

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument auszudrucken und aus ihm zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internetadresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors.



PETER TEPE

Weltanschauungsanalyse – Weltanschauungskritik – Theorie des bedürfniskonformen Denkens

Ergänzungen zum Buch Ideologie 2

Vorwort 4

Teil I: Weltanschauungsanalytische Ideologieforschung: kognitive Weltanschauungsanalyse

1. Kurt Hübners Rekonstruktion der mythisch-polytheistischen Weltanschauung	6
1.1 Implizite und explizite, individuelle und kollektive Weltanschauung	6
1.2 Hübners Rekonstruktion des mythischen Denk- und Erfahrungssystems am Beispiel des griechischen Mythos	8
1.3 Exkurs zu Jamme	18
1.4 Auflösungserscheinungen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung	20
1.5 Zum Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung	22
1.6 Konstruktion einer areligiösen Weltansicht im Kontrast zur mythisch-polytheistischen	23
1.7 Lebenserfahrungen sind nicht als solche mythisch	28
1.8 Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Sichtweisen	30
1.9 Zur Rationalität von Weltanschauungen am Beispiel des mythischen Denkens	36
1.10 Kritik der Annahme, der Mythos sei ein vollständig in sich geschlossenes System	42
1.11 Kritik am direkten Vergleich zwischen Mythos und Wissenschaft	44
1.12 Warum wurde der Mythos verdrängt?	47
1.13 Hübners Plädoyer für eine Wiederbelebung mythischer Erfahrungen im Rahmen der modernen Kultur	51
1.14 Erweiterung der Konstruktion einer areligiösen Weltansicht	54
1.15 Zu Jammes Kritik an Hübner	56

2. Kognitive Weltanschauungsanalyse: theoretische Grundlagen und Methode.....	59
2.1 Zur Analyse kollektiver Weltanschauungen.....	60
2.2 Zu vermeidende Fehler.....	65
2.3 Das Zusammenspiel zwischen weltanschaulichen Hintergrundannahmen und empirischem Wissen.....	70
2.4 Kognitive Weltanschauungsgeschichte.....	74

Teil II: Weltanschauungskritik

3. Konflikte in der weltanschaulichen Dimension.....	77
3.1 Dogmatische und undogmatische Einstellung.....	77
3.2 Grundsätzliche Gegenschaften bei Weltbildern.....	79
4. Kritik der dogmatischen Einstellung in der weltanschaulichen Dimension.....	80
4.1 Differenzierungen beim Begriff des Glaubens.....	80
4.2 Zur Annahme eines mit dem Glauben verbundenen Wissens.....	81
4.3 Den Glauben ₃ auf einen Glauben ₂ zurückschrauben.....	84
5. Übergang vom dogmatischen zum undogmatischen Vertreten einer Weltanschauung ..	87
5.1 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Weltbildern.....	87
5.2 Konflikte bei Wertsystemen.....	90
5.3 Plädoyer für eine undogmatische areligiöse Position.....	91

Teil III: Erkenntniskritische Ideologieforschung: Theorie des defizitären bedürfniskonformen Denkens

6. Das Zwei Schritte-Verfahren.....	95
6.1 Anwendung auf die weltanschauliche Dimension.....	95
6.2 Anwendung auf das Alltagsleben.....	97
6.3 Anwendung auf die Wissenschaften.....	99
7. Weitere illusionskritische Verfahren.....	101
7.1 Anwendung auf die Sterblichkeit.....	102
7.2 Wissenschaftliche und philosophische Illusionsforschung.....	103
8. Der illusionstheoretische Ansatz von Ernst Topitsch.....	104
8.1 Religiöse Modellvorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art.....	105
8.2 Religiöse Modellvorstellungen ekstatisch-kathartischer Art.....	113
8.3 Sprache und Weltanschauung.....	118
8.4 Weltanschauung und Philosophie.....	119
8.5 Zum Stellenwert des Menschen innerhalb der Entwicklung alles Lebendigen.....	125
8.6 Erweiterung des Begriffs der Weltanschauung.....	126

Teil IV: Noch einmal zur Weltanschauungsanalyse: Ideen zur Kooperation mit Gerhard Schurz

9. Das weltanschauungsanalytische Konzept von Gerhard Schurz.....	131
9.1 Das Weltanschauungsdreieck	131
9.2 Differenzierungsvorschläge	132
9.3 Schurz' Abgrenzung von der Tradition der Ideologiekritik	137
9.4 Zur Verselbstständigung der kognitiven, der moralischen und der ästhetischen Dimension.....	140
9.5 Zur Anwendung der Weltanschauungsanalyse auf literarische Texte.....	140
9.6 Weitere Zusammenhänge	143
Literatur.....	146

Vorwort

In den Jahren 2008–2012, als ich intensiv am Buch *Ideologie* (Tepe 2012a) arbeitete, entstanden mehrere Kapitel und Vorarbeiten zu Kapiteln, die wegen des vom Verlag Walter de Gruyter vorgegebenen Umfangs nicht in das Buch integriert werden konnten. Diese Texte werden im Rahmen des *Mythos-Magazins* interessierten Lesern in mehreren Lieferungen zugänglich gemacht; die erste ist bereits 2012, direkt nach dem Buch erschienen und zugänglich unter: www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_ergaenzungen-ideologie1.pdf (Tepe 2012b). Während die erste Lieferung auch Ergänzungen enthält, die als Vertiefungsangebote einzelnen Buchkapiteln zugeordnet sind, ist das hier nicht mehr der Fall: Der Text stellt eine eigenständige Abhandlung dar, die zwar inhaltlich mit dem Buch – und dem ersten Teil der *Ergänzungen* – verbunden ist, aber auch für sich gelesen werden kann. Die Zitierweise des Buches wird auch in den Ergänzungen verwendet. Das Literaturverzeichnis enthält nur die in der zweiten Ergänzung benutzten Texte.

Ziel ist es, die totgesagte Ideologieforschung auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien empirisch-rationalen Denkens wiederzubeleben. Die Bezeichnung *kognitive Ideologietheorie* zeigt an, dass diese Theorie sich auf die von mir entwickelte und zusammen mit Axel Bühler vertretene *kognitive Hermeneutik*¹ stützt. Während die kognitive Ideologietheorie eine *wissenschaftliche* Konzeption ist, bezieht sich die mit ihr verbundene undogmatische Aufklärungsphilosophie auch auf die *weltanschauliche* Dimension, welche für die gesamte Lebenspraxis relevant ist. Sie plädiert z.B. dafür, in allen Lebensbereichen von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung überzugehen.

