

[Erschien norwegisch in: *Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori*. Vol. III, No. 1 (1999), pp. 87-117, übersetzt von Truls Wyller].

## **Wundersame Verwandlungen**

### **Meditation in Richtung auf ein Thema von Oscar Wilde**

*Olaf L. Müller*  
(Humboldt-Universität zu Berlin, [Www.GehirnImTank.De](http://www.GehirnImTank.De))

#### GLIEDERUNG.

- I. Worum geht der Streit?
  - II. Wirkungen einer Meditationsübung
  - III. Zurück zur Philosophie
- Anmerkungen  
Literatur

ZUSAMMENFASSUNG. Um den Skeptizismus zu kritisieren, hat Hilary Putnam für sprachphilosophischen Kontextualismus plädiert und behauptet, dass bestimmte Sätze wie z.B. "Die Kutsche verwandelte sich in einen Kürbis" unverständlich seien. Dass man darauf bestehen sollte, derartige Sätze in ihrem Kontext zu betrachten, bestreite ich nicht. Und Putnam hat recht, dass es nicht ganz einfach ist, ihren Wert für die Kommunikation in konkreten Situationen sichtbar zu machen. Es genügt nicht, ihren intendierten Sinn *in abstracto* herauszuarbeiten, durch Verweis auf irgendeinen genuin philosophischen Theoriekontext. Andererseits scheinen wir solche Sätze zu verstehen; wir halten sie für falsch. Wie ist das möglich? Ich versuche zu zeigen, dass sich der Sinn solcher Sätze im Strom des Lebens bemerkbar machen kann – nämlich dann, wenn wir sie ernst nehmen. Meiner Ansicht nach eignen sie sich, um dem gelingenden Leben näher zu kommen. Wenn das richtig ist, so ergibt sich daraus auch ein neues Verständnis dessen, wozu Skeptizismus über die Gleichförmigkeit der Natur da sein könnte.

ANMERKUNG. Dies ist die ungekürzte deutsche Fassung; im Unterschied zur norwegischen Publikation enthält sie ein paar Handvoll zusätzlicher Endnoten, durch die einige Argumente vertieft, aber nicht im Kern verändert werden.

"One should always be  
a little improbable."  
Oscar Wilde  
(*Phrases and Philosophy for the Use of the Young*)<sup>1</sup>

## Wundersame Verwandlungen

### Meditation in Richtung auf ein Thema von Oscar Wilde

Zwei Wochen vor seinem Tod stellt sich Ludwig Wittgenstein folgende Frage:

Wie, wenn etwas *wirklich Unerhörtes* geschähe? wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten ([üG]:§513 – Wittgensteins Hervorhebungen).

Mit wenigen, schlichten Pinselstrichen malt Wittgenstein hier ein Bild von wilder Schönheit. Es fragt sich: *Verstehen* wir Wittgensteins Formulierungen? Können wir ihm folgen?

Damit möchte ich nicht die Frage aufwerfen, in welchem philosophischen Zusammenhang die Passage steht, was für einen Einwand sie möglicherweise erhebt und wie Wittgenstein diesem Einwand begegnet.<sup>2</sup> Vielmehr möchte ich fragen: Verstehen wir die Passage außerhalb ihres dialektischen Kontexts? Genügt es für ihr Verständnis zu wissen, dass ihr Schöpfer sie ernst gemeint hat, sie also nicht als Scherz oder Gedicht hinschrieb oder zum Zwecke der kalligraphischen Übung? Könnte man mit der Passage einen Aufsatz anfangen? Könnte sie als Einzelstück in einer Aphorismensammlung vorkommen?

Derartige Fragen werden neuerdings (im Zuge immer raffinierterer Wittgenstein-Interpretationen) in zunehmendem Masse verneint.<sup>3</sup> Ich möchte im folgenden gegen diesen Trend argumentieren und dafür plädieren, dass wir uns das von Wittgenstein ausgemalte Szenario auch außerhalb aller speziellen Kontexte klar vor Augen führen können. Genauer gesagt, werde ich behaupten, dass Wittgensteins Szenario und ähnliche Vorstellungen von wundersamen Verwandlungen im Rahmen eines Projekts von äußerster Allgemeinheit guten Sinn haben: nämlich im Rahmen des Projekts der Philosophie, eines Projekts, dessen Möglichkeit in der menschlichen Grundausstattung angelegt ist und das jedem jederzeit offensteht.

Um diese Behauptung zu begründen, werde ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich den Kern der Meinungsverschiedenheit genauer herausarbeiten und meinen Gegnern allerlei Zugeständnisse machen. Ich werde mich auf ihr Bild des Funktionierens von Sprache einlassen (so weit ich es verstehe) und für die weitere Diskussion einen vergleichsweise strikten Verständnisbegriff zugrundelegen: Verstehen ist mehr als die Kenntnis von Wörtern und Syntax.

Im zweiten Schritt werde ich dem Leser eine Meditationstechnik ans Herz legen. Ich werde empfehlen, sich Beispiele für wundersame Verwandlungen (wie sie etwa in der Wittgenstein-Passage beschrieben sind) möglichst lebendig und mit Verstand vor Augen zu führen. Dann werde ich den Leser an die Hand nehmen und ihm den Blick dafür zu schärfen suchen, wie sich sein Leben durch solch eine Meditation verbessern könnte. Wir werden Themen wie Weltuntergang, Tod und Freundschaft streifen; in Stimmungen wie Heiterkeit, Melancholie und Überraschtsein geraten; und Haltungen wie Nächstenliebe, Offenheit und Gelassenheit einüben. In diesem zweiten Teil des Gedankenganges bin ich aufs Entgegenkommen meiner Leserinnen und Leser angewiesen. *Per Argument* werde ich niemanden zwingen können, an der Reise teilzunehmen. Meine Hoffnung ist bescheidener: Ich wäre froh, wenn manche meiner Überlegungen den einen oder andern *anstoßen* würden mitzukommen.

Wenn sich die Hoffnung erfüllt, dann kann ich dies praktische Ergebnis im dritten Schritt meines Gedankenganges theoretisch ausbeuten. Wenn plausibel ist, dass die lebendige, ernsthafte Vorstellung von wundersamen Verwandlungen in das Leben des einzelnen eingreifen und es z.B. vertiefen kann, dann öffnet sich dadurch der Weg hin zu einem substantiellen Verständnis von Philosophie. Diesem Verständnis zufolge ist Philosophie der Versuch, mithilfe unvoreingenommener Gedanken das eigene Leben umzukrempeln. Im Kontext des so verstandenen philosophischen Projekts, behaupte ich, haben auch die verrücktesten philosophischen Phantasien ihren guten Sinn. Was das genau heißen soll, werde ich am Beispiel der Skepsis hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur ausbuchstabieren.

### *I. Worum geht der Streit?*

Beginnen wir die Erörterung, indem wir einem prominenten Gegner der unmittelbaren Verständlichkeit phantastischer Szenarios das Wort erteilen. In einem Aufsatz zum Problem des Skeptizismus sagt Hilary Putnam:

[...] we all "understand" the sentence "At the stroke of midnight, the coach turned into a pumpkin", in the sense of being able to enjoy *Cinderella*. But it does not follow that we should understand what was being said if – without providing any relevant context to indicate what he or she is doing – someone, obviously not engaged in telling a fairy tale, and with apparent seriousness, said "It has really happened that a coach turned into a pumpkin". [...] (And it would not be enough for the speaker to add: "I mean you to take this as a philosophical assertion".)

[...] we would be [...] confused if someone appeared to claim in all seriousness that a coach has turned into a pumpkin. Are the atoms of the coach supposed to have rearranged themselves? But the coach doesn't consist of the same

*elements* as a pumpkin. And the mass of the coach is much greater than the mass of a pumpkin. There are, of course, possible occasions of use on which we could understand the claim. (E.g., the "coach" was a "prop", made to be used in puppet-shows, and it is part of its clever construction that it can "turn into a pumpkin" – that is, a pumpkin "prop".) But just saying "I mean it really happened", or "I am speaking in the context of philosophy" does nothing to make the alleged claim "rationally meaningful". [...] The point is not that we could not find an occasion of use for the expression "some coaches really do turn into pumpkins", but rather that here and now we cannot understand *what* those words are to be taken as asserting. ([S]:246/7; Putnams Hervorhebungen).

Im Gegensatz zu Putnam wünsche ich zu behaupten, dass wir – hier und jetzt – ganz genau verstehen, was jemand meint, wenn er plötzlich allen Ernstes sagt:

(1) Die und die Kutsche verwandelte sich wirklich in einen Kürbis.

Meiner Ansicht nach werden wir dem Sprecher zuallererst mit gesundem Unglauben begegnen – und nicht etwa mit Unverständnis. Wir werden dem Sprecher nicht glauben, dass es wirklich eine Kutsche war, die sich da in einen Kürbis verwandelte; oder wir werden nicht glauben, dass es ein echter Kürbis ist, der aus der fraglichen Kutsche hervorgegangen ist. Wir werden z.B. nicht glauben, dass der Sprecher in der Kutsche hat herumfahren können, oder dass der angebliche Kürbis essbar ist, oder dass zunächst die Kutsche da war und kein Kürbis und dann plötzlich der Kürbis und keine Kutsche.

All diese Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Sprechers kämen gar nicht erst auf, wenn wir seinen Satz nicht von Anbeginn verstanden hätten. Gewiss, es mag sich herausstellen, dass wir den Sprecher missverstanden haben, weil er nämlich in Wirklichkeit doch einen Scherz machen, ein Märchen erzählen oder die deutsche Aussprache üben wollte. Ebensogut könnte es angebracht sein, die Affaire nach ein paar Sprachtests dadurch zu bereinigen, dass wir postulieren, der Sprecher verstehe unter 'Kutschen' Raupen und unter 'Kürbissen' Schmetterlinge.

Wir sind also nicht unfehlbar, wenn wir irgendwelche isolierten, deutsch klingenden Sätze merkwürdigen Gehalts interpretieren. Aber das habe ich auch nicht behauptet. Ich habe nur behauptet, dass sich uns beim unmittelbaren Hören des Satzes:

(1) Die und die Kutsche verwandelte sich wirklich in einen Kürbis,

eine ganz bestimmte Interpretation aufdrängt (die sich dann, wie gesagt, durch zusätzliche Information über den Kontext als vorschnell erweisen kann).

So weit steht Behauptung gegen Behauptung. Zur Stärkung meiner Position genügt es nicht darauf zu verweisen, dass mir in einer kleinen Blitzumfrage die Mehrheit der Nichtphilosophen recht gegeben und behauptet hat, den Satz zu verstehen.<sup>4</sup> Die Meinungsverschiedenheit zwischen Putnam und mir beruht nicht auf widersprechenden Prognosen darüber, wie die Mehrheit kompetenter Sprecher auf Sätze des Kalibers (1) reagiert.<sup>5</sup> Vielmehr geht es darum, wie wir uns zu Sätzen des Kalibers (1) stellen wollen und sollten. Daher müssen wir uns nun den ernstesten und

gewichtigen Gründen zuwenden, die Putnam in der zitierten Passage für die (aus demoskopischer Sicht) Minderheiten-Meinung vorgebracht hat.

Beginnen wir mit einem Argument, von dem ich nicht ganz sicher bin, wie ernst es von Putnam wirklich gemeint ist: Putnams Verweis auf die unterschiedliche Masse und die unterschiedliche atomare Zusammensetzung von Kutsche und Kürbis. Gewiss, der Lehrsatz von der Erhaltung der Materie verbietet die Verwandlung einer Kutsche in einen Kürbis. Und zugegebenermaßen ist dieser Lehrsatz tief im Grund all unserer Überzeugungen verankert; wir werden den Satz nicht so ohne weiteres aufzugeben bereit sein. Daher werden wir, genau wie ich sage, dem Sprecher die Behauptung (1) nicht aufs Wort glauben. Aber wieso sollte unser vergleichsweise unerschütterlicher Glaube an die Erhaltung der Materie Äußerungen wie (1) *unverständlich* machen?

Hierauf mag man erwidern, der Lehrsatz von der Erhaltung der Materie sei konstitutiv für unseren Begriff vom materiellen Gegenstand; im Rahmen unseres Begriffsschemas *könnten* wir dem Lehrsatz also gar nicht widersprechen; und da die Rede von Kutschen und Kürbissen nur innerhalb dieses Begriffsschemas Sinn habe, müsse die angebliche Verwandlung von Kutschen in Kürbisse unbegreiflich und unbeschreibbar sein.

Zwar bin ich nicht sicher, ob Putnam ein solches Argument vorbringen würde: es scheint nicht recht zu seinen anderswo geäußerten Ansichten zu passen.<sup>6</sup> Aber jedenfalls bin ich der Ansicht, dass Putnam ein solches Argument besser nicht vorbringen sollte: denn das Argument überzeugt nicht.

Erstens ist der Lehrsatz von der Erhaltung der Materie auch innerhalb unseres gegenwärtigen Begriffsschemas nicht sakrosankt; er ist sogar leider falsch. (Es wäre besser, er wäre wahr: dann gäbe es keine Atombomben). Man sollte das Argument nicht dadurch zu retten versuchen, dass man sich auf die raffinierteren Erhaltungssätze zurückzieht, die nach Einsteins bahnbrechender Formulierung der Äquivalenz von Energie und Materie übriggeblieben sind. Denn wieso sollten *diese* Sätze sakrosankt sein?<sup>7</sup>

Zweitens wäre es überzogen, von allen kompetenten Sprechern zu verlangen, dass sich ihre Rede von alltäglichen Gegenständen wie Kutschen und Kürbissen nach irgendwelchen tiefliegenden wissenschaftlichen Lehrsätzen zu richten habe. Im Lichte der linguistischen Arbeitsteilung muss ich zwar zugeben, dass wissenschaftliche Expertinnen das letzte Wort über die Referenzobjekte (Bezugsgegenstände) selbst so alltäglicher Wörter wie 'Wasser', 'Tiger' und 'Kürbis' haben. Aber hier geht es nicht um Referenz, sondern um *Verständnis*. Laut Putnam genügt zum Verständnis die Kenntnis von Stereotypen.<sup>8</sup> Und ich behaupte, dass im Stereotyp des Wortes 'Kürbis' keine wissenschaftlichen Erhaltungssätze vorkommen. Andernfalls müsste das rasante Wachstum von Kürbissen im Spätsommer weit mehr Aufmerksamkeit erregen.

Drittens schließlich widerspricht die Verwandlung der Kutsche in einen Kürbis gar nicht dem Materieerhaltungssatz (bzw. dessen Nachfolger seit Einsteins  $E = m c^2$ ). Wenn wir von Verwandlungen reden, dann müssen wir nicht alle Abfallprodukte des

fraglichen Prozesses erwähnen. Wir haben z.B. keine Einwände gegen Behauptungen wie:

- (2) Das Feuer verwandelte Troia in Schutt und Asche.

Es wäre pedantisch, auf der Unverträglichkeit dieser Behauptung mit dem Materieerhaltungssatz herumzureiten und die Geschichtsschreiberin zu der folgenden Behauptung zu zwingen:

- (3) Das Feuer verwandelte Troia in Schutt, Asche und *Rauch*.

Und also sollten wir uns auch nicht darüber beklagen, dass unser ursprünglicher Sprecher nur die Behauptung (1) vorgebracht und den bei der Verwandlung entstandenen Qualm unerwähnt gelassen hat. Nun mag man zwar zugeben, dass die Behauptung (1) durch Berücksichtigung von Qualm mit dem Erhaltungssatz der *Masse* verträglich sei, aber immer noch darauf beharren, dass der Kürbis aus *anderen Atomen* besteht, als in der Kutsche vorkommen: Durch eine chemische Reaktion kann sich die Kutsche also nicht in einen Kürbis verwandeln. Fein beobachtet; aber das ist natürlich nicht von Belang. Z.B. könnte ein gigantischer Zufall eine geeignete Zahl der Kutschen-Elektronen, -Protonen und -Neutronen kürbisartig rearrangiert und die überflüssigen Kutschenteile in Form von Qualm entweichen lassen haben.

Kurz und gut, das Arsenal der Wissenschaften sollte besser nicht gegen die Verständlichkeit von Sätzen wie (1) ins Feld geführt werden. Putnam hat aber einen viel tiefsinnigeren – philosophischen – Pfeil im Köcher. Und während ich mir nicht sicher bin, ob ich diesen philosophischen Pfeil wirklich richtig erfasst habe, hoffe ich, dass sich die Angelegenheit durch die Erörterung meiner – notgedrungen: provisorischen – Einwände aufhellen möge.

Beginnen wir mit der Beobachtung, dass sich Putnam nicht schlechthin gegen die Verständlichkeit eines Satzes wie:

- (1) Die und die Kutsche verwandelte sich wirklich in einen Kürbis,

ausspricht. Er sagt ausdrücklich, dass man sehr wohl Kontexte ersinnen kann, in denen der Satz verständlich ist.<sup>9</sup> Ob und wie ein Satz korrekterweise zu verstehen ist, hängt laut Putnam nie allein vom fraglichen Satz ab (genauer: nie von seiner syntaktischen Struktur und von den Bedeutungen seiner Teilausdrücke), sondern immer auch vom Kontext, in dem er benutzt wird. Diese These ist radikaler, als sie auf den ersten Blick klingen mag. Sie fordert uns nicht allein auf, beim Interpretieren irgendwelche indexikalischen Ausdrücke wie 'ich', 'hier' und 'heute' durch Betrachtung des Kontexts zu berücksichtigen. Die These sagt nämlich nicht, dass wir dem Kontext bloß ein paar Informationen über Urheber, Zeitpunkt und Ort einer sprachlichen Äußerung zu entnehmen brauchen, um dann den Sinn der Gesamtaussage schrittweise aus den bereits feststehenden Bedeutungen ihrer (indexikalischen und nichtindexikalischen) Teilausdrücke zusammensetzen.<sup>10</sup> Vielmehr dreht Putnams These die *Priorität* beim Interpretieren um. Erst dadurch, dass wir den ganzen Satz in seinem Kontext verstehen, bekommen die Teilausdrücke ihren Sinn. Anders gewendet: Wir legen uns die logische Form des Satzes und den

Sinn seiner Teilausdrücke so zurecht, dass der Satz im gegebenen Kontext verständlich wird.<sup>11</sup> Da der Kontext hierbei in ganz unterschiedlicher Weise relevant werden kann (weil es nicht nur auf Zeit und Ort, sondern z.B. auch auf die Zwecke des Sprechers ankommt), lässt sich die richtige Interpretation nicht durch einen Algorithmus erzeugen; vielmehr muss der Menschenverstand des Interpreten mitspielen.

