßlichkeit der Natur, ihre Unreinheit voll zu Bewußtsein kam“.<sup>12</sup>

Der ungeheure Abstand dieser Weltansicht von jener der klassischen Antike läßt sich z. B. an Werken der griechischen Plastik ermessen, wie etwa dem *Poseidon vom Kap Artemision* im Athener Nationalmuseum, die in ihrer Gestaltung des menschlichen Körpers ohne alle zusätzlichen Attribute und ohne symbolische oder allegorische Elemente Glanz und Macht des

Göttlichen zum Ausdruck bringen konnte. Für sie war das Göttliche eben nichts Jenseitiges, sondern umfaßte alle Schönheit der sichtbaren Welt. Beides sind Möglichkeiten menschlicher Erfahrung und doch kaum weniger unterschiedlich – wenn auch in anderer Weise – als die Umwelten verschiedener zoologischer Spezies.

Philosophische Theorien sind oft mehr Produkte von Zeitströmungen als Ergebnisse rationaler Prozesse. So deprimierend das vom Standpunkt der Philosophie selbst sein mag<sup>13</sup>, so erfreulich ist es für eine Betrachtung philosophischer Konzeptionen als Symptome allgemeiner geistesgeschichtlicher Phänomene. Auf dem Höhepunkt des erkenntnistheoretischen und ontologischen Idealismus zur Zeit Berkeleys waren seine Voraussetzungen, obwohl begrifflich und argumentativ gesehen überaus fragwürdig, so allgemein akzeptiert, daß die Opposition sich argumentativ nicht mehr durchsetzen konnte, ja gewissermaßen sprachlos wurde. Eine Illustration dafür ist die Reaktion von Samuel Johnson auf die Thorie von Berkeley, von der Boswell berichtet. Er schreibt: „Nachdem wir aus der Kirche kamen, unterhielten wir uns einige Zeit über Bischof Berkeleys ingeniose Sophisterei beim Beweis der Nicht-Existenz der Materie, und daß alles im Universum bloß ideell [d. h. bloße Vorstellung] sei. Ich bemerkte, daß es unmöglich sei, diese Ansicht zu widerlegen, obwohl es uns klar wäre, daß seine Doktrin falsch sei. Ich werde nie die Vehemenz vergessen, mit der Johnson antwortete: Er trat mit solcher Wucht gegen einen großen Stein, daß er zurückgeworfen wurde, und sagte: Ich widerlege sie so!“<sup>14</sup> Wirklich, meinte Johnson damit, ist das, was uns Widerstand leistet.

Der Idealismus ist historisch gesehen nicht argumentativ überwunden worden, sondern durch den Erfolg der Naturwissenschaften, denen eine realistische Konzeption der Welt zugrunde liegt. Ebenso ist es heute überaus schwierig, die Annahme zu vertreten, Dinge und Zustände hätten objektive Werte. Die gegenteiligen Argumentationsstrategien liegen fest. Sie werden oft wie Gebetsmühlen bewegt, und es besteht kaum Bereitschaft, ihre Prämissen ernsthaft zu prüfen, weil sie eben den Charakter des Selbstverständlichen angenommen haben. Wenn jemand etwas als gut oder schön erfährt, sagt man, so projiziert er nur seine eigenen Empfindungen in den Gegenstand und die werden letztlich durch seine Interessen bestimmt. Private Interessen sind im heutigen Bewußtsein etwas so Sakrosanktes, daß die Ansicht Hegels als restlos altmodisch erscheint, partikuläre Interessen seien höchst unerheblich und der Mensch werde in einem anspruchsvollen Sinn erst dann zu einem vernünftigen Wesen, wenn er sich über seine privaten Neigungen erhebe. Ich habe hier aber glücklicherweise nicht die Aufgabe, für oder gegen die sachliche Richtigkeit einer Weltsicht zu argumentieren – in den Grenzen, in denen das überhaupt möglich und sinnvoll ist –, sondern es ging mir nur um den Aufweis von Unterschieden der Erfahrungsformen. Die Relativierung unserer eigenen Weltsicht, die sich damit verbindet, mag dann Anstoß zu einem Versuch sein, über Kriterien inhaltlicher Adäquatheit und Reichweite verschiedener Erfahrungsformen nachzudenken.

Ziel meines Vortrags war es, auf die historische Dimension der Frage hinzuweisen, wie der Mensch die Welt erfährt: auf die Verwobenheit von Erfahrung und Deutung des Erfahrenen, kraft derer die Erfahrungsformen am geschichtlichen Wandel der Deutungen der Welt teilnehmen, auf Bedingtheiten und Besonderheiten unserer Erfahrungsweise, die uns normalerweise nicht bewußt werden. Mehr als einzelne skizzenhafte Hinweise dazu konnte ich Ihnen hier freilich nicht geben. Um konkreter und überzeugender zu argumentieren, müßte man schon in der Philosophiegeschichte sehr viel stärker ins Detail gehen, und die bildet neben Religions-, Kunst-, Sprach- und Wissenschaftsgeschichte selbst nur einen Teil der allgemeinen Geistesgeschichte, die für die Diskussion dieser Fragen erst den vollen Hintergrund abgeben kann.