Das Buch *Ideologie* schlägt zu Beginn ein neues Organisationsmodell für die Ideologieforschung vor. In einem ersten Schritt werden *drei Ideologiebegriffe* unterschieden (später kommen weitere hinzu):

- Ideologie₁ = defizitäres bedürfniskonformes Denken (durch bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen, Überzeugungen verzerrtes, illusionäres Denken)
- Ideologie₂ = Ideen- und Wertesystem bzw. Weltanschauung, übergreifendes Überzeugungssystem
- Ideologie₃ = soziopolitisches Programm, Vorstellungen von der guten Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Diesen Ideologiebegriffen werden drei *Arbeitsfelder* zugeordnet: die erkenntniskritische, die weltanschauungsanalytische und die programmanalytische Ideologieforschung. Im Rahmen dieses Modells wird dann die *kognitive Ideologietheorie* in den Grundzügen entfaltet. Diese interveniert in allen drei Arbeitsfeldern und legt, an diverse Ansätze anknüpfend, ein eigenständiges erkenntniskritisches, weltanschauungs- und programmanalytisches Konzept vor. Beansprucht wird, in allen drei Bereichen zu einem Erkenntnisfortschritt gelangt zu sein.

Die aktuelle Lieferung befasst sich mit drei Arbeitsfeldern. Teil I beschäftigt sich mit der weltanschauungsanalytischen Ideologieforschung. In diesem Arbeitsfeld vertrete ich das Konzept der *kognitiven Weltanschauungsanalyse*. Es wird in Auseinandersetzung mit Kurt Hübners Theorie des mythischen Denkens, die in der Hauptsache eine systematische Rekonstruktion der *polytheistischen Weltanschauung* darstellt, entfaltet. Am Beispiel Hübner demonstriere ich einerseits, wie bei einer kognitiven Weltanschauungsanalyse konkret vorzugehen ist, und andererseits, welche Fehler in diesem Kontext gemacht werden können und wie diese sich vermeiden lassen.

Teil II ist dem Arbeitsfeld Weltanschauungskritik zuzuordnen. Weltanschauungen, seien sie nun religiöser oder areligiöser Art, werden zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten. Es wird aufgezeigt, dass die dogmatische Denkweise im Allgemeinen und in der weltanschaulichen Dimension im Besonderen mit erheblichen kognitiven Defiziten verbunden ist, welche sich dadurch vermeiden lassen, dass zur undogmatischen Einstellung übergegangen wird.

Teil III wendet sich der erkenntniskritischen Ideologieforschung zu. In diesem Arbeitsfeld vertrete ich die Theorie des defizitären bedürfniskonformen bzw. illusionären Denkens. Diese *kritische* Theorie lässt sich auf das Alltagsleben, die Wissenschaften und die Weltanschauungen anwenden.

1 P. Tepe: Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich. Mit einem Ergänzungsband auf CD. Würzburg 2007.

Ziel ist es, die menschliche Anfälligkeit für bedürfniskonformes Denken umfassend zu erkennen und zur Zurückdrängung der Selbsttäuschungen beizutragen, welche tief sitzende menschliche Bedürfnisse in scheinhafter Form befriedigen.

Teil IV kehrt noch einmal zur Weltanschauungsanalyse zurück und setzt sich detailliert mit dem Konzept von Gerhard Schurz auseinander, um Möglichkeiten der Kooperation mit der kognitiven Weltanschauungsanalyse auszuloten.

Patrick Körner und Markus Kraiger danke ich für die zeitaufwändige Formatierung des Textes und die redaktionellen Arbeiten.

Teil I

Weltanschauungsanalytische Ideologieforschung: kognitive Weltanschauungsanalyse

Im Buch *Ideologie* wird in Kapitel 3 eine allgemeine Einführung in mein auf der kognitiven Hermeneutik basierendes Konzept der weltanschauungsanalytischen Ideologieforschung gegeben. Daran knüpft das folgende Kapitel 1 an, um die *Theorie und Methodologie der kognitiven Weltanschauungsanalyse* erstens weiter auszuformen und zweitens auch praktisch anzuwenden. Für diese Zwecke erweist es sich als nützlich, an eigene frühere Arbeiten anknüpfend, erneut eine Auseinandersetzung mit Kurt Hübner zu führen – ich komme mit den präzisierten Mitteln der kognitiven Hermeneutik und der kognitiven Ideologietheorie also auf ein bereits behandeltes Thema zurück.² Das Buch *Die Wahrheit des Mythos* (Hübner 1985) ist eine Fundgrube für die kognitive Weltanschauungsanalyse – und zwar sowohl in positiver als auch in negativer bzw. kritischer Hinsicht. Hier wird einerseits hervorragende weltanschauungsanalytische Arbeit geleistet, andererseits aber zeigen sich in den philosophischen Konsequenzen, die aus den Ergebnissen gezogen werden, mehrere gravierende Fehler. Am Beispiel Hübners demonstriere ich, wie man bei einer kognitiven Weltanschauungsanalyse konkret vorgehen sollte, welche Fehler in diesem Kontext gemacht werden können und wie diese sich vermeiden lassen.

Aus der Entscheidung für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem genannten Buch ergibt sich auch, um welchen Typ der Weltanschauung es in der exemplarischen praktischen Anwendung geht. Das *mythische Denken*, mit dem sich Hübner beschäftigt, kann genauer als *religiöser Weltanschauungstyp polytheistischer Art* bestimmt werden, der sich in der Menschheitsgeschichte früh herausgebildet hat. Dieser tritt in vielen Kulturen in jeweils kulturspezifischen Varianten auf. Ziel ist es, seine Struktur zu erhellen, um ihn dadurch vertieft verstehen zu können.

Vor dem Hintergrund der in Kapitel 1 vorgelegten detaillierten Auseinandersetzung stelle ich dann in Kapitel 2 die Theorie und Methodologie der kognitiven Weltanschauungsanalyse einschließlich der zu vermeidenden Fehler zusammenfassend dar, wobei auch auf einige spätere Texte Hübners zurückgegriffen wird.

1. Kurt Hübners Rekonstruktion der mythisch-polytheistischen Weltanschauung

Die kognitive Hermeneutik geht in der Textwissenschaft – wie im gleichnamigen Buch (Tepe 2007) dargelegt – weltanschauungsanalytisch vor und verfährt dabei wert- und speziell kritikneutral. Sie ist bestrebt, das Überzeugungssystem, das z.B. einen bestimmten literarischen oder philosophischen Text prägt, mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens zu erschließen. Ein weltanschaulicher Rahmen, der dem Wissenschaftler sympathisch ist, wird genauso behandelt wie einer, den er ablehnt. Eine *Kritik* etwa an der nationalsozialistischen oder islamistischen Weltanschauung, die einem bestimmten Text zugrunde liegt, ist selbstverständlich sinnvoll und notwendig, aber eine solche Kritik wird strikt von dem Versuch getrennt, *die textprägende Weltansicht des Autors auf möglichst gründliche und systematische Weise zu verstehen*. Hier gilt das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 3.2.

Ehe ich mich Hübners Buch zuwende, nehme ich in Kapitel 1.1 einige für die kognitive Weltanschauungsanalyse relevante Differenzierungen vor, die über das Buchkapitel 3 hinausgehen.