Ein Beispiel von Putnam mag den Punkt verdeutlichen. Der Satz:

(4) Es ist viel Kaffee auf dem Tisch,

verlangt je nach Kontext ganz unterschiedliche Interpretationen.<sup>12</sup> Nachmittags auf einem Symposium redet der Satz vermutlich von erfreulich vielen gefüllten Kaffeetassen. (Oder von Kannen?) Im Kaffeeladen dürfte der Satz stattdessen von Kaffeepaketen handeln. Nach der Explosion der Kaffeemühle hingegen rechnen wir eher mit einer Information über Kaffeebohnen oder Kaffeepulver (je nach Zeitpunkt der Explosion).

An diesem Beispiel sieht man es deutlich: Ohne Angabe des Kontexts steht überhaupt nicht fest, was der Satz besagt. Und das liegt nicht etwa daran, dass der Satz indexikalische Ausdrücke enthielte, oder daran, dass das Wort 'Kaffee' mehrdeutig wäre. Sondern es scheint daran zu liegen, dass ganz allgemein einem Satz erst durch seinen tatsächlichen Gebrauch im gegebenen Kontext ein definiter Sinn zukommt.<sup>13</sup>

Ich kann diese sprachphilosophische These hier nicht diskutieren.<sup>14</sup> Natürlich lässt sie sich nicht durch Angabe einiger kleiner Beispiele stützen. Dafür steht zu viel auf dem Spiel: Wenn die These wahr ist, dann können wir z.B. nicht mehr gut von der *wörtlichen Bedeutung* von Sätzen reden. Denn die wörtliche Bedeutung müsste dem Satz ganz unabhängig von allen Kontexten zukommen: Und genau das verträgt sich nicht mit der sprachphilosophischen These, um die es uns hier zu tun ist.<sup>15</sup>

Statt die Glaubwürdigkeit der besagten These auszuwerten, möchte ich lieber erörtern, wie sich ihre Wahrheit auf unser Ausgangsproblem auswirken würde: auf die Verständlichkeit phantastischer Szenarios. Ich beabsichtige zu zeigen, dass man die These akzeptieren kann, ohne in der Philosophie auf die liebgewordene Gewohnheit verzichten zu müssen, sich aus heiterem Himmel irgendwelchen extremen Gedankenspielen hinzugeben.

Konzentrieren wir uns zunächst auf die bislang beliebig vage gebliebene Rede von Kontexten. Ich möchte zur Vereinfachung der Debatte ein bisschen Terminologie einführen. Die Information über einen Kontext heiße *definitiv* für einen gegebenen Satz einer Sprache, wenn sie einen kompetenten Sprecher der Sprache in die Lage versetzt, mithilfe seines Menschenverstandes den Satz so zu verstehen, wie er von einem kompetenten Sprecher der Sprache in einem Kontext gemeint ist, auf den die fragliche Information zutrifft.<sup>16</sup>

Definitiv in diesem Sinn ist beispielsweise für den Kaffee-Satz (4) die Information, dass kurz vor der Äußerung des Satzes auf dem einzigen Tisch in der Nähe des

Sprechers eine Kaffeemühle explodiert ist. Ein und dasselbe Verständnis ein und desselben Satzes kann natürlich durch ganz verschiedene definitive Kontextinformationen erzeugt werden. Soeben hatten wir eine definitive Information über die explosive Vorgeschichte der Äußerung des Satzes (4). Eine Information über die verbale Umgebung des Satzes hätte es genauso getan. Z.B. führt die folgende definitive Kontextinformation zu genau derselben Interpretation unseres Satzes:

- (5) Der Sprecher hat unmittelbar nach der Äußerung von (4) gesagt: "Aber mit dem nächsten Windhauch wird der Tisch wieder frei sein".

Die Lehre aus der Definitivität von (5) lautet: Wir können einen isoliert mehrdeutigen Satz oft schon dann richtig verstehen, wenn wir die ihn umgebenden *Sätze* kennen, also seinen *verbalen* Kontext.

Wir wollen sehen, ob wir uns diese Beobachtung für unser Ausgangsproblem zunutze machen können. Wir wollen also für einen Moment der Vermutung nachgehen, dass uns Sätze wie:

- (1) Die und die Kutsche verwandelte sich wirklich in einen Kürbis,

möglicherweise nur solange verwirrend und unverständlich vorkommen, wie ihnen das nötige verbale Umfeld fehlt. Sind solche Sätze einfach zu kurz, um für sich allein verständlich zu sein? Um diese Vermutung zu überprüfen, möchte ich hier einen längeren Auszug aus meiner Autobiographie abdrucken:

Es war ein lichter Nachmittag im Frühsommer 1996. Ich sass im Studierzimmer und versuchte, mir neue Gettier-Fälle auszudenken, als aus dem Garten ihr überraschtes Gelächter meine philosophische Ruhe störte. Dann hörte ich sie meinen Namen rufen, und während ich mich noch fragte, ob ich besser so tun sollte, als gäbe es mich nicht, stand sie schon vor mir und verlangte: "Komm mit. Die Gartenstühle verwandeln sich in Kürbisse." – "Was soll das", erwiderte ich, "erstens arbeite ich und zweitens ist das ausgeschlossen. Der Lehrsatz von der Erhaltung der Materie sagt ..." Sie war wütend: "Deine blöden Theorien werden dich eines Tages noch davon abhalten, den Weltuntergang mitzuerleben". Um keinen Krach zu riskieren, gab ich nach und folgte ihr auf die Terrasse. Fünf gigantische Kürbisse gruppierten sich um das Tischchen mit dem benutzten Teegeschirr. Sie schien enttäuscht: "Du hast es verpasst! Aber selbst schuld. Wärest du sofort mitgekommen, hättest du mit eigenen Augen gesehen. – Es war magisch!" Ich fand, sie trieb es zu weit. Die Kürbisse waren echt; ein bisschen überreif sogar. Wo hatte sie die um diese Jahreszeit aufgetrieben. Und überhaupt, wo waren die Gartenstühle versteckt? – Sie hatte andere Sorgen: "Das glauben mir meine Eltern niemals, wenn sie aus Prag zurückkommen. Meinst du, wir werden genau gleiche Stühle kaufen können? Andererseits ist es nicht wirklich unsere Schuld. Das hätte ihnen genauso passieren können. Ich war immer gegen Teakholz-Stühle ..." Noch während sie sprach, fiel die erste Tasse vom Teetisch und zerbrach. Die Tischplatte hatte sich leicht gewölbt und bog sich mehr und mehr. Das restliche Geschirr rutschte bedrohlich nah an den Abgrund, konnte aber rechtzeitig gesichert werden. Die Beine des Teetisches



waren nicht mehr auszumachen, weil die Tischkanten inzwischen den Boden berührten. Allerlei Ecken glätteten sich, das für Kürbisse so typische Streifenmuster trat immer deutlicher hervor, und schliesslich war der Kürbis perfekt. Vom Teetisch keine Spur.

Sie klatschte in die Hände und hopste vor Begeisterung herum wie ein kleines Kind. Scheppernder Lärm aus dem Haus. Wir rannten nach drinnen und fanden anstelle des Küchentisches einen Kürbis in einem Meer von Geschirrscherben. Jetzt erst erkannten wir den Ernst der Lage und retteten, was zu retten war. Im ganzen Haus räumten wir Tische und Stühle frei. Sicherheitshalber entleerten wir auch sämtliche Regale und Schränke. Dies erwies sich als übertrieben. Zwar hatten sich eine Stunde später alle Sitzmöbel und Tische in Kürbisse verwandelt. Aber Regale und Schränke waren von dieser umstürzenden Entwicklung nicht betroffen. Wir räumten sie wieder ein. Dann fegten wir die Scherben zusammen, rollten insgesamt neunundzwanzig Kürbisse nach draussen und beschlossen den Abend mit einem improvisierten Picknick auf dem Küchenfussboden: eine nette Gewohnheit, die wir wochenlang beibehielten. Am folgenden Tag begannen wir, die Kürbisse einzuwecken.

Diese (übrigens: wahrheitsgetreue) Erzählung ist ausführlich genug, um deutlich zu machen, von welcher Art Stühlen, Tischen und Kürbissen die Rede ist: nämlich nicht etwa von Requisiten-Möbeln fürs Theater, von Pseudo- oder Dosenkürbissen, sondern von richtigen Stühlen und Tischen und von ausgewachsenen Kürbisfrüchten. Trotzdem, fürchte ich, wird meine Erzählung im Leser eine gewisse Verwirrung auslösen. Zunächst klingt sie wie ein plausibles Stück Autobiographie – bis zur Metamorphose des Teetischs, durch die sich der autobiographische Anschein schlagartig auflöst. Der Leser wird sich im Stich gelassen fühlen, da er keinen Aufschluss darüber erhält, wozu der Textausschnitt gut ist. Da er ihm im übergreifenden Kontext eines philosophischen Aufsatzes begegnet, wird er vermutlich die ganze Angelegenheit als missratenen philosophischen Scherz abtun. Dadurch erledigt sich zwar die Frage nach der Verständlichkeit meiner Erzählung (sie ist eben nur ein schlechter Scherz über Kürbisse). Aber im selben Atemzug verliert meine Erzählung den Anspruch auf Wahrheit; und wir hatten wissen wollen, ob wir *ernstgemeinte* Berichte von wundersamen Verwandlungen verstehen. (Dass wir Scherze oder Märchen über wundersame Verwandlungen verstehen, war von Putnam nicht bestritten worden).

Nun habe ich die Erzählung aber als Auszug aus meiner Autobiographie angekündigt; und ich habe am Ende ausdrücklich hinzugefügt, dass die Erzählung "übrigens wahr" sei. Ändert das irgendwas an der Richtigkeit von Putnams Diagnose? Nein. Zwar ist durch diese alethische Einklammerung die Information über den Kontext verstärkt worden. Aber der Leser bekommt dadurch nur eine weitere Information über den *verbalen* Kontext der Erzählung. (Zusätzlich zum oben im Text eingerückten Bericht sind nun der letzte Satz vor dem eingerückten Text und der erste Satz nach dem eingerückten Text zum Kontext hinzuzuzählen). Wer schon die Erzählung für einen schlechten Scherz hält, wird den Zusatz, sie sei aber wahr, umso abgeschmackter finden. Und damit scheine ich in einer fatalen Lage zu stecken. Was ich auch hinzufüge, um meine Glaubwürdigkeit und Verständlichkeit unter Beweis zu stellen, wird automatisch durch die Unglaubwürdigkeit und Unverständlichkeit des angeblichen Kürbiswunders ausgelöscht. Mithilfe von

Worten allein komme ich offenbar nicht vom Fleck. Keine denkbare Information über den verbalen Kontext des Satzes:

(6) Der Teetisch verwandelte sich in einen Kürbis,

scheint das von mir gewünschte Verständnis zu erzwingen.<sup>17</sup> Nun ist Information über den verbalen Kontext nur *eine* Art von Kontextinformation. Könnten meine Leser vielleicht durch Information über den nicht-verbalen Kontext dazu gebracht werden, meine Erzählung so zu verstehen, wie ich möchte? (Nämlich als wahrheitsgetreuen Bericht einer zugegeben erstaunlichen Begebenheit).

Nehmen wir einmal an, die Leser wüssten, dass ich es ernstmeine. Diese Information ist – in einem weiten, aber meiner Ansicht nach zulässigen Sinn von "Kontext" – eine Information über den Kontext meiner Erzählung. Es ist eine Information über meine tatsächlichen, ernsthaft autobiographischen Intentionen beim Erzählen. (Und nicht etwa bloß eine Information darüber, dass ich *gesagt* habe, meine Erzählung sei ernstgemeint und wahr). Es gibt tausend plausible Wege, auf denen man zu dieser Kontextinformation gelangt sein mag. Meine Freunde könnten ihre Hand für mich ins Feuer gelegt haben; es könnte durchgesickert sein, wie empfindlich ich mich getroffen fühle, dass man mir mein Erlebnis mit den Kürbissen nicht abnimmt; alle Versuche wohlmeinender Kritiker, mich in die Psychiatrie einweisen zu lassen, könnten an meiner nachweislichen geistigen Gesundheit gescheitert sein; usw.

Was dann? Wenn feststeht, dass ich meine Erzählung ernstmeine und für wahr halte, dann werden mir die Leser zwar immer noch nicht glauben. (Abgesehen, hoffentlich, von denen, die mir nahestehen?) Aber, so behaupte ich, sie scheinen zu verstehen, wie ich den Satz:

(6) Der Teetisch verwandelte sich in einen Kürbis,

meine. Zusammen mit der ausgiebigen Information über den (oben abgedruckten) verbalen Erzählkontext des Satzes scheint also die Kontextinformation über meine ernsthaften Intentionen wirklich für den Satz (6) definit zu sein: Sie ermöglicht es einem Interpreten, den Satz so zu verstehen, wie ich ihn im Rahmen meiner Erzählung gemeint habe. Der Interpret weiß, was der Fall gewesen sein muss, damit ich mit dem Satz recht habe.

Dies Resultat könnte immer noch mit der eingangs zitierten Passage aus Putnams Aufsatz in Einklang stehen. Erstens hat Putnam nicht bestritten, dass wir uns Kontexte für Sätze wie (1) oder (6) ausmalen können, in denen wir diese Sätze verstehen. Die soeben gefundene definitive Kontextinformation könnte einen der Kontexte beschreiben, an die Putnam gedacht hat.<sup>18</sup> Und zweitens scheint das erzielte Verständnis meiner Leser kein *wirkliches* Verständnis zu sein, im emphatischen Sinn von Verständnis. Da ich den ersten Punkt aufgrund der Textevidenz nicht entscheiden kann (und besser die Reaktion des Autors abwarte), will ich mich sogleich dem zweiten Punkt zuwenden; er führt in interessante philosophische Untiefen.

Warum genügt es mir nicht, wenn sich die Leser von den ernsthaften Intentionen meiner Erzählung haben überzeugen lassen und daher in gewissem Sinne verstehen, was ich beobachtet zu haben behaupte? Ich erwähnte es schon: Selbst wenn mich die Leser in diesem Sinn verstehen, werden sie mir immer noch nicht glauben. Und solange sie nicht einmal in Betracht ziehen, mir zu glauben, werde ich mich unverstanden fühlen.

Nun wäre es sicher überzogen, den Verständnisbegriff so zu verschärfen, dass ein Interpret einen Sprecher nur dann versteht, wenn er ihm glaubt. Aber so weit möchte ich auch nicht gehen. Stattdessen möchte ich nur verlangen, dass der Interpret für *möglich* hält, was der Sprecher (wenn er ernsthafte Absichten hat) behauptet: Er muss sozusagen offen für die Behauptung des Sprechers sein.<sup>19</sup> Andernfalls versteht der Interpret den Sprecher nicht in dem Sinne von Verständnis, um den es uns von nun an zu tun sein soll.<sup>20</sup>

Und ich fürchte, es ist mir bislang nicht gelungen, in meinen Lesern diese Art von vertieftem Verständnis für die Kürbisgeschichte zu erwecken. Denn selbst wenn sie mir meine ernsthaften Absichten beim Erzählen der Geschichte abnehmen, werden sie die Erzählung noch lange nicht ernst nehmen. Sie werden mir entgegenhalten, ich sei ein unzuverlässiger Beobachter, allzu leichtgläubig – und hätte vermutlich das Mobiliar vor seiner Verwandlung nicht genau genug untersucht. Denn schließlich *müsse* sich doch hinter der ganzen Affaire irgendein genialer Zaubertrick verbergen.

Ehrlich gesagt, finde ich diese Anwürfe ein wenig dogmatisch. Gewiss, ich will nicht bestreiten, dass ich im vergangenen Sommer einem genialen Zaubertrick zum Opfer gefallen sein *könnte*. (Ebensogut *könnte* es sein, dass ich die ganze Geschichte nur geträumt oder halluziniert habe, oder dass ich unter Drogen stand). Und vielleicht ist es sogar recht wahrscheinlich, dass sich das Kürbiswunder am Ende auf die eine oder andere Weise wissenschaftlich wegerklären lässt. Aber: ist es *sicher*? Und was tun wir, wenn wir keine überzeugende Erklärung finden? Müssen wir dann sagen, dass wir das Kürbiswunder zwar nicht wissenschaftlich wegzu erklären imstande ist, dass es aber trotz allem nicht stattgefunden haben kann? Weil nämlich nicht sein kann, was nicht sein darf?

Ich meine, wir sollten an dieser Stelle ein bisschen mehr Offenheit wagen. Wir werden nicht gleich im irrationalen Chaos versinken, bloß weil wir zugeben, dass es bei aller Unwahrscheinlichkeit gut möglich ist, dass sich ein Teetisch oder ein Sessel plötzlich in einen Kürbis verwandelt.<sup>21</sup>

Bevor ich – im nächsten Abschnitt dieses Aufsatzes – Propaganda für die praktischen Vorzüge eines solchen Zugeständnisses machen werde, möchte ich kurz resümieren, worin seine theoretischen Implikationen bestehen. Wenn wir zugeben, dass wundersame Verwandlungen nicht völlig ausgeschlossen sind, dann ist die zusätzliche Bedingung erfüllt, die wir für Verständnis (im emphatischen Sinn) verlangt haben. Wer es immerhin für möglich hält, dass sich Möbel in Kürbisse verwandeln, der begegnet dem Bericht aus meiner Autobiographie mit allem Verständnis, das ich mir wünschen kann. Gewiss, er glaubt mir nicht. Aber er kommt mir so weit entgegen, dass ich mich ernstgenommen, also wirklich verstanden fühle.<sup>22</sup>

## II. Wirkungen einer Meditationsübung

Die Haltung, die ich empfehlen möchte, ist nicht völlig verrückt. Sie ist höchstens *leicht* verrückt – und zwar gemessen an den dogmatischen Denkschablonen, an die wir uns gewöhnt haben. Sagen wir also besser: sie ist ungewöhnlich. Wie ungewöhnlich ist die Haltung, für die ich plädiere? Ich habe es nicht darauf abgesehen, nur unsere *Redeweise* zu verändern, so dass wir von nun an irgendwelchen Wunderberichten nicht länger mit dem flinken Verdikt: *Unmöglich!* begegnen, sondern stattdessen zögernd sagen: *Möglich ist es wohl, aber sehr, sehr unwahrscheinlich, nicht wahr?* Wenn dies kein Lippenbekenntnis sein, sondern eine substantielle Änderung unserer Haltung ausdrücken soll, dann muss damit eine Änderung im Leben einhergehen.