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. dazu *Stegmüller* (1958) und *Kutschera* (1981), Kap. 4 und 5.
- <sup>2</sup> Das läßt sich z. B. an der Rubinschen Becherfigur gut illustrieren, einer Zeichnung, die man entweder als Darstellung eines weißen Pokals auf dunklem Grund sieht oder als Darstellung zweier einander zugekehrter dunkler Profile auf weißem Grund. Daß es sich bei beiden Sichtweisen um eine Interpretation handelt, wird uns erst dann bewußt, wenn wir erkennen, daß man die Figur auch in der anderen Weise lesen kann.
- <sup>3</sup> Eine gute Übersicht zum letzten Thema geben *Segall, Campbell* und *Herskovits* (1966).
- <sup>4</sup> Vgl. dazu z. B. *Arnheim* (1954) und *Gombrich* (1960).
- <sup>5</sup> *Humboldt* (1903), Bd. IV, 27.
- <sup>6</sup> Aristoteles bemängelte in *Metaphysik A,3* an der ionischen Naturphilosophie, daß sie nur materielle, d. h. stoffliche Gründe der Dinge angegeben habe, nicht jedoch Kräfte, die bewirken, daß aus den Stoffen Dinge entstehen. Diese Kritik ist nur dann berechtigt, wenn man Stoffe im aristotelischen Sinn als etwas rein Passives ansieht, dem keine eigenen Kräfte innewohnen. Das entspricht aber nicht der Konzeption der alten Naturphilosophie.
- <sup>7</sup> Das kann man nicht als eine materialistische These auffassen, denn das Pneuma, die Kraft, die das Universum gestaltet, war für die Stoiker etwas zugleich Geistiges und Stoffliches. Man spricht daher besser von einem physiko-spirituellen Monismus. – Zur stoischen Physik vgl. *Sambursky* (1959).
- <sup>8</sup> Das fundamentale Gegensatzpaar ist bei Wölfflin das zwischen linearer und malerischer Darstellungsform, wobei eine lineare Darstellung kurz gesagt in der Behandlung von Formen, Farben und Licht darauf abzielt, die Einzeldinge in ihrer Gestalt und Natur zu verdeutlichen, während bei einer malerischen Darstellungsweise der übergreifende Gesamtzusammenhang der Erscheinungen im Raum durch Licht und Farben betont wird, so daß die einzelnen Gegenstände eher als unselbständige Komponenten des Ganzen fungieren.
- <sup>9</sup> Vgl. dazu z. B. *Snell* (1975) und *Dodds* (1970).
- <sup>10</sup> Vgl. *Nietzsche*, Werke Bd. 2, 113 und Bd. 3, 832.

<sup>11</sup> *Hegel*, Werke, Bd. 13, 20 f. und 25.

<sup>12</sup> *Marc* (1920), 50.

<sup>13</sup> Es ist freilich zu beachten, daß hier nicht von philosophischen Theorien und Argumenten schlechthin die Rede ist, sondern von den zu einer Zeit akzeptierten. Akzeptanz hängt aber im Unterschied zur Richtigkeit natürlich auch immer von den jeweils vorherrschenden Ansichten und Interessen ab.

<sup>14</sup> Zitiert in *Berkeley*, *A New Theory of Vision and Other Writings*, hg. A. D. Lindsay, London 1910, IX.

### *Literatur*

*Arnheim, R.*: Art and Visual Perception, New York 1954.

*Dodds, E. R.*: Die Griechen und das Irrationale, Darmstadt 1970.

*Gombrich, E.*: Art and Illusion, New York 1960.

*Hegel, G. W. F.*: Werke in 20 Bänden (Suhrkamp), Frankfurt a. M. 1969 ff.

*Humboldt, W. v.*: Werke in 5 Bänden, hg. A. Flitner und K. Giel, Bd. III, Darmstadt <sup>3</sup>1963.

*Kutschera, F. v.*: Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin 1981.

*Marc, F.*: Briefe, Aufzeichnungen und Aphorismen, Bd. 1, Berlin 1920.

*Nietzsche, F.*: Werke, hg. K. Schlechta, 3 Bde., München <sup>6</sup>1969.

*Sambursky, S.*: Physics of the Stoics, London 1959.

*Segall, M. H., Campbell, D. T. und Herskovits, M. J.*: The Influence of Culture on Visual Perception, Indianapolis 1966.

*Snell, B.*: Die Entdeckung des Geistes, Göttingen <sup>4</sup>1975.

*Stegmüller, W.*: Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten, Archiv für Philosophie 8 (1958), 36–100.

*Wölfflin, H.*: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, <sup>1</sup>1915, <sup>14</sup>Basel 1970.