1.1 Implizite und explizite, individuelle und kollektive Weltanschauung

Die kognitive Hermeneutik setzt dort, wo es um die erklärende Interpretation z.B. von literarischen oder philosophischen Texten geht, in der Basisarbeit am Text selbst an und bildet auf dieser Grundlage Hypothesen über das Textkonzept, das künstlerische oder erkenntnismäßige Programm und das Überzeugungssystem bzw. den weltanschaulichen Rahmen des Autors, mit deren Hilfe die zuvor festgestellten Texteneigenschaften sich erklären lassen. Ein Überzeugungssystem wird so als das Über-

² Vgl. Tepe 1988: 15–18, 31–39, Tepe 1992: 95–102 und Tepe/May 1995: Kapitel 3, 4, 8, 9.

zeugungssystem eines *Individuums* betrachtet; in dieser Hinsicht stellt die Methode der Basis-Interpretation eine Spielart des methodologischen Individualismus dar.

Die Überzeugungen mehrerer Individuen können jedoch in wesentlichen Punkten übereinstimmen. Wie kann sich eine solche Übereinstimmung überhaupt herausbilden? Ich nehme in einem Gedankenexperiment zunächst einen Zustand ein, in dem die zusammenlebenden Individuen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen folgen, die den Status *stillschweigender individueller Voraussetzungen* haben – es liegen also mehrere *implizite* Weltanschauungen vor, die ansonsten unentfaltet bleiben; vgl. den *Thesenkomplex 1* in Tepe 2012a: Kapitel 3.3. Diese Ansätze können recht unterschiedlich sein. Mindestens ein Individuum geht nun über diesen Zustand hinaus, indem es eine bestimmte religiöse Überzeugung entwickelt, die es auch den anderen *mündlich mitteilt*, z.B.: „Es existieren mehrere Gottheiten, die jeweils ihre Eigenarten haben und besondere Ziele verfolgen“. Werden nun diese *explizierten* weltanschaulichen Annahmen³ von den anderen Mitgliedern dieser Gesellschaft akzeptiert, so bildet sich allmählich eine *kollektive* Weltanschauung heraus, d.h. viele, vielleicht sogar alle Individuen, die in dieser soziokulturellen Konstellation leben, folgen denselben religiösen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. Der Kernbestand der individuellen Überzeugungssysteme weist dann eine gemeinsame Schnittmenge auf; dabei ist indes immer mit kleineren individuellen Variationen zu rechnen.

Unter diesen Umständen befassen sich nun einige Individuen intensiver als andere mit Fragen der (explizierten) religiösen Weltanschauung. Dazu gehört auch das Problem, wie mit den Göttern, an die man glaubt, richtig umzugehen ist; hier kommt es zur Etablierung bestimmter Verehrungs- und Opferpraktiken. Wer für den Umgang mit den Göttern zuständig ist, wird in der Regel auch für die Vermittlung der religiösen Weltanschauung an die nachwachsende Generation verantwortlich sein und insgesamt eine weltanschauliche Führungsrolle in dieser Gesellschaft spielen.

In der Modellgesellschaft gelingt es auf diese Weise, eine bestimmte religiöse Weltanschauung über kurz oder lang fest in den Köpfen der Menschen zu verankern. Die Erwachsenen betrachten die religiösen Grundannahmen, der dogmatischen Einstellung verhaftet (vgl. Tepe 2012a: Kapitel 3.5), als definitiv wahr, es ist für sie *selbstverständlich*, die Welt auf diese Weise zu sehen. Den Kindern werden die Grundannahmen als alternativlose definitive Wahrheit vermittelt; sie wachsen so in diese dogmatische Weltanschauung hinein und verinnerlichen sie. Darüber hinaus wird die gesamte Lebenspraxis auf der Grundlage des aus den weltanschaulichen Grundannahmen hergeleiteten soziopolitischen Programms mehr oder weniger konsequent nach diesen Überzeugungen gestaltet.

In einer späteren Phase kommt es zu kleineren oder größeren Veränderungen der etablierten religiösen Weltanschauung. Mindestens ein Individuum entwickelt religiöse Vorstellungen, die von den tradierten abweichen, teilt sie anderen mit und gewinnt so Anhänger. Es entbrennt ein Weltanschauungskonflikt religiöser Art, der mit dem Sieg der neuen Auffassung endet. In einigen Fällen gelingt es dann, erneut einen weltanschaulichen Konsens zu erzeugen, während sich in anderen eine dauerhafte weltanschauliche Opposition formiert. Zwei weltanschauliche Grundkonstellationen sind somit zu unterscheiden: der Monismus und der Pluralismus. In einigen soziokulturellen Konstellationen existiert nur *eine* Weltanschauung (eventuell mit Varianten auf einer untergeordneten Ebene), in anderen hingegen gibt es *mehrere* (mindestens zwei) übergreifende Überzeugungssysteme, die miteinander in Konkurrenz stehen.

Das Gedankenexperiment versucht zu klären, wie es erstens zur Herausbildung einer kollektiven Weltanschauung in einer Gesellschaft kommen kann und wie sich zweitens Modifikationen eines bereits etablierten kollektiven Überzeugungssystems vollziehen. Im Licht dieser Überlegungen bedarf der methodologische Individualismus einer differenzierenden Einbettung. Will man die besondere Beschaffenheit z.B. eines literarischen oder philosophischen Textes verstehend erklären, so muss man die textprägenden Instanzen des *Autors* erschließen. Auf der anderen Seite ist dieser Autor aber ein in eine bestimmte Gesellschaft und Kultur eingebettetes Individuum, das seinerseits durch die

³ Dabei geht es um eine Explikation in *mündlicher* Form; davon ist die historisch später anzusetzende Explikation in *schriftlicher* Form abzugrenzen.

hier etablierten expliziten Weltanschauungen – im Modellfall existiert zunächst nur *eine* – geprägt ist. Im Sozialisationsprozess eignet sich ein Individuum in der Regel die in seinem Umfeld etablierte kollektive Weltanschauung an. Diese fungiert dann als selbstverständliche Grundlage, über die nicht eigens nachgedacht wird, d.h. sie gewinnt beim Individuum vielfach den Status der impliziten, aber dennoch steuernd wirkenden Weltanschauung. Nur in besonderen Situationen werden dem Individuum seine zentralen religiösen Überzeugungen bzw. Glaubensvorstellungen bewusst, z.B. dann, wenn sich die weltanschaulichen Führungspersonen im kultischen Kontext explizit auf die zentralen Überzeugungen beziehen. *Menschen sind soziale und an eine bestimmte Kultur gebundene Lebewesen, die im Sozialisationsprozess durch die in ihrem Umfeld jeweils akzeptierten weltanschaulichen Grundannahmen geprägt werden, die sie dann wiederum modifizieren können, was aber nur in relativ wenigen Fällen geschieht.*