Was das heißen kann, möchte ich nun konkretisieren. Vertiefen wir uns dafür in eine kleine Meditationsübung. Jeder Leser ist aufgefordert, sich ein bislang beruhigend konstantes Objekt aus der näheren Umgebung herauszugreifen: z.B. den Sessel, auf dem er sitzt. Wir wollen einmal nur so zur Probe zugeben, dass es möglich ist, dass sich dieser Sessel nach und nach in einen Kürbis verwandelt. Man stelle sich ganz genau vor, was dabei passieren müsste. Das Lederpolster wechselt allmählich seine Farbe und fühlt sich immer härter an; Rücken- und Armlehnen bilden sich zurück; die Sitzfläche senkt sich und wird unbequemer, bis der Balanceakt nicht länger gelingt und man besser vom Kürbis steigt, um nicht am Ende herunterzurutschen...

Hartgesottenen Szientisten dürfte die Meditation schwerfallen; Kinder haben es leichter. Die Übung eignet sich zur Wiederholung. Jeder von uns hat das Potential, in ihr eine gewisse Meisterschaft zu erlangen. Wer die Übung gut beherrscht, wird eine erstaunliche Beobachtung machen. Unser Blick für den Sessel hat sich verändert. Gewiss, der Sessel sieht immer noch genauso aus wie vor der Meditation. (*Falls* er sich nicht ausgerechnet jetzt in einen Kürbis verwandelt hat!) Aber er scheint nicht länger das dumpfe Objekt zu sein, das keinerlei eigene Beachtung verdient. Vielmehr schlummert in ihm ein wildes Potential, das jederzeit losbrechen kann...<sup>23</sup> Einerseits würde es uns jetzt weniger überraschen, wenn er sich wirklich vor unseren Augen in einen Kürbis verwandelte; andererseits *ist* es überraschend, dass er einstweilen stillhält. Unsere Maßstäbe fürs Überraschende haben sich gewissermaßen umgedreht: Die Normalität überrascht, und das Außergewöhnliche trifft uns nicht unvorbereitet.

Meiner Ansicht nach sollten wir beide Wirkungen der Meditationsübung willkommen heißen. Betrachten wir die beiden Wirkungen nacheinander. Dass es uns gut tut, von Zeit zu Zeit über das Normale überrascht zu sein, liegt auf der Hand. Üblicherweise (d.h. ohne unser meditatives Training) fällt uns das Normale nicht weiter auf; wir übersehen es und schenken ihm keine weitere Beachtung. Nun wird aber unser gesamtes Leben an allen Ecken und Enden durch Normalität geprägt. Wenn wir all dem keine Beachtung schenken, gerät uns das Leben selbst aus dem Blick. Wir leben neben uns her oder vor uns hin – und bemerken es gar nicht! Wenn wir uns dagegen sogar vom Normalen überraschen lassen können, wird die Welt bunter. Wir werden die kindliche Freude über den ersten Schmetterling zurückgewinnen – und allerdings das unmittelbare Entsetzen über die Grausamkeit in

der Welt (an die wir uns längst gewöhnt hatten, so als könne sie uns gleichgültig sein).

Ich möchte den Punkt, um den es mir hier geht, durch ein trauriges und durch ein lustiges Beispiel verdeutlichen. Zuerst das traurige Beispiel: Schuberts Nachbarn. Als Schubert im Stockwerk über dieser Familie einzog, freuten sich zuerst alle über die starke Musik, die neuerdings durchs Haus tönte, wenn Schubert sich seine Kompositionen am Klavier vorspielte. (Vor Erfindung von Grammophon und Radio war Musik Mangelware). Nach einer Weile ging ihnen der permanente Klavierlärm auf die Nerven. Das gab sich. Nach einer weiteren Weile nämlich haben sie Schuberts Musik *überhaupt nicht mehr wahrgenommen!*<sup>24</sup> (Was gäbe der Musikliebhaber von heute darum, direkt unter Schuberts Klavierzimmer wohnen zu dürfen. Andererseits berichten Gegenwartskomponisten von gespannten Beziehungen zu ihren Nachbarn. Liegt das etwa daran, dass deren Musik schlechter ist als Schuberts? Oder liegt es daran, dass uns das Außergewöhnliche nicht reicht und wir das Unmögliche wollen: Wenn schon Klavierlärm, dann wenigstens eigenhändig von verstorbenen Meistern?)

Das lustige Beispiel verdanken wir einem Bären von geringem Verstand, der ganz genau so lebt, wie es gut und richtig ist. Eines schönen Tages kam ihm der Verdacht, dass in seinem Honigtopf anstelle von Honig (seinem Lieblingsimbiss) ein genau gleich aussehender ekliger französischer Weichkäse stecken könnte. Dieser beunruhigende Gedanke ließ sich nur kulinarisch ausräumen: Winnie-the-Pooh aß den ganzen Honig auf, schleckte sich die Pfoten und freute sich, dass wirklich Honig in dem Topf gewesen war. Ich wette, ihm hat der Honig doppelt gut geschmeckt. Er hat sich vom Normalen überraschen lassen – genau, wie ich empfehle.

Von erwachsener Seite höre ich den erbosten Einwand, meine Empfehlung könne nicht ernstgemeint sein. Sie sei verantwortungslos und unpraktikabel; Teddybären, Kinder und Luxusphilosophen könnten es sich vielleicht erlauben, sich immer wieder vom Erwartbaren überraschen zu lassen; wer dagegen mit beiden Beinen im Leben stehe, müsse rationale Erwartungen bilden und dann entschlossen handeln. – *Aha*. Ich fürchte, dem möchte ich nicht ganz zustimmen. Zuerst zur Klarstellung eine Information über den Kontext meiner Empfehlung. Dies ist ein ernsthafter philosophischer Aufsatz, der die Frage behandelt: Worauf kommt es im Leben an? Ich scherze nicht. (Ich weiß, solche Informationen garantieren nicht, dass man mir das abnimmt. Genausowenig hilft es, wenn ich hinzufüge: *Glaubt mir*, ich meine es ernst. – *Aber ich meine es ernst.*)

Zweitens kann ich in diesem Fall meine Glaubwürdigkeit vielleicht dadurch erhöhen, dass ich meine Empfehlung ein wenig relativiere. Natürlich können wir nicht andauernd alles Erwartbare und Normale überraschend finden und mit allem Unerwartbaren rechnen. Wir können unsere Maßstäbe fürs Überraschende nicht vollständig auf den Kopf stellen. Das empfehle ich auch nicht. Ich empfehle eine tendenzielle Änderung. Meiner Ansicht rechnen wir zu sehr mit dem Normalen und zu wenig mit dem Außergewöhnlichen. Und gegen diesen unseligen Trend hilft die Meditationsübung, deren Vorzüge ich anpreise. Und wenn die erwachsenen Praktiker (Politiker und Industriekapitäne, nehme ich an) darauf beharren, dass sie sich selbst eine solche Trendverschiebung nicht erlauben können, dann – drittens –

widerspreche ich heftig. Mir scheint, es ginge in der Welt besser zu, wenn die Industriekapitäne und Politiker ihre Maßstäbe fürs Normale, für Sachzwänge und für das Machbare ab und an kopfstehen ließen. (Ich will es nicht verhehlen, mein Vorschlag ist radikal). Aber da ich hier keine politische Debatte führen kann, gebe ich – viertens – zu Protokoll, dass ich unseren Politikern und Industriekapitänen, so wie allen andern auch, empfehle, die Meditationsübung notfalls in der Freizeit durchzuführen: zum Beispiel dem Umgang mit Menschen zuliebe. (Dazu unten mehr).

Nach dieser Betrachtung des Einwandes der Erwachsenen wende ich mich nun den Vorzügen des zweiten Effekts der von mir empfohlenen Meditationsübung zu: nämlich der Stärkung unserer Bereitschaft, mit dem Außergewöhnlichen zu rechnen. Dieser Effekt geht mit dem vorher diskutierten Effekt – der Überraschung über Normalität – Hand in Hand. Im Eifer des Gefechts um den Einwand der Erwachsenen haben sich die beiden Effekte unmerklich miteinander vermengt. Doch da sie sich, wenn nicht im Leben, so doch wenigstens begrifflich unterscheiden lassen, werde ich sie von nun an wieder sauber auseinanderhalten.

Wozu soll es gut sein, sich innerlich auf das Überraschende einzustellen? Wozu, insbesondere, soll es gut sein, sich darauf einzustellen, dass sich der Sessel unter mir plötzlich in einen Kürbis verwandelt? Natürlich kommt es nicht auf den Kürbis an. Selbst wenn wir immer nur mit Kürbissen meditieren, hat die Übung einen allgemeineren Effekt. Denn nehmen wir einmal an, dass sich der Sessel dann in Wirklichkeit, statt in einen Kürbis, in ein liebliches Känguruh verwandelt: Dann wären wir infolge unseres meditativen Trainings mit Kürbissen immer noch weniger verblüfft als ohne das Training. Das Training bereitet uns ganz allgemein auf das Unerwartete vor. Wozu soll das gut sein? Zuallererst ist es deshalb von Nutzen, weil die Welt weit mehr Überraschungen bereithält, als man gemeinhin denkt. Wer nicht mit dem Überraschenden rechnet, wird viele unscheinbare Überraschungen gar nicht sehen und deshalb langweilig leben. Er wird den Umgang mit Überraschungen verlernen und dann im Strudel der großen Überraschungen leichter verloren gehen als der Vorbereitete.

Ich möchte nicht missverstanden werden. Ich empfehle hier kein Härte-Training im Umgang mit Katastrophen (wie es möglicherweise den antiken Stoikerinnen vorgeschwebt hat). Abhärtung bedeutet Erhöhung der Reizschwelle und passt nicht zu meinem Plädoyer dafür, sich schon vom Normalen überraschen zu lassen. Nicht Unempfindlichkeit gegenüber dem Außergewöhnlichen ist das Ziel, sondern Aufmerksamkeit und heitere Gelassenheit im Sonnenschein des Außergewöhnlichen.

Heitere Gelassenheit. Wir haben den Aspekt der Heiterkeit in unseren Überlegungen bislang vernachlässigt. Jetzt muss er ins Spiel. Ich möchte ihn zur Abgrenzung von Haltungen hinzuziehen, die ich genau nicht empfehle. Um den Unterschied zu sehen, wollen wir für einen kurzen Moment annehmen, es käme *nicht* auf Heiterkeit an. Dann wäre folgendes ein geeigneter Titel für unser Thema: *Der rationale Umgang mit dem Unerwarteten – Tips zur Vorbereitung*. Unter diesem Titel würden Mittel bereitgestellt, mit deren Hilfe man sich vernünftig auf plausible Überraschungen einstellt. Etwa so. Frage: Was tun wir gegen das Risiko, dass das Haus abbrennt? Antwort: Wir kaufen einen Feuerlöscher und schließen eine Hausratversicherung ab.

Meine Bemühungen in diesem Aufsatz wollen mit solch einer Versicherungsmentalität nichts zu schaffen haben. Sie ist langweilig, uninspiriert und kein Stück heiter. Sie gehört in ein anderes Projekt.

Ich möchte hier nicht auseinandersetzen, warum ich im Angesicht des Unerwarteten heitere Gelassenheit schöner finde als die beruhigte Kenntnis der Versicherungspolice. Stattdessen werde ich mich kurz damit befassen, wie diese Heiterkeit eingeübt werden kann. Sie entsteht natürlich – auch – durch Meditation über wundersame Verwandlungen. Schon die eindringliche Vorstellung der wirklichen Verwandlung meines Sessels in einen Kürbis stimmt mich heiter. Ausgerechnet ein Kürbis! Es ist kein Zufall, dass gerade Kürbisse in den extremen Szenarios der Philosophen überproportional oft vorkommen. Kürbisse sind absurd und bizarr. Sie sehen unförmig, sogar unbeholfen aus und eignen sich für Halloween. Wenn sich während der Meditation der Sessel nur, sagen wir, in einen Tisch verwandelte, dann ginge ihr eine entscheidende Komponente ab: Leichtsinn. (Natürlich *muss* es kein Kürbis sein. Es gibt viele Wege in die leichtsinnige Heiterkeit. Känguruhs und Kichererbsen tun es auch).

In dem Szenario von Wittgenstein, mit dem ich diesen Aufsatz angefangen habe, hat die Heiterkeit eine andere Tönung. Das Szenario ist zu extrem, um noch Leichtsinn zu suggerieren. (Erst recht ist es kein Szenario zugunsten irgendeiner Versicherungsmentalität; es zeigt deren Absurdität). Wittgensteins Szenario ist ein wenig unheimlich – aber von kristallklarer Ruhe und dabei immer noch auf sehr seltsame Weise heiter. (" [...] wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte"). Es ist eine Übung für Fortgeschrittene. Im Vergleich zu verdampfenden Häusern, vermenschlichten Bäumen und verbaumten Menschen sind Sessel, die sich in Kürbisse verwandeln, eine harmlose Spielerei. Wozu soll es gut sein, sich in erschreckendere und extremere Szenarios zu vertiefen?

Je drastischer die Szenarios ausfallen, die man sich beim Meditieren vor Augen führt, umso mehr weitet sich der Abstand von den üblichen Maßstäben der Normalität. Man gerät dadurch in die Nähe des Alleräußersten. Was könnte das sein? Der Weltuntergang, zum Beispiel. Und in der Tat: Wittgensteins Szenario klingt wie eine Beschreibung des Anfangs vom Ende der Welt.<sup>25</sup> Der Untergang der Welt wäre der extremste Fall für eine wundersame Verwandlung eines Dinges in etwas anderes. Beim Weltuntergang verwandelt sich Alles in Nichts. Wer sich diese Möglichkeit wirklich vor Augen führen und aushalten kann, ist auf alles vorbereitet.

Welche Schlüsse wird einer ziehen, der die Möglichkeit des Weltuntergangs geschaut hat? Von welchen Einsichten wird sein Leben geprägt sein? Ich glaube nicht, dass es auf diese Frage eine einheitliche Antwort gibt. Zwar steckt meiner Ansicht nach in jedem von uns das Potential, vor dem inneren Auge die Welt untergehen zu sehen. Aber einigen wird es leichter als anderen fallen, das Potential umzusetzen; viele werden es ganz vermeiden, bis zu diesem Punkt vorzustoßen; und manche wollen noch nicht einmal von der Möglichkeit einer solchen Meditationsübung wissen. (Sie hören immer weg, wenn das Thema zur Sprache kommt). Und so sehr sich die individuellen Wege, Umwege – und Abwege – hin zur (bzw. weg von der) Vorstellung des Weltuntergangs unterscheiden mögen, so verschieden werden die Reaktionen der Angekommenen ausfallen. (Zum Beispiel

werden Pessimisten zu anderen Einsichten gelangen als Optimisten). Fest steht vermutlich nur, dass sich das Leben der Angekommenen in jedem Fall vertiefen wird. Aber diese Behauptung ist so allgemein, dass sie fast gar nichts mehr besagt. (Woran erkennt man, dass einer tief lebt? – Daran, dass er Rilke zitiert?)

Damit sich unsere Betrachtungen nun nicht im beliebig Allgemeinen verlieren, möchte ich ein paar Einsichten andeuten, die meinem Eindruck nach im Angesicht der Möglichkeit des Weltuntergangs reifen können. Mit diesen Andeutungen beanspruche ich weder, das Wichtigste zur Sprache zu bringen, noch beanspruche ich in irgendeinem Sinne Allgemeingültigkeit – und erst recht nicht Vollständigkeit. Ich habe sozusagen nur ein paar Schnipsel aus einer Loseblatt-Sammlung zur Hand.

Ich möchte mit einer Wirkung der Meditation über den Weltuntergang anfangen, die sich aus der Extrapolation dessen ergibt, was wir anhand der Meditation über die mögliche Verwandlung von Möbeln in Kürbisse gesehen haben. Der betrachtete Sessel erschien uns nach der Meditation in neuem Licht. (Obwohl sich sein äußerer Eindruck nicht verändert hatte, schienen plötzlich wilde Kräfte in ihm zu schlummern). Wer sich nun die Möglichkeit des Weltuntergangs vor Augen geführt hat, dem könnte die ganze Welt in neuem Lichte erscheinen. Sie könnte zerbrechlicher wirken und dabei an Schönheit gewinnen: eine melancholische Schönheit. Dadurch mag sie sich dem Betrachter als Objekt der Liebe darbieten.

Auch der Blick des Meditierenden auf seinen Alltag wird sich wandeln. Wer gesehen hat, dass jeden Moment die Welt untergehen kann, wird dadurch vielleicht eine gesunde Distanz zu seinem ameisenhaften Tun gewinnen. Er könnte beispielsweise sehen, dass seinen Plänen und Projekten nicht die absolute Bedeutung zukommt, die sie ihm immer zu haben schienen. Diese Einsicht *kann* in existentielle Verzweiflung münden. Aber es ist wichtig zu sehen, dass sie genauso gut unseren Sinn dafür schärfen kann, dass wir den Verlust der absoluten Bedeutung unserer Pläne durch ihre Relativierung auf uns selbst wettmachen können. Es kommt darauf an, welchen Sinn *wir* jedem einzelnen Moment unseres Lebens verleihen. Martin Luther hat eine ähnliche Einsicht so auf den Punkt gebracht: Und wenn ich wüsste, dass morgen die Welt untergeht, so würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.

Die letzte Einsicht aus der Meditation auf die Möglichkeit des Weltuntergangs, die ich hier zur Sprache bringen möchte, erinnert uns daran, dass wir sterben müssen. Mit dem Untergang der Welt hört alles Leben auf, auch das eigene. Natürlich wissen wir sowieso, dass wir sterben müssen – während der Weltuntergang nicht wirklich garantiert ist (zumindest nicht in absehbarer Zeit). Sollten wir uns daher nicht besser ohne Umweg über den möglichen Weltuntergang auf die eigene Sterblichkeit besinnen? Die Frage ist falsch gestellt. Wieso sollte uns nur ein Weg zur Vorbereitung auf den Tod offenstehen? Nichts zwingt uns zur Wahl. Bevor ich – binnen kurzem – die Meditation auf den Tod in eigenem Licht betrachte, möchte ich die besondere Beleuchtung herausstellen, die dem Tod zukommt, wenn man sich ihn als Teil des Weltuntergangs vorstellt. Der eigene Tod ist ein einigermaßen extremes Ereignis; aber der Weltuntergang ist vieltausendfach extremer und relativiert deshalb den Tod des einzelnen. (Er relativiert alles). Nicht, dass unser Tod durch diese Betrachtung unwichtig würde. (Wieder kommt es darauf an, welchen Sinn *wir* ihm zuweisen). Aber durch den Vergleich unseres Todes mit dem Tod der ganzen Welt



können wir, vielleicht, die Sorge um die eigene Sterblichkeit in eine Sorge um die Sterblichkeit aller einmünden lassen: auch in eine Sorge um die Zerbrechlichkeit von Spinnweben, Gletschern, Saturnringen und Spiralnebeln. Wieder ändert sich dadurch der Blick auf die Welt; wieder könnte Liebe dabei entstehen – diesmal aber die Liebe von Gleich zu Gleich (mehr als die Liebe vom Subjekt zu einem Universum von Objekten).

Genug über den Weltuntergang. Unversehens hat unser Thema in leicht esoterische Gefilde geführt. Wir wollen den Rückweg behutsam angehen. Ob es sich lohnt und ob es möglich ist, wie ich behauptet habe, sich den Weltuntergang vor Augen zu führen, mag man nach allem Gesagten immer noch bezweifeln. (Ich bin nicht sicher, ob ich dem Thema auch nur halbwegs gerecht geworden bin; auch nicht, ob meine Loseblatt-Sammlung etwa mehr über mich selbst aussagt als über den Weltuntergang, also nur etwas über irgendeinen Autor). Im Vergleich dazu scheint es auf der Hand zu liegen, dass man sich die eigene Sterblichkeit tatsächlich immer wieder vor Augen führen sollte; es muss also gehen.

Die Frage ist: Wie? Abermals dürfen wir nicht mit einer einheitlichen Antwort für jedermann rechnen; schon dem einzelnen stehen viele Wege offen, die sich nicht gegenseitig ausschließen. Ein gewisser Eklektizismus scheint angebracht.<sup>26</sup> Ich werde hier nur einen einzigen Strang verfolgen; er schließt sich besonders nahtlos an unsere bisherigen Betrachtungen an. Man könnte ihn als philosophisch bezeichnen.

Ich habe vorhin im Vorübergehen behauptet: "Natürlich wissen wir sowieso, dass wir sterben müssen". In gewisser Hinsicht ist das wahr. Seit zweieinhalb Jahrtausenden sind die Philosophen nicht müde geworden, uns immer wieder daran zu erinnern (selbst im Logikunterricht!) Aber wirklich klar scheint den wenigsten von uns zu sein, dass wir sterben müssen. Wir vergessen es dauernd. Warum? Man mag vermuten, dass das daran liegt, dass wir den Tod nicht wahrhaben wollen: ein Fall von Verdrängung. Diese Antwort ist sicher in gewissem Umfang richtig. Aber statt mich hier in psychologischer Spekulation über die Tragweite und genaue Bedeutung dieser Antwort zu verlieren, möchte ich es mit einer anderen Antwort versuchen: mit einer Antwort, aus der hervorgeht, welche Art von *Fehler* wir begehen, wenn wir unsere Sterblichkeit vergessen. Der Fehler, den ich zur Diagnose vorschlage, lautet: Der Tod ist überall; er ist so normal und so gewöhnlich, dass es uns schwer fällt, ihn im Auge zu behalten.

Die Diagnose bedarf der Erläuterung. Ich habe gesagt: der Tod sei normal und gewöhnlich. – Ist er denn nicht die Ausnahme? Das kommt auf die Betonung an. Jeder stirbt in seinem ganzen Leben *nur ein Mal*. Das klingt in der Tat wie eine Ausnahme. Lesen wir den Satz aber anders: *Jeder* stirbt in seinem ganzen Leben nur einmal. Die Sterblichkeit ist ein Merkmal, das allen Menschen in genau gleichem Umfang zukommt und das alle Unterschiede zwischen ihnen einebnet. Abgesehen davon begegnet uns der Tod auf Schritt und Tritt. Fernsehen und Zeitung sind voll von Toten; erst recht ist es die Vergangenheit. Fast alle meine Vorfahren sind tot; fast alle Komponisten, fast alle Maler und Bildhauer, fast alle Philosophen sind tot. Die Toten vermehren sich wie die Kaninchen. Es ist kein Wunder, dass sie uns nicht auffallen und dass der Tod selbst uns nicht auffällt. Kein Wunder – aber ein Fehler. So gewöhnlich der Tod sein mag, er verdient unseren überraschten Blick.

Folgender Einwand liegt in der Luft: Nicht der Tod sei das gewöhnliche und Normale, sondern sein Gegenteil – das Leben. Und in der Tat, sind unsere Städte, Straßen und Sportstadien nicht übervoll von Lebenden? Vermehren sich die Lebenden nicht sogar schneller als die Toten? – Sehr wahr. Nirgends habe ich das Gegenteil behauptet. Genau wie der Tod verdient auch das Leben, wegen seiner Gewöhnlichkeit, unseren überraschten Blick.<sup>27</sup> Bleiben wir trotzdem für eine Weile beim ursprünglichen Thema.

Wie können wir uns den überraschten Blick auf den Tod angewöhnen? Die Frage sollte uns bekannt vorkommen, und eine denkbare Antwort liegt natürlich in der Meditation über wundersame Verwandlungen, die wir betrachtet haben. Wenn es uns, wie dargetan, durch sie ganz allgemein gelingt, unseren Maßstab fürs Überraschende auf den Kopf zu stellen, wenn wir also das Normale und Gewöhnliche mit überraschten Augen sehen können, dann wird uns auch der Tod überraschend vorkommen. Wir werden ihn nicht vergessen, solange die Überraschung über sein Dasein vorhält – also solange, wie die Wirkung unserer Meditationsübung vorhält.

Nun hat es vielleicht den Anschein, als hätte ich die vorhin behandelte Meditationsübung im augenblicklichen Zusammenhang gleichsam *ad hoc* aus dem Hut gezaubert: Was habe ich denn anderes getan, als *irgendeine* Meditationsmethode herzutitieren, mit deren Hilfe man üben kann, sich vom Normalen überraschen zu lassen? Um diesen Verdacht der Beliebigkeit zu zerstreuen, möchte ich nun deutlich machen, dass der Gedanke an den Tod enger mit der Meditation über wundersame Verwandlungen zusammenhängt, als bislang herausgekommen ist. Der Tod *ist* eine wundersame Verwandlung. Wenn einer stirbt, dann verwandelt sich sein belebter und beseelter Körper in einen Leichnam. Unfasslichere Verwandlungen werden uns in der Realität kaum begegnen. Sie sind ungefähr so schwer zu verstehen wie Wittgensteins Szenario oder wie die Vorstellung eines Sessels, der sich in einen Kürbis verwandelt.

Ich leugne nicht, dass es entscheidende Unterschiede zwischen der Verwandlung eines Menschen in einen Leichnam und der eines Sessels in einen Kürbis gibt. Zum Beispiel wird – auf Nachfrage – jeder zugeben, dass Verwandlungen der ersten Art wirklich vorkommen, während an Verwandlungen der zweiten Art niemand glaubt. Aber ich brauche für meinen Punkt keine perfekte Analogie. Es genügt einzusehen, dass beide Arten von Verwandlungen gleichermaßen schwer zu fassen sind und dass daher ihr Verständnis Hand in Hand geht. Wer sich vor Augen führen kann, wie sich ein Sessel in einen Kürbis verwandelt, hat dadurch auch etwas über den Tod gelernt.

Aber unterscheiden sich die beiden Verwandlungsarten nicht doch zu sehr? Wohin sollen wir denn mit der von entmöbelten Kürbissen erzeugten Heiterkeit und dem leichten Sinn, wenn es plötzlich um den Tod geht? Natürlich plädiere ich dafür, mit dem Tod ein bisschen heiterer umzugehen. Aber zu weit sollten wir es damit nicht treiben. Und Leichtsinn scheint in diesem Zusammenhang überhaupt ganz unangebracht zu sein: Dafür ist das Thema zu ernst. (Es mag zwar so etwas wie heiteren Ernst geben; aber leichtsinniger Ernst ist undenkbar). Wir werden also zu dem Schluss gedrängt, dass unsere Meditation über Kürbisse doch nicht so gut zur Einstimmung auf den Tod taugt wie zuerst gedacht. Ein genauerer Blick wird

offenbaren, woran das liegt; es wird sich jedoch herausstellen, dass wir trotz allem gar nicht so falsch lagen, als wir den Tod in die Nähe der hier betrachteten wundersamen Verwandlungen gerückt haben. Die Geschichte mit dem Kürbis ist nicht unser bestes Pferd im Stall.

Bislang war unsere Behandlung des Todes zu pauschal. Wir haben nicht berücksichtigt, um wessen Tod es geht. Um meinen eigenen Tod – oder um den Tod anderer? Das Ideal der Heiterkeit, für das ich im Umgang mit dem Tod plädiert habe, passt allenfalls auf den eigenen Tod. Wenn ein anderer stirbt, scheint Heiterkeit deplaziert. Um die meisten Todesfälle zu verstehen, brauchen wir daher ein ernsteres Meditationsthema als Sessel, die sich in Kürbisse verwandeln. Eignet sich denn die Meditation über entmöbelte Kürbisse wenigstens zur Einstimmung auf den eigenen Tod? Nein. Dafür ist diese Meditation nicht extrem genug. Im Vergleich zum eigenen Tod ist die Verwandlung eines Sessels in einen Kürbis belanglos. Denn aus meiner Sicht geht die Welt unter, wenn ich sterbe. Um mich darauf einzustimmen, brauche ich ein drastischeres Thema zum Meditieren.

Zusammengenommen suchen wir also nach einem extremeren und zugleich ernsteren Meditationsthema. Diese Beschreibung passt genau auf Wittgensteins Szenario.<sup>28</sup> Wir haben vorhin bereits festgestellt, dass sein Szenario extremer und ernster ist als die Geschichte mit den Kürbissen. Damals habe ich behauptet, man könne das Szenario als Bild des Anfangs vom Ende der Welt ansehen; und gerade eben habe ich gesagt, dass aus meiner Sicht die Welt untergeht, wenn ich sterbe. Wittgensteins Szenario könnte also in gewisser Hinsicht auf meinen Tod passen; aber da das Szenario keine besondere Perspektive auf genau mich enthält, sondern ganz unabhängig von einzelnen Individuen gemalt ist, eignet es sich auch zur Einstimmung auf den Tod anderer.

Überraschung; Befremden; Melancholie; eine sehr, sehr seltsame Art abgelöster Heiterkeit vielleicht; Ernst; und hoffentlich Gelassenheit: das sind die Haltungen, die der Tod uns abverlangt. Genau diese Haltungen übt ein, wer sich allen Ernstes fragt:

Wie, wenn etwas *wirklich Unerhörtes* geschähe? wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten ([üG]:§513).

Als Wittgenstein diese Passage niederschrieb, wusste er, dass er nicht mehr lange leben würde. Angst vor dem Tod hat er offenbar nicht gehabt; er war erleichtert gewesen, als er erfuhr, dass sich seine Krankheit dem Ende näherte. Ich glaube nicht, dass Wittgenstein bloß deshalb keine Angst vor dem Tod hatte, weil er den Gedanken ans Sterben von sich wegschob. Dass Wittgenstein, im Gegenteil, dem richtigen Umgang mit dem Tod und der angemessenen Vorbereitung auf ihn eine hohe Bedeutung zumaß, wissen wir aus seinen Aufzeichnungen vom I. Weltkrieg.<sup>29</sup> (Das Motiv taucht auch in seinen späteren Notizen wieder auf<sup>30</sup>). Es ist also nicht völlig aus der Luft gegriffen, wenn ich die Vermutung aufstelle, dass die letzten Gedanken Wittgensteins über Gewissheit ihm u.a. auch dabei geholfen haben, sich auf den Tod einzustimmen; jedenfalls dürften sie ihm nicht der Ablenkung gedient

haben. Meine Lesart der zitierten Passage hat also sogar als Wittgenstein-Interpretation eine gewisse Plausibilität auf ihrer Seite.

Natürlich, Wittgenstein hätte es nicht gemocht, durch irgendeine derartige Interpretation fixiert zu werden. Erstens misstraute er sowieso allen Interpreten seiner explizit geäußerten philosophischen Ansichten. Und zweitens gehörte für ihn der Tod sicher nicht zu den Themen, über die man das Entscheidende *sagen* kann. Es könnte zwar sein, dass Wittgenstein gemeint hat, dass man das Entscheidende über den Tod *zeigen* kann, indem man etwas anderes sagt; und vielleicht hatte die zitierte Passage für ihn eine solche Funktion.<sup>31</sup> Aber selbst wenn es sich so verhielte, müssten die Details meiner Lesart immer noch nicht als getreue Wittgenstein-Interpretation taugen. Sie wären ja umso suspekter, je expliziter ich sie herausarbeitete. (Und für mich *ist* es ein Ziel in der Philosophie, explizit zu sein).

Alle diese exegetischen Unsicherheiten gebe ich bereitwillig zu. Sie schaden meinem Hauptanliegen kein Stück. Denn mir war es nicht darum zu tun, die wahrhaften Ansichten irgendeines toten Philosophen herauszufinden. Vielmehr wollte ich Gedanken anbieten, die sich gleichsam als Resonanzboden für die von Wittgenstein angeschlagenen Saiten eignen. Ob ich dies Ziel erreicht habe, kann nur der einzelne Leser entscheiden. Im Falle des Erfolgs müssten Wittgensteins Sätze einen neuen Klang gewonnen haben: sie müssten dem Leser etwas über den Tod sagen. Da sich dies mit jedem Leser neu entscheidet, rechne ich mit Erfolgen und mit Misserfolgen gleichermaßen.<sup>32</sup>

Nicht, dass ich gehofft hätte, ein Stück philosophischer *Theorie* über den Tod zu vermitteln. Nein; es ging mir darum, eine bestimmte *Haltung* zum Tod zu verdeutlichen. Und diese Haltung besteht nicht aus Thesen – Haltungen werden gelebt. Trotzdem habe ich auch Thesen aufgestellt. Nicht in erster Linie Thesen über den Tod, sondern Thesen über Haltungen z.B. zum Tod; also auf einer höheren Ebene. Eine dieser Thesen betraf die mögliche Funktion von auf den ersten Blick schwer verständlichen Sätzen, in denen von wundersamen Verwandlungen die Rede ist. Und die These besagte, dass der ernsthafte Versuch, solche Sätze zu verstehen und sich ihren Inhalt lebendig vor Augen zu führen, eine Meditationsübung darstellt, mit deren Hilfe man sich auf den Tod einstimmen kann. Nicht nur auf den Tod: überhaupt auf alle Überraschungen. Der Tod ist nur ein – allerdings besonders wichtiges – Beispiel zugunsten der These, die weit größere Allgemeinheit beansprucht. Bevor ich mir zum Abschluss dieses Aufsatzes erlauben werde, einige weiterreichende philosophische Schlüsse aus dieser These zu ziehen, möchte ich sie sicherheitshalber durch mehr Beispiele abstützen. Den Grund für dies vorsichtige Vorgehen habe ich schon angedeutet: Es ist nicht zu erwarten, dass die hier beleuchtete Einstimmung auf den Tod jeden anspricht. Wäre der Tod nun die einzige Überraschung, auf die man sich mithilfe der Meditation über wundersame Verwandlungen einstimmen kann, dann würde dies weniger austragen als die These, auf die ich es abgesehen habe. Denn ich möchte ja darauf hinaus, dass der Gedanke an wundersame Verwandlungen im Leben von uns allen eine ganz bestimmte Rolle spielen kann. Es wäre misslich, wenn der Anwendungsbereich dieser These bloß deshalb beschränkt bleiben müsste, weil es eine allgemein verbreitete Haltung gegenüber dem Tod nicht gibt und auch nicht geben wird. Daher täte ich gut daran, mit mehr Beispielen aufzuwarten.

Zum Glück sind solche Beispiele schnell zur Hand; es sind Überraschungen, die weit weniger esoterisch anmuten als Tod, Weltuntergang, verdampfende Häuser, kopfstehendes Vieh oder Kutschen bzw. Sessel, die sich in Kürbisse verwandeln. Weniger esoterisch und doch genug zum Staunen – ich rede von Überraschungen durch Menschen. Wir bemerken solche Überraschungen seltener, als sie sich ereignen; und sie ereignen sich seltener, als sie sollten. Wie ich dartun möchte, hängen diese beiden unseligen Tendenzen zusammen. Es wird sich zeigen, dass wir diese Tendenzen mithilfe der Meditation über wundersame Verwandlungen bekämpfen können.