Die kognitive Weltanschauungsanalyse unterscheidet also zwischen der Erforschung *individueller* und *kollektiver* Überzeugungssysteme. Während z.B. bei Künstlern (Schriftstellern, Malern, Musikern usw.) die weltanschaulichen Grundannahmen häufig als stillschweigende Voraussetzungen wirksam sind (implizite Weltanschauung), haben wir es bei Kollektiven immer *auch* mit explizit formulierten weltanschaulichen Grundannahmen zu tun, die z.B. in der kultischen Praxis und in der Erziehung vermittelt sowie in der Lebenspraxis berücksichtigt werden. In den Büchern *Kognitive Hermeneutik* (Tepe 2007) und *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann* (Tepe/Rauter/Semlow 2009) werden hauptsächlich die *individuellen* Überzeugungssysteme von Schriftstellern und von Interpreten literarischer Texte behandelt, während im Kontext der kognitiven Ideologietheorie *kollektive* Überzeugungssysteme von vorrangiger Bedeutung sind. Religionen – die ich als religiöse *Weltanschauungen* einordne und von *areligiösen* Weltanschauungen abgrenze – sind kollektive Überzeugungssysteme. Deren Grundannahmen sowie die daraus abgeleiteten Überzeugungen werden in mündlicher, in vielen Fällen zusätzlich auch in schriftlicher Form expliziert. Die Individuen, die einer bestimmten Religion anhängen, akzeptieren zumeist deren grundlegende Überzeugungen sowie die wichtigsten Konsequenzen.

Disziplinen wie die Religionswissenschaft und die Religionsgeschichte befassen sich vorrangig mit expliziten religiösen Weltanschauungen und deren Entwicklung. In der Systematik, die ich vorschlage, sind die Religionswissenschaft und -geschichte als Teile der *kognitiven Weltanschauungsanalyse und -geschichte* zu verorten, d.h. der Erforschung expliziter Überzeugungssysteme aller, also auch areligiöser Art und ihrer Entwicklung. Zu den Aufgaben der *kognitiven Weltanschauungsanalyse* gehört es, den Aufbau und die Grundlagen der einzelnen kollektiven Überzeugungssysteme herauszuarbeiten. Wichtige Leitfragen lauten: Welches sind die grundlegenden Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen? Welche Konsequenzen werden daraus gezogen? Wie hängen die einzelnen Überzeugungen miteinander zusammen? Gibt es Inkohärenzen und Widersprüche? Zu den Aufgaben der *kognitiven Weltanschauungsgeschichte* gehört es demgegenüber, Veränderungen und Entwicklungen der einzelnen kollektiven Überzeugungssysteme festzustellen und zu erklären. Wichtige Leitfragen sind: Welche Modifikationen treten im Gefüge der Annahmen auf? Welche Konsequenzen haben sie? Auf welche Faktoren sind diese Veränderungen zurückzuführen?

1.2 Hübners Rekonstruktion des mythischen Denk- und Erfahrungssystems am Beispiel des griechischen Mythos

Das vieldeutige Wort „mythisch“ bzw. „Mythos“ (vgl. Tepe 2001: Kapitel 2) lässt sich in diesem Zusammenhang folgendermaßen erläutern: Gemeint ist eine Weltanschauung *polytheistischer* Art, welche eine Vielzahl von Gottheiten als existierend ansetzt. Daher verwende ich auch den Ausdruck „mythisch-polytheistisch“. Die mythisch-polytheistische Weltanschauung⁴ war insbesondere in früheren Zeiten weit verbreitet, und sie wurde in vielen Varianten entfaltet; auch heute noch tritt dieser Weltanschauungstyp auf.

⁴ Gleichbedeutend verwende ich den Ausdruck „mythisches Denken“. Das Wort „Denken“ wird in diesem Fall also gebraucht, um ein *übergreifendes Überzeugungssystem* zu bezeichnen.

Bei der Beantwortung der weltanschauungsanalytischen Grundfragen hinsichtlich des mythisch-polytheistischen Überzeugungssystems haben sich auf philosophischer Seite Ernst Cassirer im zweiten Teil seiner *Philosophie der symbolischen Formen* mit dem Titel *Das mythische Denken* (Cassirer 1987, zuerst 1924) und Kurt Hübner besonders hervorgetan. Hübner befasst sich in seinem Buch *Die Wahrheit des Mythos* mit dem „Denk- und Erfahrungssystem des griechischen Mythos“ (Hübner 1985: 93). Unter dem griechischen Mythos kann dabei die in Griechenland lange Zeit vorherrschende Variante der mythisch-polytheistischen Weltanschauung verstanden werden. Hier geht es also um ein *kollektives* religiöses Überzeugungssystem. Der Ausdruck „Denk- und Erfahrungssystem“ ist offenkundig verwandt mit meinem Begriff des Überzeugungssystems; auf unterschiedliche Akzentsetzungen komme ich erst weiter unten zu sprechen.

Hübner behauptet, dass der griechische Mythos „durch bestimmte allgemeine Strukturen gekennzeichnet werden kann, die, allen seinen inneren Wandlungen und Umformungen zum Trotz, seine bleibende Grundlage geblieben sind“ (16). Der Nachweis ist ihm nach meiner Einschätzung überzeugend gelungen. Darüber hinaus meine ich, dass zumindest einige dieser Strukturen grundlegend für die *mythisch-polytheistische Weltanschauung überhaupt* sind. Nach diesem Verständnis hat Hübner somit am *Beispiel* des griechischen Mythos solche allgemeineren Grundstrukturen herausgearbeitet.⁵ Wenn ich also von Hübner angeführte griechische Beispiele bringe, so gehe ich davon aus, dass für andere Varianten der mythisch-polytheistischen Weltanschauung entsprechende Beispiele gefunden werden können.

Für Hübners Vorgehensweise ist es charakteristisch, dass er als ausgewiesener Wissenschaftstheoretiker „zum ersten Mal die Methoden und Ergebnisse moderner Wissenschaftstheorie und Analytik auf das von der Mythos-Forschung erarbeitete Material“ (17) anwendet. „Damit wird es möglich, die wissenschaftstheoretisch untersuchten wissenschaftlichen Denk- und Erfahrungsformen mit denjenigen des Mythos systematisch zu vergleichen und Wissenschaft wie Mythos im Hinblick auf ihre Erkenntnisleistung und ihren Wert gegeneinander abzuwägen.“ (17) Das hat zur Folge, dass die *Opposition zwischen Mythos und Wissenschaft* in Hübners Argumentation eine zentrale Rolle spielt: Er stellt das Denk- und Erfahrungssystem des Mythos dem der modernen Wissenschaft gegenüber. Beide Systeme beruhen auf Grundannahmen über die Wirklichkeit, die sich aber stark voneinander unterscheiden. Hübner bezeichnet diese Grundannahmen bzw. die zugehörige spezifische Sichtweise mit einem philosophischen Fachterminus auch als *Ontologie* und stellt daher die mythische der wissenschaftlichen Ontologie gegenüber. Die einzelnen Wissenschaftstypen weisen dabei nach Hübner gewisse Besonderheiten auf, sodass er z.B. von der „*Ontologie der Naturwissenschaften*“ (95) spricht. Aus später näher zu erläuternden Gründen folge ich Hübner in diesem zentralen Punkt nicht, sondern stelle in Kapitel 1.6 die mythisch-polytheistische einer konstruierten *areligiösen Weltanschauung im alltäglich-vorwissenschaftlichen* Bereich gegenüber.