Malen wir uns aus, wie sich unser Blick auf Menschen ändern mag, wenn wir kurz vorher über die Verwandlung eines Sessels in einen Kürbis meditiert haben. Dass sich durch diese Meditation ganz allgemein unsere Maßstäbe fürs Überraschende umdrehen, haben wir bereits gesehen. Was bedeutet das für unseren Umgang mit Menschen? In der S-Bahn zum Beispiel. Tag um Tag dieselbe graue Masse; Gewöhnlicheres und Normaleres lässt sich nicht vorstellen. Nichts als Menschen! (Davon gibt es Milliarden). Aber im Lichte kopfstehender Maßstäbe sieht das Normale mit einem Mal weit weniger normal aus. Etwa der unscheinbare Mann mittleren Alters auf der Bank gegenüber. Er hat schlecht geschlafen. Aber er ist nicht nur müde, er sieht abgekämpft aus. Er scheint mit sich zu ringen. Führt er ein Selbstgespräch? Seine Unruhe steigt, als der Zug in den Alexanderplatz einfährt. Zusammen mit den meisten übrigen Fahrgästen macht er sich zum Aussteigen bereit. Und als gäbe er seinen eigenen Willen auf, lässt er sich von den anderen auf den Bahnsteig schwemmen. Draußen hält er zögerlich inne. "Zurückbleiben", schnarrt der Lautsprecher, und genau dadurch, scheint's, gewinnt der Mann seinen Willen zurück, ein grimmiges Lächeln zuckt um seine Mundwinkel, und er steigt in denselben Wagen wieder ein. Als der Zug weiterfährt, löst sich die Spannung auf seinem Gesicht. Er scheint mit einem Mal viel, viel Zeit zu haben. – Ich könnte ihn kennenlernen. Ich könnte ihn fragen, ob er soeben sein Leben umgekrempelt hat. Ich könnte ihm, auch, vorschlagen, mit mir den Tag im Zoo zu verbringen.

Es spielt keine Rolle, wie die Geschichte weitergegangen ist. Denn mir ist es an dieser Stelle nur darum zu tun, zu illustrieren, dass wir durch den überraschten Blick auf irgendeinen fremden Nebenmenschen Zeuge des Besonderen werden können, das jeden Menschen in jedem Moment auszeichnet. Statt eines austauschbaren Fremden sehen wir plötzlich etwas Einzigartiges: einen Menschen mit Plänen, Hoffnungen, Sorgen, Enttäuschungen, Gefühlen, Meinungen und tausend Erinnerungen einer kompletten Lebensgeschichte. Das alles war auch vorher schon da; wir haben es nur nicht bemerkt.

Die Aufmerksamkeit, die uns abging, kann eingeübt werden, und zwar auf vielerlei Weise. *Eine* Übungsmethode besteht darin, ganz grundsätzlich den Blick fürs Besondere zu schärfen. Als ich vorhin die unmittelbare Wirkung der Meditation über die Verwandlung des Sessels beschrieb, habe ich gesagt: Der Sessel scheint nicht länger das dumpfe Objekt zu sein, das keinerlei eigene Beachtung verdient. Das kann man so verstehen, als würde durch die Meditation unser Blick auf irgendeinen leblosen Gegenstand vermenschlicht.<sup>33</sup> Dieser Aspektwechsel kann sich in der Folge an jedem beliebigen Objekt entzünden; auch am Menschen.<sup>34</sup> Eine spezielle (und besonders bedeutsame) Teilwirkung der Meditationsübung besteht mithin darin, dass

sich unser Blick auf den Menschen vermenschlicht. So paradox das klingt – wir haben es nötig. Es ist eine Vorbedingung für Nächstenliebe, d.h. für Humanität.

Wenden wir uns nun den Wirkungen unserer Meditationsübung auf den Umgang mit Menschen zu, die uns nahestehen – die wir also sowieso mit menschlichem Blick ansehen. *Sowieso?* Ich möchte fragen: Gelingt uns das immer? Gewiss, wir haben unsere Verwandten, Freunde und Geliebten in der Vergangenheit des öfteren mit menschlichem Blick angesehen. Daher wissen wir eine ganze Menge über sie – über ihre Vergangenheit, um genau zu sein. Und eben da liegt die Gefahr. Es kann einem nämlich ein Mensch so vertraut geworden sein, dass man ihn überhaupt nicht mehr wahrnimmt: zumindest nicht mehr als etwas Besonderes. Daran zerbrechen Liebesbeziehungen. Wieso ausgerechnet Liebesbeziehungen. Warum nicht auch Freundschaften? Meiner Ansicht nach liegt das nicht etwa daran, dass uns Freunde nicht so vertraut würden wie Geliebte; besonders vertraute Freundschaften scheinen sogar besonders haltbar zu sein – im Gegensatz zu Liebesbeziehungen. Der entscheidende Unterschied scheint mir darin zu liegen, dass es uns in Liebesbeziehungen verzweifelt darauf ankommt, jeden Augenblick als etwas Besonderes wahrgenommen zu werden. Hier spüren wir den Mangel, der uns im Umgang mit Freunden nicht weiter auffällt. Statt unsere Ansprüche in der Liebe herunterzuschrauben (wodurch in der Tat Stabilität entstünde), sollten wir auch in der Freundschaft – von uns und vom andern – mehr verlangen. Natürlich können wir nicht umhin, uns von unseren Freunden und Geliebten ein stabiles Bild zu machen. Aber wir könnten überrascht aufmerken, wenn das Bild – genau jetzt! – noch passt. Es ist nicht einfach, das Altgewohnte immer wieder aus erstaunten Augen anzusehen. Doch im Falle von Menschen sollte es uns leichter fallen als im Fall von Möbeln. Wer sich sogar darüber wundern kann, dass sein Sessel bislang stillgehalten hat (statt sich in einen Kürbis zu verwandeln), beherrscht auch die richtige Haltung im Umgang mit Vertrauten. Er ist echter Aufmerksamkeit fähig.

Dass uns diese Aufmerksamkeit auch die Augen fürs Unerwartete öffnen wird, liegt auf der Hand. Im Umgang mit Vertrauten kommt diesem Sachverhalt eine besondere Bedeutung zu. Oft ermöglicht es meine Offenheit fürs Unerwartete dem andern allererst, sich unerwartet zu verhalten: sich zu wandeln. Wer je versucht hat, sich auch nur in Stilfragen radikal umzukrempeln (ganz zu schweigen von politischen oder Glaubensfragen), wird wissen, wovon ich spreche. Es sind meist die eigenen Freunde, die es nicht zulassen wollen, dass man sich ändert. Schüchtern aufsteigende Versuchsballons schießen sie gnadenlos vom Himmel herunter. Besser als jeder Fremde spüren und verstärken sie die Unsicherheit, die den Änderungswilligen beschleicht. Sie brauchen nicht viel zu sagen; ein vielsagender Blick, vielleicht noch eine Bemerkung voll Ironie, nicht böse gemeint, natürlich – und der andere wird folgsam in das Bild zurückfallen, das sich seine Freunde von ihm gemacht haben. Er wird sich fragen: Wenn sogar wohlmeinende Freunde mit dem Kopf schütteln, was werden dann erst die Leute sagen, die nicht einmal Vorschusslorbeeren für mich übrig haben?

Die Wahrheit ist: Der Fremde interessiert sich viel weniger dafür als meine Freunde, ob ich mich verändere. Das liegt natürlich daran, dass er sich insgesamt weniger für mich interessiert. Erstens hat er sich kein allzu detailliertes Bild von mir gemacht, das von meinen anvisierten Änderungen also auch nicht über den Haufen geworfen

werden kann. Und zweitens bedrohen die Änderungen nicht den *status quo* seiner Beziehung zu mir. Freunde hätten dagegen etwas zu verlieren, wenn ich mich veränderte. Erstens müssten sie ihr Bild von mir aktualisieren (das kostete Aufmerksamkeit, also Mühe); zweitens müssten sie sich selber ändern, und zwar umso gravierender, je enger sie mit mir verbunden sind, d.h. je größeren Anteil ihr Leben an mir nimmt; und drittens gäbe es keine Garantie, dass unsere Freundschaft die Änderungen überstehen wird. Es ist also gut nachzuvollziehen, warum sich Freunde instinktiv dagegen wehren, wenn wir uns ändern wollen. Sie tun das nicht aus Bosheit. Aber obwohl sie uns ganz bestimmt nicht mit Absicht festnageln wollen, hemmen sie uns allzu oft in der Entwicklung unserer Potentiale.

Natürlich möchte ich hier, wenn ich die Möglichkeit von Änderungen anpreise, nicht gegen enge Freundschaften plädieren, bloß weil diese den Wandel erschwerten. Ich möchte für eine Haltung gegenüber Freunden plädieren, die den Wandel nicht erstickt, sondern erleichtert. In der Vision von Freundschaft, die ich im Auge habe, wird der Wandel des anderen nicht als Bedrohung aufgefasst, sondern als Chance. Dieser Sicht zufolge stecken im anderen (genau wie in einem selber) Potentiale, die man zusammen erkunden kann. Zugegeben, bei deren Erkundung könnten tiefliegende (und vorher unbemerkte) Divergenzen zwischen den Freunden zutage treten; und dadurch könnte am Ende in der Tat die Freundschaft aufs Spiel gesetzt werden. Aber dies Risiko sollte uns nicht schrecken. Versicherungsmentalität ist auch im Bereich menschlicher Beziehungen kein guter Ratgeber. Man kann sie sich abgewöhnen – u.a. durch Freude an der Vorstellung wundersamer Verwandlungen. Wer die Offenheit aufbringen kann, es in Gedanken zuzulassen, dass sich der altvertraute Sessel unter ihm plötzlich in einen Kürbis verwandelt, der wird auch den möglichen Verwandlungen altvertrauter Freunde mit Offenheit begegnen. So, wie er in dem Sessel ein erstaunliches Potential schlummern sieht, das er – zumindest in Gedanken – zum Leben erweckt, so sieht er auch in seinen Freunden erstaunliche Potentiale schlummern. Aber anders als im Fall des Sessels kann er diese Potentiale sogar in Wirklichkeit – nicht nur in Gedanken – zum Leben erwecken. Er kann bei ihrer Geburt behilflich sein, indem er ihre ersten schüchternen Anzeichen ermuntert. Und dazu muss er sie allererst wahrnehmen, statt sie instinktiv abzuwehren. Wie gesagt, die Änderung auf Seiten des Freundes wird auch ihm selbst Änderungen abverlangen. Aber dagegen sollte man sich nicht wehren. Denn auch in einem selber schlummern ungeahnte Potentiale, die es zu erwecken gilt.

Die Verwandlung des Meditierenden selber ist der letzte Effekt der Meditation über wundersame Verwandlungen, der hier zur Sprache kommen soll. Dieser Effekt stand natürlich schon die ganze Zeit während unserer Diskussion mit auf der Bühne, wenn auch nicht im Scheinwerferlicht. Wir haben uns die ganze Zeit angesehen, wie sich die Haltung des Meditierenden ändern kann. Wir haben gesehen, wie sich sein Blick auf leblose Dinge wie Sessel ändern kann; wie seine Maßstäbe fürs Überraschende kopfstehen lernen können; wie er Heiterkeit und Gelassenheit gewinnen kann; wie seine Haltung gegenüber der ganzen Welt und dem Weltuntergang an Tiefe gewinnen kann; wie er sich auf den Tod einstimmen kann; wie er Fremde mit menschlicherem Blick ansehen kann und Freunde mit Offenheit für Veränderungen. Diese Liste ist bereits beeindruckend genug. Aber sie schöpft die möglichen Wirkungen der von mir angepriesenen Meditation über wundersame Verwandlungen nicht aus. Denn die Meditation hat einen übergeordneten Effekt von viel größerer

Tragweite: Sie stimuliert ganz allgemein die Weiterentwicklung des Meditierenden. Sie öffnet ihm die Augen für die Verwandlungspotentiale, die in ihm selbst stecken. Das ist eine weitere Folge kopfstehender Maßstäbe für das Überraschende: In ihrem Lichte sollte es der Meditierende überraschend finden, wenn er sich *nicht* ändert. Er sollte seine lieb gewonnenen Gewohnheiten überrascht zur Kenntnis nehmen und in heiterer Gelassenheit Neues ausprobieren. Kurz, er sollte dem Ratschlag von Oscar Wilde folgen, der diesem Aufsatz als Motto vorangestellt ist: Er sollte stets ein bisschen unwahrscheinlich sein.

Unwahrscheinlichsein umfasst unwahrscheinliches Denken und unwahrscheinliches Handeln. Die Meditation über wundersame Verwandlungen trainiert uns zuallererst im unwahrscheinlichen Denken; aber wahrhaft unwahrscheinliche Gedanken zeigen sich in unwahrscheinlichen Handlungen. Die Meditation über wundersame Verwandlungen ist ein Sprengmittel gegen eingefahrene Geleise in Denken und Tun.

### *III. Zurück zur Philosophie*

Was hat das alles mit Philosophie zu schaffen? Philosophie ist ein Protest gegen eingefahrene Geleise in Denken und Tun. Die Meditation über wundersame Verwandlungen gehört somit ins Arsenal der Philosophie; kein Zufall, dass sie von ihr erfunden worden ist. Ich möchte zum Abschluss dieses Aufsatzes einige metaphilosophische Betrachtungen anstellen, aus denen hervorgeht, wie und warum wir Philosophen uns dagegen wehren sollten, wenn plötzlich im Gefolge Wittgensteins die Verständlichkeit unseres Projekts in Zweifel gezogen wird. Meiner Ansicht nach können wir uns mit gesundem Selbstbewusstsein gegen derartige Anwürfe zur Wehr setzen. Sie beruhen auf einem beschränkten Begriff von Philosophie, auf den wir uns nicht einlassen sollten. Ein vollblütiges Philosophie-Verständnis zeigt, behaupte ich, dass Philosophie eng mit dem Leben des Philosophierenden in Verbindung gebracht und daher nicht mit gutem Recht als lebensfremd verächtlich gemacht werden kann. Ich möchte dies anhand des philosophischen Themas illustrieren, das den abstrakten Hintergrund der gesamten Überlegungen dieses Aufsatzes bildet: Skeptizismus hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur.

Natürlich steht und fällt die Philosophie nicht ausgerechnet mit der Verständlichkeit dieses Themas. Trotzdem scheint mir das Thema für eine exemplarische Auseinandersetzung gut geeignet zu sein. Jede andere der bekannten Formen des Skeptizismus wäre genauso infrage gekommen. (Dann hätte ich allerdings andere Meditationsübungen vorschlagen müssen). So weit ich sehe, haben die Gegner der traditionellen Philosophie den Zweifel an der Gleichförmigkeit der Natur weniger intensiv behandelt als etwa den Zweifel an der Außenwelt, an der Vergangenheit oder am Fremdpsychischen. Aber das ist offenbar nur ein philosophiegeschichtlicher Zufall. Denn ihre Argumente lassen sich kanonisch auf das Problem der Gleichförmigkeit der Natur übertragen.<sup>35</sup> Ich werde also zunächst die Übertragung durchführen und dann dem Ergebnis des Transfers widersprechen. (Ich werde mich allerdings nur für die *Verständlichkeit* der Skepsis hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur aussprechen; ob die skeptische Doktrin zutrifft, werde ich offenlassen).



Die Skeptikerin hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur<sup>36</sup> möchte uns davon überzeugen, dass wir keinerlei Grund haben anzunehmen, dass die Natur auch in Zukunft nach den Regeln spielen wird, die sie in der Vergangenheit eingehalten hat. Nun werden auch die Gegner der Skeptikerin nicht bestreiten, dass im Naturgeschehen manchmal ganz merkwürdige Sprünge vorkommen könnten (zum Beispiel im Juli ein Schneesturm in L.A.). Wenn die These der Skeptikerin wirklich Grund zum Streit bieten soll, so muss sie radikaler gefasst werden. Die Skeptikerin wird also behaupten müssen, dass wir nicht sicher sein können, ob nicht vielleicht im nächsten Moment das totale Chaos losbricht. Ihre Gegner werden fragen, was das genau heißen soll. Dies zwingt die Skeptikerin, ihre Sorge zu konkretisieren. Sie weist auf den Teetisch vor unseren Augen und sagt:

- (7) Wir können nicht wissen, ob sich dieser Teetisch nicht plötzlich in einen Kürbis verwandelt.

Die Funktion dieses Beispiels liegt auf der Hand. Bislang schien es uns, wir könnten uns auf die Stabilität des Teetischs vor unseren Augen blind verlassen: ein optimaler Fall von Wissen um Stabilität, wie es scheint; wenn es der Skeptikerin gelingt, plausibel zu machen, dass wir nicht einmal in diesem optimalen Fall Wissen beanspruchen dürfen, dann sind überhaupt all unsere Wissensansprüche hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur null und nichtig.

Um nun ihre Behauptung (7) zu begründen, wird uns die Skeptikerin in altbekannter Weise daran erinnern, dass all unsere bisherigen Beobachtungen über die Stabilität von Teetischen nur etwas über die Vergangenheit besagten und aus sich selbst heraus keine Schlüsse über die Zukunft zuließen. Selbst wenn uns dies Argument (einschließlich aller Stützargumente, die unsere Skeptikerin wird hinzuziehen müssen) intellektuell überzeugen könnte, hätte die Skeptikerin immer noch ein Problem. Sie müsste uns erklären, warum sie sich in ihrem praktischen Tun nicht nach ihrer eigenen Doktrin richtet. In ihrem Leben scheint sie die Doktrin kein Stück ernstzunehmen. Sie verlässt sich blindlings darauf, dass sich ihr Teetisch nicht plötzlich in einen Kürbis verwandelt: Sonst hätte sie die kostbare Mingvase längst vom Teetisch entfernt und an einem sichereren Ort plaziert. Die Skeptikerin ist also offenbar ein bisschen inkonsequent; und zugegebenermaßen verdient diese Inkonsequenz unsere Kritik. Legen wir dies Problem aber für eine Weile beiseite (ohne zu vergessen, dass uns die Skeptikerin noch eine Antwort schuldet). Die Gegner der Skeptikerin haben nämlich noch einen weiteren Einwand gegen das skeptische Argument. Sie behaupten, sie *verstünden* nicht, was die Skeptikerin meine, wenn sie plötzlich aus heiterem Himmel die folgende Möglichkeit ins Spiel bringt:

- (8) Der Teetisch könnte sich plötzlich in einen Kürbis verwandeln.