Hinsichtlich der Entwicklung der mythisch-polytheistischen Weltanschauung in Griechenland lassen sich drei Hauptphasen unterscheiden:

Phase 1: Die mythisch-polytheistische Weltanschauung in konsequenter bzw. ungebrochener Form,

Phase 2: Auflösungserscheinungen,

Phase 3: der Übergang zu einem oder mehreren andersartigen kollektiven Überzeugungssystemen.

Hübner geht es hauptsächlich darum, den Aufbau und die Funktionsweise der mythisch-polytheistischen Weltanschauung in Phase 1 herauszuarbeiten; Phase 2 kommt zwar zur Sprache, spielt insgesamt eine untergeordnete Rolle, und Phase 3 wird nicht systematisch behandelt.

Das *Leben* innerhalb eines bestimmten weltanschaulichen Rahmens ist von dessen *Rekonstruktion* zu unterscheiden. Ein im mythisch-polytheistischen Überzeugungssystem steckender Mensch früherer Zeiten war nicht zu einer *wissenschaftlichen* Rekonstruktion seines Überzeugungssystems in der La-

⁵ In einem späteren Aufsatz hat Hübner diesen Anspruch explizit formuliert: „Alles, was im folgenden strukturell über den Mythos gesagt wird, gilt [...] für *alles* Mythische, wo immer es auftreten mag. Unter Struktur versteht man näher betrachtet ein Gefüge, nämlich den Aufbau und die innere Gliederung eines Ganzen.“ (Hübner 1990: 76).

ge, da es wissenschaftliches Denken zu diesen Zeiten noch gar nicht gab.⁶ Für verfehlt halte ich indes Hübners These, der mythisch denkende Mensch sei grundsätzlich außerstande, über die Grundlagen seiner Weltanschauung zu *reflektieren*. Es handelt sich ja um eine zunächst in mündlicher Form *explizierte* Weltanschauung, und jede derartige Explikation führt dazu, dass den Beteiligten bestimmte Annahmen *bewusst* werden. In diesem allgemeinen Sinn gilt: „Der Grieche, der *im* Mythos lebte und nicht, wie wir, außerhalb seiner“, konnte im Prinzip sehr wohl „über ihn sprechen wie über ihn reflektieren“ (109), wenngleich nicht in einem wissenschaftlichen oder speziell wissenschaftstheoretischen bzw. philosophischen Sinn.

Die zentrale weltanschauungsanalytische These Hübners lässt sich wie folgt formulieren: Für die mythisch-polytheistische Weltanschauung ist alles voll von Göttern und damit Schauplatz numinosen Einflusses: die Natur, die Psyche bzw. Seele, das soziale Leben. Der mythisch-polytheistisch denkende Mensch nimmt an, dass es *mehrere* numinose Wesen gibt, die überall gegenwärtig und wirksam sind; der Einfachheit halber beschränke ich mich auf Gottheiten bzw. Götter. Hübner gibt einige Beispiele für numinose Wesen der Natur:

Die Erde ist ein Gott (Gaia), der Himmel (Uranos) und jeder Stern ist einer, auf und in den Bergen leben Götter, es gibt Fluß- und Quellengötter, Götter, welche die Pflanzen und Früchte reifen lassen, Götter, die an irgendeinem Ort, einem Hain, einer Stadt oder dergl. anwesen, Götter des Meeres (Poseidon), die Göttin der Morgenröte (Eos), es gibt Windgötter (Boreas und Zephyros), der Gott ist im Blitz, im Feuer, im Regen usf. (110)

Ein Gott wird als „beseelt-lebendiges Individuum“ vorgestellt. Das bedeutet aber nicht, „daß es so viele Götter wie Naturgegenstände gibt. So ist in allem ‚Erdhaften‘ Gaia, an vielen Quellen leben die gleichen Nymphen, in jedem reifenden Korn wirkt Demeter, in allen möglichen Morgenröten ist Eos usf.“ (110).

Der Name eines Gottes gestattet es so, „mannigfaltige Einzelpersönlichkeiten zusammenzufassen und zu ordnen“ (111). Zwischen „vorolympischen und olympischen Göttern“ besteht jedoch insofern ein Unterschied, als „diese ausdrücklich als Personen vorgestellt werden, jene aber nicht oder zumindest nicht mit der gleichen Klarheit“, d.h. nicht allen Gottheiten wird Menschengestalt zugeschrieben, aber alle werden als „*Individuen mit Allgemeinheitsbedeutung*“ (111) gedacht. Überall, wo eine Gottheit auftritt, ist nach mythischer Auffassung „das gleiche Individuum gegenwärtig“ (113). Das schließt jedoch nicht aus, dass Gottheiten „sich auch irgendwo bevorzugt aufhalten und sich dort vielleicht sogar zur Personengestalt ‚verdichten‘“ (113) können.

Hübners Ziel, das Denk- und Erfahrungssystem des (griechischen) Mythos im Kontrast zu dem der Wissenschaft darzustellen, führt dazu, dass die Grundannahme des mythisch-polytheistischen Denkens sogleich mittels der Leitbegriffe des Ideellen und des Materiellen expliziert wird: Während die wissenschaftliche Ontologie nach Hübner grundsätzlich zwischen dem Ideellen und dem Materiellen unterscheidet, geht die mythische Ontologie von der „Einheit des Ideellen und Materiellen“ (109) aus. Ein Gott wird somit als ideell-materielle Einheit betrachtet, die z.B. im Menschen wirksam sein kann. Diese Redeweise mag für den Ontologievergleich aus wissenschaftstheoretischer Sicht sinnvoll sein; für das Ziel der *hermeneutischen Rekonstruktion mythischer Weltanschauung, die sich nicht sogleich und durchgängig an die Opposition Mythos vs. Wissenschaft bindet*,⁷ erweist sie sich jedoch nicht als optimal, da sie etwas relativ leicht Verstehbares durch etwas schwerer Verständliches ersetzt. Dass eine als beseelt-lebendiges Individuum vorgestellte Gottheit z.B. in der Natur wirksam werden kann, ist leicht nachvollziehbar; dass eine Gottheit hingegen „eine mythische Substanz als ideell-materielle Einheit“ (116) darstellt, erschließt sich nur aus dem Kontrast zu einer Sichtweise, die grundsätzlich

⁶ Das gilt insbesondere auch, wenn man, wie Hübner, eine „Darstellung des Denk- und Erfahrungssystems im griechischen Mythos“ anvisiert, die „am Leitfaden wissenschaftlicher Ontologien“ (109) – und damit speziell vor einem *wissenschaftstheoretischen* und *-historischen* Hintergrund – entwickelt wird.