An dieser Stelle sind wir bereits gewesen: hier haben wir das Problem, mit dem ich diesen Aufsatz in Gang gebracht habe.<sup>37</sup> Natürlich wird die Behauptung, (8) sei unverständlich, jedem kompetenten deutschen Sprecher auf den ersten Blick völlig abwegig vorkommen. Aber die Gegner der Skeptikerin können kontern und qualifizieren ihre Behauptung wie folgt: Für sich genommen, ohne Spezifikation eines geeigneten Kontexts, ist Satz (8) unverständlich. (Das könnte ein respektables

Korollar aus einer raffinierten Sicht dessen sein, wie Sprachen funktionieren). Dadurch eröffnen uns die Gegner der Skeptikerin die Möglichkeit, dem beschuldigten Satz in geeigneten Kontexten einen guten Sinn zu verleihen; nicht den Satz selber kritisieren sie, sondern den speziellen Gebrauch, den die Skeptikerin von diesem Satz hat machen wollen. Um das genauer zu verstehen, wollen wir nach Kontexten suchen, in denen wir Satz (8) mit gutem Sinn gebrauchen können. Natürlich fallen uns zuallererst wieder nur Märchen, Scherze und Sprachübungen ein; aber all diese Kontexte gelten nicht. Wir suchen nach Kontexten, in denen der Satz (8) Wahrheitsbedingungen trägt wie von der Skeptikerin intendiert. Kein Problem; tun wir uns auf dieser Spielwiese für Köpfe mit Phantasie kurz um. Folgende Information über den Kontext der Äußerung von (8) ist (im oben erklärten Sinne) definit und leitet einen kompetenten Sprecher zu den von der Skeptikerin intendierten Wahrheitsbedingungen:

- (9) Die Gastgeberin unseres philosophischen Fünfuhrtees hat um 16:30 Uhr folgende dpa-Meldung zur Kenntnis genommen: "Berlin. In den letzten Wochen hat ein bekanntes schwedisches Möbelhaus den deutschen Markt mit multi-funktionalen Teetischen überschwemmt, die aus Pappe und frischen Kürbissen bestehen und mit einem raffinierten Mechanismus ausgestattet sind, der dafür sorgt, dass der Pappteil des Teetisches zu Staub zerfällt, sobald er mit Zigarettenrauch in Berührung kommt. Durch einen technischen Fehler in der Software der Werbeabteilung des fraglichen Möbelhauses sind diese multi-funktionalen Teetische im Katalog nicht richtig beschrieben worden. Bevor der Fehler bemerkt werden konnte, hatten die ersten nichtsahnenden Kunden ihre Teetischlieferungen entgegengenommen. Der Sachschaden in Raucherhaushalten geht in die Tausende. So ging in einer Villa in Grunewald eine kostbare Mingvase zu Bruch. Einem Sprecher des Unternehmens zufolge läuft die Rückholaktion in diesen Tagen an".

Nehmen wir einmal zum Zwecke des Arguments an, dass die Gegner der Skeptikerin zugeben, Satz (8) im soeben spezifizierten Kontext zu verstehen, und dass sie dem Satze genau die Wahrheitsbedingungen zuerkennen, auf die es die Skeptikerin abgesehen hatte.<sup>38</sup> Es besteht also kein Streit darüber, dass der Satz im gegebenen Kontext von echten Teetischen und richtigen Kürbissen handelt. Die Gegner der Skeptikerin können noch weiter gehen und zugeben, dass die Skeptikerin im gegebenen Kontext recht hat, wenn sie behauptet, wir wüssten nicht, ob sich der Teetisch nicht plötzlich vor unseren Augen in einen Kürbis verwandeln wird.

Hat demzufolge unsere Skeptikerin das Spiel gewonnen? Keineswegs. Denn (und das ist die Pointe unserer kleinen Spielwiesenübung) es ist der Skeptikerin zwar gelungen zu sagen, was sie hatte sagen wollen – aber nur auf Kosten der ursprünglich anvisierten Allgemeinheit ihrer skeptischen Behauptung: also auf Kosten ihrer Radikalität, auf Kosten dessen, worum sich der ganze Streit drehte. Unter den geschilderten kontextuellen Umständen ist die Verwandlung des Teetisches in einen Kürbis kein Beleg für die ursprünglich versprochene radikale These, dass wir nicht sicher sein können, ob nicht im nächsten Moment das *totale* Chaos losbricht. Man kann diesen Gedankengang so auf den Punkt bringen. Die Skeptikerin hatte den Teetisch als Paradigma für Stabilität herangezogen: Wenn wir uns nicht einmal der Stabilität dieses Teetisches sicher sein könnten, dann – so ihre Überlegung – können wir jede Hoffnung auf Wissen um Stabilität fahren lassen. Als

die Skeptikerin dann aber gezwungen wurde, einen Kontext anzugeben, in dem Satz (8) mit gutem Sinn gebraucht werden kann, verlor der Teetisch seinen paradigmatischen Charakter. (Der Skandal um das schwedische Möbelhaus hat *überhaupt* nichts mit wohlverstandenen Chaos zu tun!) Und so, schließen die Gegner der Skeptikerin triumphierend, wird es der Skeptikerin mit jedem Kontext ergehen, durch den sie dem Satze (8) erfolgreich Sinn verleihen mag.<sup>39</sup>

Ein trickreiches Argument. Jetzt sieht es so aus, als hätte die Skeptikerin verloren. Aber der Anschein trügt. Ich werde zunächst ein Indiz dafür nennen, dass das Spiel jedenfalls noch nicht zuende ist. Und dann werde ich der Skeptikerin in ihrem Gegenangriff beistehen. Zuerst also das Indiz. Es ist den Gegnern der Skeptikerin nicht gelungen, uns zu erklären, woran es liegt, dass wir uns des spontanen Eindrucks nicht erwehren können, dass wir Sätze wie (8) auch außerhalb irgendwelcher spezieller Kontexte unmittelbar verstehen – wenn wir einigermaßen sicher sind, dass sie mit vollem Ernst vorgebracht sind. Zugegeben, die Gegner der Skeptikerin haben ein völlig neuartiges Bild des Funktionierens von Sprache aufgefahren: ein Bild, in dem die Kontextsensitivität sprachlicher Äußerungen ganz im Vordergrund steht. Hierdurch ist die Skeptikerin genötigt, ihren alles entscheidenden Satz (8) in einem geeigneten Kontext vorzubringen. Aber das Indiz, dass ich soeben angesprochen habe, spricht dafür, dass die Skeptikerin diesem Verlangen locker nachkommen kann. Aus der Tatsache, dass wir alle den Eindruck haben, die Skeptikerin so zu verstehen, wie sie es intendiert, folgt erst einmal, dass wir in unserer Debatte mit der Skeptikerin genug über den Kontext wissen, in dem sie spricht. Es handelt sich offenbar um einen philosophischen Kontext, nicht um einen Kontext, der mit irgendwelchen Pannen bei irgendwelchen schwedischen Möbelhäusern zusammenhängt. Wenn die Gegner der Skeptikerin diesen philosophischen Kontext nicht zulassen wollen, dann schulden sie uns zumindest eine Erklärung, wie es kommt, dass wir die Skeptikerin im Kontext der philosophischen Debatte spontan zu verstehen meinen. Gewiss, die Gegner der Skeptikerin können immer noch behaupten, wir meinten die Skeptikerin zwar zu verstehen, verstünden sie aber in Wirklichkeit nicht und sollten uns daher gegen den spontanen Eindruck des Verständnisses zur Wehr setzen. Aber solange sie uns nicht erklären, welchen Fehler wir machen, wenn wir die Skeptikerin spontan zu verstehen meinen, solange können sie nicht behaupten, sie hätten das Spiel gewonnen.

Das Spiel ist also weiterhin offen. Auch die Skeptikerin hat den Sieg noch nicht davongetragen. Um zu gewinnen, müsste sie uns genauer erklären, worin der sogenannte philosophische Kontext besteht, auf den sie für ihr Argument angewiesen ist. Die Herausforderung ihrer Gegner wird ja nicht dadurch zum Verstummen gebracht, dass sie irgendein Zauberwort aus der Mottenkiste hervorkramt und wie zur Beschwörung vor sich hinmurmelt: *Liebe-zur-Weisheit-Liebe-zur-Weisheit-Liebe-zur-Weisheit...* Genausogut könnte sie *AbraKadabra* sagen.

Sie mag zwar recht haben, dass ihrem Argument im Kontext der Philosophie ein definitiver Sinn zukommt. Aber bislang ist es ihr nicht gelungen darzutun, woran das liegt und was es überhaupt heißt. Was ist ein philosophischer Kontext; was ist Philosophie?

Es ist an der Zeit, dass wir unserer Skeptikerin zur Seite springen. Wir sind aufgerufen, ein vollblütiges Konzept von Philosophie zu entwerfen, aus dem deutlich wird, wie es kommt, dass wir die Argumente zugunsten der Skepsis hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur verstehen.<sup>40</sup>

Seien wir uns über den Charakter dieser Aufgabe im klaren. Nicht etwa müssen wir ein Philosophie-Konzept ausbuchstabieren, durch dessen *explizite* Kenntnis sich das Verständnis des skeptischen Arguments allererst erweist. Bestünde unsere Aufgabe darin, so wären wir auf verlorenem Posten. Denn wir wollen ja behaupten, dass wir die Skeptikerin schon jetzt verstehen, also kurz bevor das fragliche Philosophiekonzept explizit vorliegt. Nein, wir müssen unsere Aufgabe in einer Weise erfüllen, die von den verständnisvollen Zuhörern des skeptischen Arguments weniger verlangt. Wir müssen ein Philosophiekonzept explizieren, dessen allein *implizite* Kenntnis es einem kompetenten Sprecher bereits ermöglicht, das skeptische Argument zu verstehen. Da allem Anschein nach keine besonderen Spezialkenntnisse nötig sind, um in den Strudel des skeptischen Arguments zu geraten, werden wir behaupten müssen, dass jeder (oder doch: fast jeder<sup>41</sup>) über die fragliche implizite Kenntnis verfügt: Es gehört dieser Sicht zufolge zum Mensch-Sein dazu, implizit um die Möglichkeit von Philosophie zu wissen. Philosophie steht jedem jederzeit offen. Sie ist ein permanentes menschliches Potential.

Welches Potential aber? Obwohl ich mir darüber im klaren bin, dass der Streit um diese Frage Äonen dauern wird, möchte ich zum Abschluss dieses Aufsatzes eine – gewiss einseitige – Antwort riskieren. Meiner Ansicht nach ist Philosophie das Projekt, mithilfe unvoreingenommener Gedanken das eigene Leben umzukrempeln. Das philosophische Projekt hat also einen praktischen und einen intellektuellen Teil: zwei Teile, die im Idealfall ineinander verliebt sind. Der praktische Teil des Projekts zielt ja nicht auf *irgendeine* radikale Änderung des Lebens (also nicht auf Bewegung um der Bewegung willen) – sondern darauf, das Leben konsequent daran auszurichten, was vorm Tribunal unvoreingenommenen Denkens Bestand hat. Aber das bedeutet nicht, dass der intellektuelle Teil des Projekts den Vorrang hätte und es zuallerst aufs unvoreingenommene Denken um des unvoreingenommenen Denkens willen ankäme. Vielmehr sind die fraglichen unvoreingenommenen Gedanken daran zu messen, welcher Wert ihnen im Leben zukommt. Die beiden Teile des Projekts hängen also im Idealfall wechselseitig voneinander ab; daher habe ich von Verliebtheit gesprochen.

Dass es nicht einfach ist, ein solches Projekt zu institutionalisieren, liegt auf der Hand. Aber diese Schwierigkeit betrifft nicht allein das Projekt der Philosophie; andere Projekte, deren Idee gleichfalls im menschlichen Potential angelegt ist, haben sich durch ihre Institutionalisierung ebenfalls recht weit von dem entfernt, was sie sein könnten und sollten. Denken wir nur an die Projekte der Liebe, der Gerechtigkeit, der Religiosität und der Kunst. Keiner wird im Ernst behaupten wollen, dass wir uns von diesen Projekten zu verabschieden hätten, bloß weil ihre institutionelle Verwirklichung hinter unseren Ansprüchen zurückbleibt. Man darf die realexistierenden Institutionen nicht mit dem Projekt verwechseln. Es kann sogar gute Gründe dafür geben, ein solches Projekt nur teilweise zu institutionalisieren. Die Kluft zwischen Institution und ursprünglichem Projekt ist dann kein unglücklicher Zufall, sondern von der Sache selbst vorgegeben.

Zum Beispiel in der Philosophie. Es spricht viel dafür, dass das philosophische Projekt ganz ohne öffentliche philosophische Institutionen weit schlechter dastünde. Aber der praktische Teil des Projekts sperrt sich gegen jede vernünftige Institutionalisierung: Wie sollten wir durch Ämter, Regeln, Sanktionen usw. sicherstellen, dass einer mit seinen unvoreingenommenen Gedanken im Leben ernstmacht! Kein Wunder also, wenn nur die intellektuelle Seite des Projekts offiziell in die Institutionen einfließt. Hier gibt es wenigstens einigermaßen klare Qualitätskriterien (obwohl ich nicht behaupten möchte, dass ihre Anwendung immer einfach ist und immer gelingt).

Wer nun nur auf die Institutionen der Philosophie blickt, wird ohne jeden Zweifel über ihre Kopflastigkeit und Lebensferne erschrecken. Er könnte dem Fehler verfallen zu meinen, dass den in der Philosophie erwogenen Gedanken allein deshalb jeder gute Sinn abgehe, weil ihre Bedeutung fürs Leben in den betrachteten Institutionen nicht wirklich ausgespielt wird. Aber das wäre ein Missverständnis. Die fraglichen Gedanken könnten ja ihre lebensverändernde Kraft außerhalb der philosophischen Institutionen entfalten.<sup>42</sup>

Meiner Ansicht nach ist das genau der Fall – wenn auch vielleicht nicht im wünschenswerten Maße. Am Beispiel des Skeptizismus hinsichtlich der Gleichförmigkeit der Natur habe ich versucht herauszuarbeiten, wie dies Gedankenspiel außerhalb der Institutionen – also im Leben – fortwirken könnte. Ich habe versucht zu zeigen, was mit unserem Leben passieren kann, wenn wir in Gedanken mit der Möglichkeit ernstmachen, dass sich der Sessel in einen Kürbis verwandelt. In den Debatten an den realexistierenden Seminaren wird dies Gedankenspiel offiziell immer nur mit rein theoretischen (intellektuellen) Hintergedanken verfolgt. Aber schon an den besseren philosophischen Seminaren erzeugen derartige Gedankenspiele eine wunderbar leichte, heitere Stimmung: Das ist bereits eine der Wirkungen der Meditation über wundersame Verwandlungen, die ich beschrieben habe. Nichts garantiert, dass alle Teilnehmer der Diskussion mit dem fraglichen Gedankenspiel wirklich ernstmachen (und in der Folge ihr Leben verändern). Aber ich bin mir einigermaßen sicher, dass ein großer Teil der Diskutierenden instinktiv die wilde, lebensverändernde Kraft spürt, die solchen Gedankenspielen innewohnt. Das erklärt, warum sie so beliebt sind und warum sie uns magisch anziehen.

Dass das lebensverändernde Potential solcher Gedankenspiele weit über den humoristischen Aspekt (ihre Heiterkeit) hinausgeht, habe ich versucht, anhand von Themen wie Tod, Menschlichkeit und Freundschaft plausibel zu machen. Der ernsthafte Gedanke an einen Sessel, der sich in einen Kürbis verwandelt, kann offenbar unserem gesamten Leben eine besondere Form verleihen. Durch dies Potential gewinnt der Gedanke über wundersame Verwandlungen seinen eigenen Sinn. Es ist ein Gedanke, der im Kontext der Philosophie verständlich wird, also in einem Kontext, der jedem von uns jederzeit offensteht und über den wir alle – zumindest implizit – bescheidwissen.<sup>43</sup> Wir sollten uns diesen Gedanken und seinen Kontext nicht wegnehmen lassen. Versuchen wir stattdessen, unser Leben im Lichte dieses Gedankens umzugestalten. Ich sage nicht, dass das einfach sein wird. In aller Radikalität wird es uns bestimmt nicht gelingen; das Ideal hängt hoch.

Da es ganz allgemein schwierig ist, hochgehängten Idealen zu genügen, kennen wir jetzt eine Antwort auf die vorhin zurückgestellte Kritik an der Skeptikerin, der zufolge sie sich in ihrem Leben nicht nach ihrer eigenen Doktrin richtet. Die Antwort lautet: Wer mit seinem Zweifel an der Gleichförmigkeit der Natur wirklich völligen Ernst macht, wer also wundersame Verwandlungen tatsächlich lebendig für möglich hält, der lebt ein Ideal. Dass die Skeptikerin weit von diesem Ideal entfernt ist, spricht nicht gegen das Ideal und auch nicht gegen die Skeptikerin. Es spräche allerdings gegen die Skeptikerin, wenn sie nicht einmal versuchte, sich an das Ideal anzunähern.

Natürlich wäre es albern, ihre Ernsthaftigkeit daran zu messen, ob sie die kostbare Mingvase vom Teetisch fortnimmt und sicherheitshalber auf der Rokoko-Kommode deponiert. Denn wie wir gesehen haben, ist die Möglichkeit, dass sich der Teetisch in einen Kürbis verwandelt, von der Skeptikerin nur als paradigmatischer Fall für die Zweifelhaftigkeit der Gleichförmigkeit der Natur aufgebracht worden. Es könnte sich ja auch als erstes die Rokoko-Kommode in ein ungestümes Tigerchen verwandeln. Die Mingvase ist nirgends sicher, wenn die Skeptikerin recht hat.