⁷ Ich versuche aber wie Hübner, das mythische Denken „in seinem historischen Kern zu erfassen [...], ohne ihm Gewalt anzutun“ (109). Angestrebt wird, eine „von der unseren grundlegend unterschiedene[] Vorstellungswelt“ (115) zu begreifen.

zwischen dem Ideellen und dem Materiellen trennt. Daher versuche ich, Hübners Rekonstruktion des mythischen Denkens so weit wie möglich von seiner strategischen Vorentscheidung abzulösen.

Der mythisch-polytheistische Glaube an mehrere Gottheiten schließt auch die Annahme ein, dass diesen numinosen Wesen spezifische *übernatürliche Kräfte* zukommen, die sich erstens in natürlichen, zweitens in seelischen und drittens in sozialen Vorgängen zeigen. Das bedeutet auf der anderen Seite, dass natürliche, seelische und soziale Phänomene auf das Wirken der Gottheiten und der ihnen zukommenden Kräfte *zurückgeführt* und damit *erklärt* werden. Das mythische Denken ist somit auch ein *Erklärungssystem*. Es wird angenommen, dass z.B. die in der Natur wirkenden numinosen Wesen die wahrnehmbaren Naturphänomene durch die ihnen innewohnenden göttlichen Kräfte *verursachen*, d.h. mit der mythisch-polytheistischen Weltanschauung ist ein bestimmtes, nämlich *übernatürliches Verständnis von Kausalität* verbunden. Dieser Aspekt wird von Hübner jedoch nicht klar formuliert.

Im griechischen Mythos wird unterstellt, „daß viele Götter, die innerhalb der Natur wirken und ihren Erscheinungen zugrunde liegen, zugleich in der Menschenwelt eine bestimmende Rolle spielen. (Man denke nur an den Blitze schleudernden und Wolken sammelnden Zeus.)“ (115).⁸ Hübner folgend, wende ich mich nun den in der Psyche bzw. Seele wirkenden Gottheiten zu.

Es gibt mythisch so wenig eine „Psyche“ nach unserem gegenwärtigen Verständnis wie eine „Natur“. Vielmehr sind beide, „psychischer Gegenstand“ und „Naturgegenstand“, durch einen Gott bestimmt. [...] Was wir gemeinlich als das „Psychische“ bezeichnen, ist in mythischer Sicht [...] Schauplatz und Wirkungsstätte numinosen Einflusses. Gefühle der Kraft, des Glückes, der Leidenschaft, ein plötzliches Begehren und Wollen, Einsicht und Verblendung, aber auch der gute Gedanke, die Weisheit und stille Entrücktheit, dies alles kann in irgendeiner Weise auf die Gegenwart eines Gottes oder numinosen Wesens zurückgeführt werden. (115f.)⁹

Angenommen wird somit, dass ein numinoses Wesen in die menschliche Seele z.B. Mut oder Schwäche ‚hineinwerfen‘, in ihr Standhaftigkeit bewirken, in gefährvoller Situation einen lichtvollen Gedanken eingeben kann (vgl. 116ff.). Göttliche Kräfte können in den Menschen hineinfließen. Götter bewirken aber aus mythischer Sicht nicht nur „Lust, Schmerz, Mut usw., sondern sie können auch Göttliches im Menschen hervorrufen. [...] Der Mensch wird dabei so sehr Schauplatz des mythischen Ereignisses, daß er buchstäblich dahinter verschwindet“ (117). Dem Menschen werden „die Erscheinungen von etwas Göttlichem“ (117) verliehen.

Aus den Grundüberzeugungen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung ergibt sich, dass das Innere und das Äußere durch numinose Kräfte verbunden sind. So steckt die göttliche Kraft nach dieser Auffassung nicht nur in einem bestimmten Individuum, „sondern ebenso in seinem Besitz, in seinen Untertanen und in seinem Geschlecht. Was Zeus verleiht, dringt wie eine Substanz durch Telemachos hindurch in alles, was Telemachs Eigen ist.“ (118) Die göttliche Kraft wird als etwas Substantielles angesehen, das den Umkreis erleuchtet und erwärmt. Sie lebt in bestimmten Gegenständen fort, z.B. in der „Rüstung eines Helden. Deswegen ist es bei allen Kämpfen der Ilias so überaus wichtig, dem Feinde nicht nur das Leben, sondern auch die Rüstung zu rauben. Wer sie gewinnt, erhält auch die *Timé* des Gegners, ihre Kraft, ihre numinose Substanz, und damit geht die Wurzel seines Lebens auf den Gegner über.“ (119f.) Auf vergleichbare Weise gilt z.B. der Reichtum eines Menschen als etwas, worauf tatsächlich „göttliche[r] Segen“ (120) ruht. „So unlöslich waren teilweise Besitz und Mensch miteinander verbunden, so stark lebte in beiden die gleiche mythische Substanz, daß sie miteinander bestattet wurden.“ (121)

Auch der Lebensverband der Sippe enthält dieser Sichtweise zufolge als „mythische Ursubstanz“ eine göttliche Kraft, die „von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben“ wird; diese ist „am heiligen

⁸ Götter sind „oft *zugleich* psychische Gottheiten *und* Natur-Gottheiten wie zum Beispiel Artemis, die ebenso für unberührte Gegenden, für die Jagd wie für die Keuschheit zuständig ist“ (127).

⁹ Nicht zuletzt wird die Anwesenheit der numinosen Wesen der Psyche „in jenen den Menschen überwältigenden Augenblicken erfahren [...], wo das Leben plötzlich wie von einem Strahl getroffen aufleuchtet, wo uns ein Entschluß, eine Entscheidung, ein Wille, ein Gefühl, eine Einsicht, eine Idee, eine Erleuchtung oder Verblendung gleichsam überfällt“ (129). Überall da fühlt sich der mythisch denkende Mensch „als Schauplatz eines numinosen Seins und Wirkens“ (129).

Herd des Hauses anwesend“ (121).¹⁰ Mit der mythisch-polytheistischen Weltanschauung ist ferner ein bestimmtes Identitätsverständnis verbunden, das nicht im modernen Sinn individualistisch ist, sondern kollektivistische Züge trägt. Die Identität des Individuums ist an die „von den Göttern verliehene Identität der Sippe“ gebunden: „In diesem Gemeinsamen findet mythisch der Mensch die Wurzel seines Lebens. Als Einzelner, als Individuum und Ich ist er nichts.“ (122) Allein in dem „Verband des Geschlechtes [...] kann nach mythischer Auffassung der Mensch gedeihen“, ohne ihn ist er „ein Strohalm im Winde“ (122). Der Mensch ist hier das, was er ist, indem er an einer göttlichen Kraft teilhat, welche die Sippe bestimmt (vgl. 123). „Der Mensch versteht sich weniger als Einzelner, sondern vor allem als Mitglied seines Geschlechtes.“ (129)

Name und Wort gewinnen in diesem Kontext eine spezifische Bedeutung:

Zu jeder rituellen Handlung gehört die Anrufung eines Gottes mit seinem Namen. [...] Durch die Anrufung des Namens in bestimmter, zum Ritus des Gottes gehöriger Weise, *ist* der Gott bereits anwesend. Deswegen ist es von entscheidender Bedeutung, daß der Gott mit seinem richtigen und für den jeweiligen Zusammenhang bedeutsamen Namen gerufen wird. [...] Eine solche Einheit von mythischer Wirklichkeit und gesprochenem Wort ist besonders im Gebet zu finden, ferner in der kultischen Rezitation von Mythen, im Trinkspruch, im Schwur und im Fluch. Im Worte steckt eine Kraft, die den Menschen als numinose Substanz durchdringt (123f.).

Durch diese Kraft kann „künftiges Heil oder Unheil herbeigezwungen werden“ (124).

Der Traum wird mythisch-polytheistisch als ein seelisches Phänomen aufgefasst, in dem eine Gottheit erscheinen kann:

Wenn Athene zur schlummernden Nausikaa spricht oder Zeus zum schlafenden Agamemnon, so kommt es weder Nausikaa noch Agamemnon in den Sinn, es könnte sich hierbei um etwas „Subjektives“, nur ihnen selbst Zuschreibendes handeln, und sie verhalten sich durchaus so, als hätten sie dies alles mit offenen Ohren und Augen vernommen. [...] Daß Träume bisweilen etwas Falsches verkünden *können*, wird dabei zwar nicht geleugnet [...], aber dann wird auch diese Verkündigung nicht als Phantasieprodukt des Träumenden aufgefaßt, sondern als eine wirkliche Eingebung der Gottheit. (125)

Dass alles, was in irgendeiner Hinsicht lebensbedeutsam ist, auf das Wirken göttlicher Wesen und der ihnen zukommenden Kräfte zurückgeführt wird, besagt im mythisch-polytheistischen und speziell im griechischen Kontext:

Wie überall Eos ist, wo die Morgenröte erscheint, überall Iris, wo der Regenbogen zu suchen ist, überall Demeter, wo das Korn reift usf., so ist überall Ares, wo der Krieg tobt, überall Aphrodite, wo Menschen in Liebe zueinander entbrennen, überall Athene, wo praktische Intelligenz oder kluger Rat anzutreffen sind und Selbstbeherrschung der Raserei entgegen wirkt; es ist überall Apollo, wo Weisheit, Maß und Würde zu finden sind oder der Zauber der Leier den Menschen traumhaft entrückt, überall Artemis, wo Keuschheit herrscht (126).¹¹

Natürliche und seelische Phänomene werden also sinnlich wahrgenommen bzw. erlebt und auf spezifisch mythische Weise *erklärt*. Die Gottheiten stellt man sich dabei in der Regel als *menschenähnliche Wesen* vor.

Entsprechend denkt man auch „die menschliche Gemeinschaft und ihre Geschichte [als] von numinosen Wesen beherrscht“ (129):

Fast jede Tätigkeit des Gemeinwesens wird auf eine Gottheit zurückgeführt, die sie hervorgebracht hat und ohne deren Anwesenheit sie nicht gelingen kann. [...] *Wo der Gott nicht mithilft, also seine Substanz nicht wirkt, [...] kann nichts*

¹⁰ „Die Sippe hat ihren Ursprung in einem numinosen Ereignis, zum Beispiel die Zeugung eines der Väter durch einen Gott, die Tat eines Heros oder dergleichen; und sie hat ihren Mittelpunkt am Herd des Hauses. Alles, was zur Sippe gehört, es sei ein Mensch, ein Ding oder was immer, hat identischen Anteil an dieser gemeinsamen mythischen Substanz, wenn auch in verschiedenem Grade (am meisten der Herr des Hauses).“ (129) „Der Ahnherr des Geschlechtes wird meist auf einen Gott oder einen Heros zurückgeführt. Dessen mythische Substanz bleibt durch alle mythischen Generationen hindurch bestimmend. Die durch Verehelichung hinzukommenden Substanzen anderer Geschlechter bilden zwar mit der ursprünglichen eine Mischung, doch so, daß diese stets das Übergewicht behält: Es ist die Substanz des mythischen Ahnherrn väterlicherseits, der vor allem in den Nachkommen *identisch* weiterlebt, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß *sein* Name beibehalten wird, während die anderen verschwinden.“ (178)

¹¹ Darüber hinaus werden „auch der Streit (Eris), Frieden (Eiréne), die Gerechtigkeit (Dike), die Ordnung (Eunomía), die Satzung (Thémis), der Schlaf (Hypnos), das Gedächtnis (Mnemosyne) usf. individualisiert vorgestellt“ (126).

gelingen. Athene Ergáne zum Beispiel ist die Göttin des Handwerks, der Töpferei, des Webens, des Wagenbaues, der Ölgewinnung usf. (130)¹²

Der „ganze Lebensraum in der menschlichen Gemeinschaft“ wird als „vom Numinosen durchwaltet“ (130) vorgestellt. Entsprechend sind „[p]rofane Geschichte und Göttergeschichte“ aus mythisch-polytheistischer Sicht „unlöslich miteinander verwoben“ (131)¹³:

Es gibt keine entscheidende Phase des Trojanischen Krieges, die ohne die Mitwirkung der Götter, seien es solche, die auf der Seite Trojas standen oder solche, die für die Griechen waren, verlaufen wäre. [...] [T]rifft ein Speer, so half der Gott, verfehlt er sein Ziel, so war es auch der Gott; ein augenblickliches Geblendetsein durch das Licht, eine Sehbehinderung durch aufgewirbelten Staub, die den Tod bedeuten, sind auf einen Gott zurückzuführen. Es ist eine Gottheit, die Achilleus zurückhält, im Rate gewalttätig zu werden, es ist eine Gottheit, die Agamemnon seine kriegerischen Operationspläne eingibt usf. Der Kampf unter den Menschen spiegelt zugleich den Kampf unter den Göttern, die ja darin gespalten sind, ob sie auf Seite der Griechen oder auf Seite der Trojaner stehen sollen. (131)¹⁴

Generell gilt:

Verhaltensregeln werden nicht als ideelle Erfindungen und Schöpfungen der Menschen, sondern als Wirkung numinoser Substanzen aufgefaßt, die der Gemeinschaft die Ordnung geben. [...] Überall ist der Ahnenheros oder Ahnengott anwesend, wo den Gesetzen der Sippe, der Phratrie, der Polis gehorcht wird, überall ist Athene Ergáne gegenwärtig, wo man töpft, Zeus Xénios, wo Gastfreundschaft herrscht, Zeus Hórikios, wo Eide geschworen werden usf. (133)