Wie sollen wir also die Ernsthaftigkeit der Skeptikerin auf die Probe stellen? Ich meine, wir sollten hinsehen, ob sie in ihrem Leben den Haltungen nahekammt, die ich in diesem Aufsatz angepriesen habe. Mit Blick auf die Mingvase bedeutet das, nicht etwa in Angst und Schrecken zu leben, dass das teure Stück jeden Augenblick als Scherbenhaufen enden könnte – sondern sich daran zu erfreuen, dass sie einstweilen ganz unversehrt vorhanden ist. Und wenn dann schließlich meine kleine Nichte im Eifer des Spiels gegen den Teetisch stößt und in der Folge die Mingvase zerbricht, dann sollte die Skeptikerin nicht böse aufbrausen, sondern sich in heiterer Melancholie üben, meine erschrockene Nichte trösten und ihr die alte buddhistische Weisheit beibringen, der zufolge jedes Ding irgendwann seine Form verliert.

Falls aber die Skeptikerin im Angesicht des Scherbenhaufens versagt, sollten wir sie nicht dafür kritisieren. Wir sollten es besser machen. Werden wir endlich ein wenig unwahrscheinlich!<sup>44</sup>

#### *Anmerkungen*

- 1 Zitiert nach Redman [EoOW]:116.
- 2 Diese Fragen werde ich nur kurz in Endnote 31 streifen.
- 3 Diese Tendenz (oder Vorarbeit zur Stützung dieser Tendenz) findet sich in Putnam [S], Cavell [CoR], Conant [WoMU], Travis [AoA] und [UoS]. Um Missverständnissen vorzubeugen: Die erwähnten Wittgenstein-Interpreten und -Anhänger beziehen sich nicht ausdrücklich auf die oben zitierte Passage; vielmehr behandeln sie ganz allgemein das anti-skeptische Potential der Schriften Wittgensteins und das Bild von Sprache, das Wittgenstein zeichnet.
- 4 Diese Umfrage habe ich unter Stipendiaten und Ehemaligen der Studienstiftung des deutschen Volkes durchgeführt; Philosophen waren ausdrücklich von der Umfrage

ausgeschlossen. Das Ergebnis: 50% der Antwortenden gaben an, den Satz bestens zu verstehen; 25% der Antwortenden hielten den Satz für unverständlich; 25% der Antwortenden verstanden den Satz, aber sozusagen falsch, indem sie – genau wie von Putnam vorhergesagt – Kontexte konstruierten, in denen der Satz in der Tat den Ruch des Außergewöhnlichen einbüßt (z.B. über Korbstühle, deren Materie nach Kompostierung biologisch in einen wachsenden Kürbis eingebaut wird).

- 5 Cavell hat in [CoR]:145ff. überzeugend herausgearbeitet, dass die Frage der *ordinary language philosophy*: "Was würden wir sagen, wenn ..." von uns keine *Prognose* über unser tatsächliches Sprachverhalten in der Zukunft verlangt.
- 6 Erstens hat das Argument einen leichten Hauch von Wissenschaftsgläubigkeit und passt daher nicht zu Putnams traditioneller Distanz zum Szientismus. Zweitens klingt der Appell an irgendwelche sakrosankten Aspekte unseres Begriffsschemas wie ein verdeckter philosophischer Missbrauch analytischer Sätze: ein Missbrauch, den Putnam persönlich (in guter Übereinstimmung mit Quine) attackiert hat, vergl. Quine [TDoE], sowie Putnam [AS]:36ff und [TDR]:89n. (Ähnlich verdächtig klingt allerdings auch Putnams spätere Rede von Fakten über die Struktur unserer Begriffe, cf. [S]:254). – Statt den analytischen Sätzen ihren Missbrauch durch Philosophen anzukreiden, aber andere Sätze auf die kritisierte Weise philosophisch zu gebrauchen, würde ich ein umgekehrtes Verfahren bevorzugen: Ich würde also jeden philosophischen Missbrauch angeblich sakrosankter Sätze (unter welchem Titel auch immer) vermeiden *und* einen Begriff des analytischen Satzes einführen, der mit der Quine/Duhem-These vereinbar ist und daher immun gegen philosophischen Missbrauch. Wie das erreicht werden könnte, habe ich anderswo erörtert, siehe O.M. [TAAS] und O.M. [SA], Kapitel 9 bis 11.
- 7 Gewiss, man *kann* der Quine/Duhem-These zufolge zentrale Sätze im Innern der Theorie gegen widerspenstige Erfahrungen immunisieren; und vielleicht wäre der Nachfolger des Materieerhaltungssatzes ein guter Kandidat dafür. Aber die Kehrseite der Quine/Duhem-These besagt, dass prinzipiell jeder Satz zur Revision freigegeben werden können soll (siehe Quine [TDoE]:43). Angewandt auf unser Problem bedeutet das: Wären plötzlich wundersame Verwandlungen an der Tagesordnung, dann würden wir im empiristischen Geiste Quines notfalls alle Erhaltungssätze über Bord werfen!
- 8 Putnam zufolge versteht jeder Laie das Wort 'Tiger', wenn er stereotypischerweise weiß, dass Tiger große Raubkatzen mit Streifen sind. Dass dies nicht notwendigerweise zur Identifikation von Tigern ausreicht (z.B. zu ihrer Abgrenzung von Ligern – O.M.), schadet laut Putnam deshalb nicht, weil sich der Laie notfalls auf raffinierte DNS-Tests wissenschaftlicher Expertinnen verlassen kann. Siehe [MoM]:247-252.
- 9 Leider gibt uns Putnam kein Beispiel für einen solchen Kontext (zumindest kein Beispiel, in dem 'coach' als 'Kutsche' zu übersetzen wäre, nicht etwa als 'Trainer', cf. [S]:266, Fußnote 17). Zwar setzt er in der zitierten Passage die Sätze "At the stroke of midnight, the coach turned into a pumpkin" und "A coach has turned into a pumpkin" in den Zusammenhang von Märchen und Puppentheater. Aber in diesen Sätzen kommt eine entscheidende Vokabel nicht vor: "really". Diese Vokabel gerät im Verlauf der Passage dadurch ins Spiel, dass Putnam die Frage nach der Verständlichkeit in märchenfreien und nicht-theatralischen Kontexten aufwirft. Putnam zufolge entsteht durch den Zusatz "I mean it really happened" kein

geeigneter Kontext. Nach der Zurückweisung dieses "Kontexts" zieht Putnam die Vokabel "really" dann in den betrachteten Satz hinein. Dadurch entsteht ein Satz wie (1). Und meine Frage lautet, ob Putnam irgendwelche märchenfreien und nicht-theatralischen Kontexte vor Augen hatte, als er zugestand, dass es Gelegenheiten geben könnte, in denen Sätze wie (1) mit gutem Sinn verwendet werden. – Wir werden im letzten Teil dieses Aufsatzes einen Kontext kennenlernen, der vermutlich auch in Putnams Augen die gewünschte Eigenschaft hat. (Siehe Satz (9)).

- 10 Cf. Putnam [S]:265/6, Fußnote 13.
- 11 Die Anfänge dieser Idee hat Conant in Freges Kontextprinzip und dessen Einfluss auf Wittgensteins Tractatus aufgespürt, siehe insbes. [WoMU]:13ff.
- 12 Vergl. Putnam [S]:245/6. Das englische Original "There is a lot of coffee on the table" ([S]:245) klingt noch überzeugender als sein deutsches Gegenstück. Dies ist allerdings nur eine stilistische Differenz; wenn die sprachübergreifenden Unterschiede stärker ausfallen als zwischen Deutsch und Englisch, dann ist Funktion solcher Beispiele bedroht, siehe nächste Endnote.
- 13 Wie ich von Susanne Gahl gelernt habe, sind Linguisten bei der systematischen Behandlung von Beispielen wie (4) nicht ohne Hoffnung. Hier ist ein Argument, das im linguistischen Lager gängige Münze zu scheitern scheint und dagegen spricht, dass das richtige Verständnis von Satz (4) in irgendeinem gegebenen Kontext ausgerechnet etwas mit dem *Menschenverstand* des Interpreten zu tun hat. Wenn Menschenverstand ein transkulturelles Phänomen sein soll (wie das Wort sicherlich suggeriert), dann müsste sich das Beispiel in jeder Sprache wiederholen lassen. Aus der Tatsache aber, dass japanische Übersetzungen von (4) je nach Kontext verschieden ausfallen, folgt: die erörterte Kontext-Sensitivität des Verständnisses des deutschen Satzes ist eine Eigenschaft der deutschen Sprache (oder wie man dann sagt: der deutschen Grammatik – und nicht etwa der logischen Grammatik à la Wittgenstein). Da diese Kontext-Sensitivität kein Gegenstück im Japanischen hat, kann es nicht der (transkulturell einheitliche) Menschenverstand des Interpreten sein, der das im Kontext geeignete Verständnis ermöglicht; vielmehr muss eine spezielle (implizite und vielleicht sogar nicht formalisierbare) Kenntnis der deutschen Sprache im Spiel sein. – Verhielte es sich so, dann wäre allerdings (4) nur ein unglücklich gewähltes Beispiel. Denn die Frage, ob ein gegebener Satz über wundersame Verwandlungen als Scherz zu verstehen ist, dem Märchen angehört oder in irgendeinem geschickt gewählten Spezialkontext verständlich wird, kann in jeder Sprache wiederholt werden. (Ebenso die Frage der Verständlichkeit des Skeptizismus). Diese Frage (die uns eigentlich interessiert) gehört also viel eher in den Wirkungsbereich des Menschenverstandes.
- 14 Putnam erörtert sie in [S]:245ff. und verweist auf weitere Literatur. Er spricht von "context sensitivity" und "occasion sensitivity" ([S]:239, 249 *et passim*).
- 15 Eine andere sprachphilosophische Position, die auf dem Spiel steht, ist die These von der Kompositionalität, der zufolge sich der Sinn bzw. die Bedeutung eines komplexen sprachlichen Ausdrucks funktional aus dem Sinn bzw. der Bedeutung seiner Teile ergibt.
- 16 Da, streng genommen, nicht alle kompetenten Sprecher über ein Kamm geschoren werden können, sollte der Begriff der definitiven Kontext-Information in einer



wirklichkeitsnäheren Fassung graduelle Abstufungen zulassen: eine Komplikation, die ich hier außer acht lassen werde. – Der oben definierte Begriff lässt es offen, ob ein Sprecher über die fragliche definite Kontext-Information explizit oder implizit verfügt; es ist also nicht verlangt, dass er sich darüber im klaren sein muss, aufgrund welcher definitiver Kontext-Information er einen Satz versteht, wenn er den Satz versteht. Mit dem Wort "Satz" meine ich hier und im folgenden ganz unpräzise irgendwelche Zeichenreihen oder Lautfolgen, die in der gegebenen Sprache syntaktisch zulässig sind.

- 17 Dies Problem ist eng mit Freges Begründung dafür verwandt, dass unser Wahrheitsbegriff nicht als Prädikat verstanden werden kann. Frege zieht das Beispiel eines Schauspielers auf der Bühne heran, in dessen Munde sich der Satz "Der Gedanke, dass 5 eine Primzahl ist, ist wahr" auch nicht besser dazu eignet, eine genuine Behauptung mit Wahrheitsanspruch zu formulieren als der kürzere Satz: "5 ist eine Primzahl" (Frege [üSB]:49). Abgesehen davon, dass Frege offenbar einen merkwürdigen Theatergeschmack hatte, haben wir hier ein tiefsinniges philosophisches Problem. Es besteht nicht allein darin, dass das Hinzufügen irgendwelcher Wörter keine eigene Kraft besitzt; denn auch Mimik, Gestik, Tonfall usw. werden dem Schauspieler nicht helfen, das Publikum z.B. in einem Drama über Pyromanie davon zu überzeugen, dass hinter den Kulissen *wirklich* ein Feuer ausgebrochen ist. – Märchenkontexte lassen sich übrigens einfacher ausschalten als der Kontext des Theaters; während im Märchen bestimmte Stilebenen nicht vorkommen dürfen (deren Verwendung dann also das Ende des Märchens zeigt), darf im Theater alles so gesagt werden, wie es auch im wirklichen Leben gesagt wird.
- 18 Putnam hat bestritten, dass der Kontext für solche Sätze durch die Information definit wird, der zufolge der *Sprecher* hinzugefügt habe, er meine es ernst. Putnam hat offengelassen, ob wir die ernstesten Intentionen des Sprechers aufgrund anderer Kontextinformationen kennen können und ob wir in diesem Fall seinen Satz dann auch verstehen.
- 19 Ich bin nicht sicher, ob Putnam noch striktere Anforderungen an den Verständnisbegriff stellt. Siehe unten Endnoten 20 und 22.
- 20 Dieser Verständnisbegriff ist meiner Ansicht nach in der Religionsphilosophie wichtig. Ein szientistischer Atheist mag genau wissen, was der Fall sein müsste, damit eine gegebene Jungfrau schwanger ist. (Er kennt dann die Wahrheitsbedingungen des fraglichen katholischen Dogmas). Aber solange er dies für völlig ausgeschlossen hält, versteht er seine strenggläubig katholischen Gesprächspartner nicht wirklich. Um sie zu verstehen, muss er ihnen sozusagen auf halbem Weg entgegenkommen. Auf *halbem* Weg: Ich denke nicht, dass wir von ihm verlangen müssen, er solle zum Zwecke des Verständnisses zum Katholizismus konvertieren (und gar die gesamte katholische Lebensform teilen). Eine Offenheit für die *Möglichkeit* der Wahrheit religiöser Sätze (und für die Möglichkeit des religiösen Lebens insgesamt) reicht meines Erachtens für Verständnis aus; schon diese Offenheit verlangt dem Atheisten viel ab. – Putnam scheint mehr zu verlangen. In einer eingeklammerten Bemerkung, die ich aus der eingangs zitierten Passage weggelassen habe, sagt er:

The Christian claim that the communion wine "is" Jesus' blood is intelligible from the point of view of a committed Christian (and problematic from any other point of view) ([S]:247).

So weit muss man meiner Ansicht nach nicht gehen; und auch Putnam gibt sich zuweilen weniger strikt. In seiner religionsphilosophischen Vorlesung "Four Jewish Philosophers" und in Konversation hat Putnam weniger vom Verständnis religiöser Sätze verlangt. Seiner dort geäußerten Position zufolge versteht man religiöse Äußerungen schon dann, wenn man weiß, wie sie das religiöse Leben des Sprechers formen. Wenn man diese Forderung leicht verstärkt, indem man zusätzlich verlangt, dass der Verstehende sich vorstellen kann, sein eigenes Leben durch solche Sätze formen zu lassen, dann kommt man genau bei dem Verständnisbegriff an, den ich oben im Text vertrete. – Mein Ziel im zweiten Teil dieses Aufsatzes besteht darin, diesen Begriff auf das Verständnis verrückter philosophischer Sätze anzuwenden und darzutun, wie solche Sätze unser Leben formen *könnten*, wenn wir uns nur auf sie einließen.

- 21 Der Vollständigkeit halber erwähne ich hier noch einen halb philosophischen, halb wissenschaftlichen Gedanken, der gegen die Verständlichkeit von Sätzen wie (1) oder (6) vorgebracht werden könnte. Man könnte sagen, dass etwas nur dann *wirklich* ein Kürbis ist, wenn es auf die richtige Weise entstanden, also letztlich einem Kürbissamen entsprungen ist. Gegenstände mit allen strukturellen und kompositionellen Eigenschaften von Kürbissen, die *ex nihilo* bzw. *ex pilento* entstanden sind, wären dann *eo ipso* keine Kürbisse, so dass erst recht die Verwandlung von Möbeln oder Fahrzeugen in Kürbisse ausgeschlossen wäre. Nennen wir diese Position *Essentialismus der Herkunft*. (Kripke hat in [NN]:110ff. plausible Argumente zugunsten der Essentialismus der Herkunft von Personen formuliert; wie sie sich auf andere biologische Organismen und auf Artefakte übertragen lassen, kann ich hier nicht erörtern). Aber selbst wenn wir einen solchen Essentialismus auf biologische Organismen und Produkte bzw. auf Artefakte anwenden, verlieren wir für die Zwecke dieses Aufsatzes nichts. Wir hätten dann lediglich komplexere Fälle zu betrachten, zum Beispiel:

(6\*) Was ich bislang für einen Teetisch gehalten habe, war nur ein teetischartiges Objekt und verwandelte sich plötzlich in ein kürbisartiges Objekt.

(Hier habe ich sicherheitshalber auch gleich eventuelle Essentialismen der Zukunft berücksichtigt, denen zufolge etwas nicht *wirklich* ein Teetisch gewesen ist, wenn es sich später in Essbares verwandelt).

- 22 Mir ist nicht ganz klar, ob Putnam von wirklichem Verständnis – im emphatischen Sinn – trotzdem noch mehr verlangt als ich. Man mag vermuten, es käme Putnam für wirkliches Verständnis darauf an, dass der Verstehende weiß, *wie* der fragliche Satz wahr sein könnte. (In einer früheren Version des Aufsatzes hat Putnam dies ausdrücklich gefordert). Diese Forderung kann man schwächer oder stärker lesen. Der schwachen Lesart zufolge gibt der Bericht aus meiner Autobiographie eine genaue Beschreibung dessen, wie sich der Teetisch in einen Kürbis verwandelt hat; der Bericht sagt, wie das Wunder *aussah*. Mit dieser schwachen Lesart der Forderung kann ich mich ohne Bedenken einverstanden erklären. Gegen ihre stärkere Lesart lege ich dagegen Protest ein. Ihr zufolge muss der Verstehende die zugrundeliegenden Naturprozesse oder Mechanismen kennen, wenn er wissen soll, *wie* sich der Teetisch in einen Kürbis verwandelt. Putnams Rede von der

physikalischen Masse und von Atomen legt eine solche verstärkte Lesart der Forderung zwar nahe. Aber sie passt nicht zu der Distanz, die Putnam üblicherweise gegenüber allen szientistischen Anwandlungen wahrte. Zudem ist sie völlig unplausibel. Da die Physik des Schlittschuhlaufens noch nicht verstanden ist (laut Theorie dürfte das Eis nicht so schnell schmelzen wie die geringe Reibung verlangt), hätte diese starke Fassung des Verständnisbegriffs zur Folge, dass kein Mensch den folgenden Satz versteht: "Sie fuhr den ganzen Tag lang Schlittschuh".

- 23 In Wittgensteins Redeweise könnte man sagen, dass wir infolge der Meditation den Sessel *als etwas anderes sehen*, dass sich der *Aspekt* geändert hat, unter dem wir den Sessel sehen, vergl. [PU]:193ff.
- 24 Rilkes Beispiel mit meinen Ausschmückungen, cf. Rilke [FT]:39.
- 25 Übung für Meister, Weise und Heilige: Man finde eine Fortsetzung für Wittgensteins Szenario.
- 26 Bei allem Pluralismus finde ich manche Arten der Einstimmung oder Vorbereitung auf den Tod abwegig: etwa den Abschluss einer Lebensversicherung. (Damit bestreite ich nicht, dass sie irgendwelchen anderen Zwecken dienen kann, z.B. der Beruhigung potentieller Kreditgeber).
- 27 Dass man Tod und Leben nicht gegeneinander ausspielen, sondern im Miteinander sehen soll, ist keine neue Einsicht. Vergl. z.B. Rosenzweig [BvGK]:113-116.
- 28 Allerdings nicht ausschließlich auf Wittgensteins Szenario: Man könnte sich andere Bilder wundersamer Verwandlungen ausmalen, auf die unsere Beschreibung ebenfalls passt.
- 29 Cf. Monk [LW]:137ff.
- 30 Im Jahr 1946 schreibt Wittgenstein:

Ein Held sieht dem Tod in's Angesicht, dem wirklichen Tod, nicht bloß dem Bild des Todes. Sich in einer Krise anständig zu benehmen, heißt nicht einen Helden, gleichsam wie auf dem Theater, gut darstellen können, sondern es heißt dem Tod *selbst* in's Auge schauen können.

Denn der Schauspieler kann eine Menge Rollen spielen, aber am Ende muß er doch *selbst* als Mensch sterben. ([VM]:521 – Wittgensteins Hervorhebungen).

- 31 Verhielte es sich so, dann wäre die Passage in dieser Funktion vermutlich zuallererst an Wittgenstein selbst adressiert. Unberührt davon behielte die Passage ihre gleichsam offizielle Funktion im Kontext des philosophischen Gedankenganges, in dem sie steht. Obwohl es mir hier auf diese offizielle Funktion nicht ankommt, will ich sie kurz umreißen. Das Szenario verdampfender Häuser usw. scheint von Wittgenstein ins Feld geführt zu werden, um die Frage zu klären, ob solche Ereignisse unsere zuvor gewonnenen Gewissheiten wie "Das ist ein Haus" nachträglich erschüttern könnten (cf. [üG]:§513, §517). Wittgenstein plädiert dafür, dass wir uns in einem solchen Fall genausogut dafür entscheiden könnten, an unseren augenblicklichen Wahrnehmungen zu zweifeln und den alten Glauben beizubehalten ([üG]:§516).

- 32 Selbst wenn meine Überlegungen aber in diesem Sinne erfolgreich sein sollten, wären sie immer noch nicht der einzig denkbare Resonanzboden für die Wittgenstein-Passage. Unsere vorausgegangenen Betrachtungen über den Weltuntergang bieten, wie ich hoffe, einen anderen geeigneten Resonanzboden. Und das übrigens, ohne auch nur als plausibler Kandidat für akkurate Wittgenstein-Exegese infragezukommen.
- 33 Auch in dieser Hinsicht geht Wittgensteins Szenario weit über die Geschichte von der Verwandlung des Sessels hinaus. Während bei Wittgenstein das Vieh und die Bäume schon in der Phantasie menschliche Züge bekommen, hat die Vorstellung eines kürbishaften Ex-Sessels zunächst einmal mit Menschlichem wenig zu tun. Die Vermenschlichung kommt hier erst dadurch ins Spiel, dass wir infolge der Mediation im (stillhaltenden) Sessel ein wildes Potential ausmachen; so gewinnt er an Leben und an Individualität.
- 34 Man mag sich, so wie Hilary Putnam im Gespräch, dagegen wehren, Personen als materielle Gegenstände aufzufassen. Ich sehe wohl die Gefahr einer solchen Identifikation; andererseits weiß ich ihre Vorzüge zu schätzen. In vielen Bereichen vereinfacht sich unsere Rede durch die Identifikation. (Statt "Alle materiellen Gegenstände *und alle Personen* sind dem Gravitationsgesetz unterworfen", haben wir die bekannte griffigere Formulierung zur Hand). Die Gefahren der Identifikation lassen sich meiner Ansicht nach vermeiden. Wir müssen unter ihrem Einfluss nicht unbedingt Menschen wie Gegenstände behandeln; wir könnten umgekehrt Gegenstände wie Menschen behandeln: dass dies weniger verrückt ist, als es auf den ersten Blick scheint, ist einer der Punkte oben im Text. (Abgesehen davon können wir natürlich menschliche Gegenstände anders als leblose Gegenstände behandeln. Wir behandeln ja auch Autos anders als Fahrräder).
- 35 Die Möglichkeit dieser Übertragung wird insbesondere durch Putnams Aufsatz [S] nahegelegt: Die eingangs zitierte Passage klingt, als eröffne sie die Debatte um Zweifel an der Gleichförmigkeit der Natur. Stattdessen erörtert Putnam dann die Existenz der Außenwelt. (Vergl. aber übernächste Endnote).
- 36 Ich werde sie im folgenden um der Kürze willen einfach als "die Skeptikerin" bezeichnen.
- 37 Der Genauigkeit halber möchte ich auf eine Feinheit hinweisen, die wir bislang ignoriert haben. Putnam hat in der eingangs zitierten Passage nicht die Verständlichkeit von Sätzen wie (8) attackiert, in denen bloß von der *Möglichkeit* wundersamer Verwandlungen die Rede ist; er attackierte vielmehr die Verständlichkeit von Sätzen über *tatsächliche* wundersame Verwandlungen wie in (1), (6) und in dem Auszug aus meiner Autobiographie. (Er attackierte die Verständlichkeit solcher Sätze im Kontext der Philosophie). Da sich in dem von Putnam vertretenen Bild des Funktionierens von Sprache die Verständlichkeit komplexer Sätze nicht unbedingt als Funktion aus der Verständlichkeit ihrer Teile ergibt, müssen wir Raum für die Möglichkeit lassen, dass schwache, modale Sätze wie (8) in einem gegebenen Kontext (etwa der Philosophie) verständlich sind, ohne dass ihre starken, faktualen Gegenstücke wie (1) oder (6) im selben Kontext verständlich sind. (Die konverse Situation ist natürlich in jedem Fall ausgeschlossen, nachdem wir uns darauf geeinigt haben, dass ein Sprecher einen Satz wie (1) oder (6) nur versteht, wenn er die dort beschriebene wundersame Verwandlung zumindest für möglich hält, also *a fortiori* ihre Möglichkeit versteht). – Was bedeuten diese

diffizilen Unterschiede für die Zwecke dieses Aufsatzes? Der Skeptikerin genügt die Verständlichkeit der schwachen, modalen Rede über wundersame Verwandlungen. Ich plädiere hier aber trotzdem zusätzlich für die weitergehende Verständlichkeit der faktualen Rede von wundersamen Verwandlungen (und zwar, offen gestanden, auch aus Übermut). Falls es nun Putnam mit seiner Kritik nur auf diese weitergehende Behauptung abgesehen haben sollte, so hätte die eingangs zitierte Passage weit weniger tiefgreifende philosophische Konsequenzen, als sie auf den ersten Blick zu haben scheint. Da Putnam in seinem Aufsatz das Problem des Zweifels an der Gleichförmigkeit der Natur nur nennt ([S]:239, 244, 256), aber nicht behandelt, ist nicht wirklich klar, ob er tiefgreifende philosophische Implikationen hinsichtlich dieses Problems im Kopf hatte, als er die zitierte Passage verfasste. Dafür, dass er diese Implikationen tatsächlich im Kopf hatte, spricht die Tatsache, dass er in der unmittelbar folgenden Diskussion des Zweifels an der Existenz der materiellen Welt die Verständlichkeit der Möglichkeit körperloser Seelen bestreitet:

But if we cannot understand "Some coaches *really* do turn into pumpkins", how much less can we say we understand the claim that a person [...] *might* be a "disembodied spirit" ([S]:247; ich habe den Wechsel von der faktualen zur modalen Rede kursiv hervorgehoben).

Dieser nahtlose Übergang scheint dafür zu sprechen, dass Putnam auch auf dem Gebiet des Zweifels an der Gleichförmigkeit der Natur den tiefgreifenden Schluss der Unverständlichkeit zu ziehen wünscht und also sogar Sätze wie (8) kritisieren würde. Die Verteidigung dieser Sätze ist natürlich einfacher als die Verteidigung von Sätzen wie (1) und (6). – Wie steht es in dieser Hinsicht mit Wittgensteins Szenario? Es schillert; es hat die Form "Was *wäre*, wenn *wirklich* ..."; da der Konjunktiv die gesamte Passage regiert, lese ich sie modal, also leichter zu verstehen als etwa der Bericht aus meiner Autobiographie.

- 38 Ist dies einer der Kontexte, deren explizite Angabe ich von Putnam oben in Endnote 9 verlangt habe? Ich nehme es an, obwohl hierüber am Ende natürlich nur der Autor selbst das letzte Wort hat.
- 39 Damit beende ich die Übertragung eines anti-skeptischen Arguments auf den Fall des Zweifels an der Gleichförmigkeit der Natur. Das ursprüngliche Argument geht auf Cavell [CoR]:191-221 zurück; obwohl Cavell sich hierbei auf Wittgensteins [PU] stützt, ausdrücklich nicht auf [üG] (cf. Cavell [CoR]:xiv), scheint mir das Argument sehr schön deutlich zu machen, worauf Wittgenstein in [üG] hinauswollte, ohne es explizit sagen zu können oder zu wollen. In [S]:249-251 gibt Putnam eine angenehm übersichtliche Version des Arguments; dasselbe tut Conant in [WoMU]:38.
- 40 Die Betonung liegt auf Vollblütigkeit. Um provisorisch klarzumachen, was damit gemeint ist, distanzieren mich hier schon im voraus von allen schwachbrüstigen Konzeptionen dessen, was ein philosophischer Kontext angeblich sein soll. Michael Williams beispielsweise behauptet, dass schon der bloße Gedanke an täuschende Dämonen (oder an eine der anderen gängigen skeptischen Hypothesen) genügt, um einen philosophischen Kontext zu erzeugen (einen Kontext, in dem die Skeptikerin dann auch recht hat – Williams [UN]). Ich stimme allen Argumenten Putnams gegen Williams' Position zum Skeptizismus zu (Putnam [S]:259ff). Meiner Ansicht nach geht es einem vollblütigen Verständnis zufolge in der Philosophie nicht bloß darum, was einer sagt oder denkt, sondern darum, wie er sich dazu in seinem Leben stellt; zumindest darum, wie er sich dazu in seinem Leben stellen *könnte*. Und das bedeutet,

dass Williams das meiner Ansicht nach richtige Verhältnis von Philosophie und skeptischen Gedankenspielen genau auf den Kopf stellt. Nicht dadurch, dass wir skeptische Gedankenspiele aufwerfen (die wir angeblich schon für sich genommen verstehen), können wir erklären, was Philosophie ist; sondern umgekehrt werden die skeptischen Gedankenspiele allererst vor dem Hintergrund von Philosophie verständlich, einem Lebensprojekt. – Den entscheidenden Anstoß zur Forderung eines vollblütigen Philosophie-Begriffs verdanke Hilary Putnams Vorlesung "Four Jewish Philosophers" und seinem Hinweis auf Hadots Buch [PaFo], darin insbesondere [SE].

- 41 Ich werde diese Qualifikation im folgenden der Einfachheit halber weglassen.
- 42 Hier sollten wir differenzieren. Es ist *eine* Sache, die lebensverändernde Kraft irgendwelcher Gedanken im eigenen Leben wirken zu lassen – dies ist eine private Angelegenheit, die ganz gewiss nicht gut an irgendwelchen öffentlichen Institutionen aufgehoben ist. Eine andere Sache ist es, theoretisch zu erörtern, wie gewisse philosophische Gedanken (z.B. zum Skeptizismus) in unserem Leben fortwirken könnten oder sollten. *De facto* wird diese Debatte an unseren philosophischen Instituten nicht geführt (und daher ist mein Aufsatz, wegen seines zweiten Teils, zumindest *de facto* kein rein akademischer Aufsatz). Aber vielleicht *sollte* diese Debatte in den philosophischen Instituten geführt werden? Gegen diesen Vorschlag sprechen nicht die Überlegungen oben im Text. Eher schon spräche gegen den Vorschlag, dass in einer solchen Debatte stichhaltige Argumente noch viel weniger zu erwarten sind als ohnehin in der Philosophie. Eine Gefahr?
- 43 Es genügt also für das Verständnis des fraglichen Gedankens, dass wir implizit um die Möglichkeit seiner lebensverändernden Kraft wissen. Ich kann mich nun differenzierter als oben in Endnote 40 von Michael Williams' schwachbrüstigen Begriff vom philosophischen Kontext abgrenzen. Man könnte sich eine Gesellschaft von Marsmenschen vorstellen, die genau so über skeptische Hypothesen reden und denken wie wir, in deren Leben aber keine der im Teil II genannten Wirkungen der Meditation über wundersame Verwandlungen eingreifen *kann*. Laut Williams gäbe es dann auf dem Mars Philosophie (bzw. philosophische Kontexte); meiner Ansicht nach nicht. – Wieviele philosophische Institute inzwischen in die Hände der Marsmenschen gefallen sind, kann ich nicht sagen.
- 44 Dieser bislang auf Deutsch unveröffentlichte Text stammt aus dem Mai 1997 und wurde für Hilary Putnam geschrieben, dem ich für stimulierende Kontroversen über Skeptizismus und Kontextualismus danke. Der Text wurde am 24.10.1998 in Wolfgang Carls Göttinger Philosophischem Kolloquium diskutiert und lag einem englischen Vortrag am 15.3.2000 vor dem Department of Philosophy in Trondheim zugrunde ("On Wondrous Changes"). Die norwegische Fassung stammt von Truls Wyller; sie erschien mit gekürzten Fußnoten unter der Überschrift "Forunderlige forvandlinger. Meditasjoner i lys av et Oscar Wilde-tema" in *Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori*. Vol. III, No. 1 (1999), pp. 87-117. Dank an alle Teilnehmerinnen und Teilnehmern der in Endnote 4 genannten Blitzumfrage; Dank schließlich an Fatina Keilani, Matthias Schote und Susanne Gahl für wertvolle Hinweise in Detail-Fragen jenseits meines Kompetenzbereichs.

*Literatur*

Cavell, Stanley [CoR]: *The claim of reason. Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. (Oxford: Clarendon Press, 1979).

Conant, James [WoMU]: "Wittgenstein on meaning and use. Minnesota conference talk". (Unveröffentlichtes Manuskript).

Frege, Gottlob [FBB]: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. (Günther Patzig (ed); Göttingen: Vandenhoeck, 1986).

Frege, Gottlob [üSB]: "Über Sinn und Bedeutung". In Frege [FBB]:40-65.

Hadot, Pierre [SE]: "Spiritual exercises". In Hadot [PaWo]: 81-125.

Hadot, Pierre. [PaWo]: *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault. Edited with an introduction by Arnold I. Davidson. Translated by Michael Chase*.

Kripke, Saul A. [NN]: *Naming and necessity*. (Cambridge / Mass.: Harvard UP, 1980).

Monk, Ray [LW]: *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*. (New York: Penguin, 1990).

Müller, Olaf [SA]: *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungsskepsis*. (Im Erscheinen. Paderborn: Schöningh Verlag, 1998).

Müller, Olaf [TAAS]: "Trivialisiert die Annahme analytischer Sätze den wissenschaftlichen Fortschritt?" In C. Hubig / H. Poser (ed) *Cognitio Humana – Dynamik des Wissens und der Werte*. Band 1 (Leipzig, 1996), pp. 603-610. (Im Netz zu finden unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100178788>).

Putnam, Hilary [AS]: "The analytic and the synthetic". In Putnam [MLR]:33-69.

Putnam, Hilary [RR]: *Realism and reason. Philosophical papers, volume 3*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Putnam, Hilary [S]: "Skepticism". In Stamm (ed) [PiSA]:239-268.

Putnam, Hilary [TDR]: "'Two dogmas' revisited". In Putnam [RR]:87-97.

Putnam, Hilary [MLR]: *Mind, language and reality. Philosophical papers, volume 2*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Putnam, Hilary [MoM]: "The meaning of 'meaning'". In Putnam [MLR]:215-271.

Quine, Willard Van Orman [fLPo]: *From a logical point of view*. (Cambridge / Mass.: Harvard UP, second edition, revised, 1961).

- Quine, Willard Van Orman [TDoE]: "Two dogmas of empiricism". In Quine [fLPo]:20-46.
- Redman, Alvin [EoOW]: *The epigrams of Oscar Wilde*. (London: Alvin Redman, 1952).
- Rilke, Rainer Maria [FT]: *Das Florenzer Tagebuch*. (Frankfurt am Main: Insel, 1982).
- Rosenzweig, Franz [BvGK]: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. Herausgegeben und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. (Düsseldorf: Joseph Melzer Verlag, 1964).
- Stamm, Marcelo (ed) [PiSA]: *Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in mind*. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1998).
- Travis, Charles [AoA]: "Annals of analysis". *Mind* 100 (April 1991), pp. 237-264.
- Travis, Charles [UoS]: *The uses of sense. Wittgenstein's philosophy of language*. (Oxford: Clarendon Press, 1989).
- Williams, Michael [UD]: *Unnatural doubts*. (Cambridge /Mass.: Blackwell, 1991).
- Wittgenstein, Ludwig [VM]: "Vermischte Bemerkungen". In Wittgenstein [W]/8:445-573.
- Wittgenstein, Ludwig [PU]: *Philosophische Untersuchungen – Philosophical investigations*. Dritte Auflage. (New York: Macmillan, 1958 – zuerst erschienen 1953).
- Wittgenstein, Ludwig [üG]: "Über Gewißheit". In Wittgenstein [W]/8:113-257.
- Wittgenstein, Ludwig [W]/8: *Werkausgabe, Band 8*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1984).