Nichts Lebenswichtiges geschieht demnach ohne Mitwirkung der Götter. Mittels des Begriffs der *Arché* fasst Hübner die Grundstruktur des mythisch-polytheistischen Erklärungssystems genauer:

Eine *Arché* ist eine Ursprungsgeschichte. Irgendeinmal hat ein numinoses Wesen zum ersten Mal [...] eine bestimmte Handlung vollzogen, und seitdem wiederholt sich dieses Ereignis *identisch* immer wieder. Dies gilt zunächst für Naturerscheinungen. [...] [E]s ist immer wieder dieselbe Nacht, die den Morgen und den Tag gebiert; es ist immer wieder derselbe Helios, der seine Umfahrt auf dem Himmel und durch den Okeanos macht; es ist immer wieder die gleiche Rückkehr der Persephone aus dem Hades, die den Frühling, und ihre gleiche Rückkehr in den Hades, die den Winter einleitet, um nur einiges aufzuzählen. (135)

Eine Gottheit bewirkt ein Naturphänomen, indem sie ihre göttliche Kraft einsetzt. Dabei wird unterstellt, dass dies immer auf dieselbe Weise geschieht: Der Frühling etwa wird verursacht durch die „Rückkehr der Persephone aus dem Hades“, und bei jedem neuen Frühling geschieht dies auf dieselbe Weise. „Es ist die Anwesenheit und Wirksamkeit der Persephone, die den Frühling hervorruft“ (138)¹⁵

Gleiches gilt für die Psyche des Menschen. Der kriegerische Mann verhält sich stets auf die gleiche Weise, weil Ares in ihm wirkt; ebenso der in Liebe entbrannte Mensch, in dem das Wesen Aphrodites, der praktisch Denkende, in dem Athene, der Königliche, in dem Zeus, der Leier-Spieler, in dem Apollo lebt. Der Charakter eines Menschen ist von einem Gott gezeichnet und entsprechend ist man ein Ares-Kind, ein Kind der Aphrodite, des Zeus usf. Aber auch hier gibt es ein mythisches Ursprungsereignis, das sich identisch wiederholt: Diese Charaktere sind ja diejenigen von Gottheiten (135f.)

¹² Das Erzeugte ist „etwas, in das die numinose Substanz, die seinen Schöpfer bei seiner Herstellung erfüllt hat, übergegangen und eingedrungen ist [...]. Daher ist es unmittelbar an seiner Hände Arbeit gebunden.“ (282f.)

¹³ Die „Verflechtung von Menschengeschichte und Götter- oder Heroenmythos“ können wir noch in jener Zeit beobachten, „für die es bereits eine schriftliche Überlieferung gibt“ (132).

¹⁴ Auch dem Prozess, „der nach Auffassung der späteren Griechen aus von chthonischen und blutrünstigen Mächten der Tiefe beherrschten Zuständen in die Helle einer späteren Zivilisation führte“, werden „numinose Ursachen“ (131f.) zugeschrieben.

¹⁵ „Mythisch betrachtet ist es ja immer derselbe Frühling, der jedes Jahr wiederkehrt und festlich bejubelt wird, mögen auch jedes Mal ganz andere Blumen blühen; es ist immer derselbe Heilige Tag, der aus der Nacht geboren ist, mag er sich auch noch so vom vorhergehenden unterscheiden.“ (138) Die „Teilhabe an einem sich stets wiederholenden Ereignisablauf“ wird „als Eindringen einer ewigen Substanz in das Sterbliche verstanden“ (138). „Die Persephone prägt zu gegebener Zeit ihr Wesen der Welt auf, sie ‚gebirt‘ den Frühling, indem sie ihre Substanz überall verbreitet usf. Auch hier erzeugt ‚Ähnliches stets Ähnliches‘“ (181).

Die Gottheit bewirkt durch ihre spezifische Kraft, dass ein Mensch einen bestimmten Charakter erhält; die Gottheit selbst hat ihre Eigenart durch eine numinose Ursprungshandlung erhalten. Das seelische Geschehen wird auf das „Eindringen einer ewigen Substanz in das Sterbliche“ (138) zurückgeführt.¹⁶

Das gleiche gilt schließlich für die Regeln in Gemeinschaft und Geschichte. Ein Gott prägt die Verhaltensregeln in Sippe, Phratrie und Polis, er hat sie irgendwann einmal zum ersten Mal „gezeigt“, und seither werden sie stets identisch wiederholt. Er selbst ist [...] in dieser Wiederholung anwesend, leitet und führt dabei den Menschen, der ihn deswegen vorher im Gebet anruft. Nicht anders ist es in Beruf und Handwerk. (136)¹⁷

So ist man überzeugt, dass es Athene war, „die die Menschen lehrte, die Pferde zu zähmen“, und dass sie den Athenern zeigte, „wie man Öl gewinnt“ (136). „Das ganze soziale Leben, sofern es durch Regeln, Normen, stereotype Handlungen und dergleichen bestimmt war, wurde genauso wie die gesetzlichen Abläufe in der Natur und im psychischen Verhalten des Menschen verstanden als der Vollzug eines numinosen Prototyps.“ (136f.)¹⁸ Die identische Wiederholung einer göttlichen Urhandlung wird im Bereich von Gemeinschaft und Geschichte grundsätzlich von der Anwendung einer von Menschen erfundenen Regel unterschieden.

Nebenher weist Hübner auch darauf hin, dass im mythisch-polytheistischen Denken „alles zweckbestimmt“ ist: „Die Nacht, die den Tag gebiert, hat die Aufgabe, das Licht in die Welt zu bringen. Helios soll sie durchwärmen“ (141). Demgegenüber ist die Annahme einer „Zweckbestimmtheit der Natur [...] der Naturwissenschaft völlig fremd“ (141).¹⁹

Zu jeder Weltanschauung gehört ein spezifisches Verständnis von Raum und Zeit. Daher ist es eine wichtige Aufgabe der kognitiven Weltanschauungsanalyse, das jeweilige Verständnis von Raum und Zeit herauszuarbeiten. Das gilt insbesondere auch für explizite und kollektive Weltanschauungen. *Menschen haben als weltanschauungsgebundene Lebewesen stets auch ein bestimmtes Verständnis von Raum und Zeit.*²⁰

Ich beginne, Hübner folgend, mit der mythisch-polytheistischen Zeitauffassung. Die Grundannahme, dass mehrere Gottheiten existieren, welche mithilfe ihrer spezifischen übernatürlichen Kräfte Phänomene in Natur, Seele und Gesellschaft verursachen, impliziert ein bestimmtes Zeitverständnis. Das wird insbesondere dann erkennbar, wenn man die dabei wirksame Leitvorstellung der identischen Wiederholung einer göttlichen Urhandlung ins Auge fasst:

Es handelt sich um eine identische Wiederholung, da es ja das gleiche heilige Urgeschehen ist, das sich überall von neuem ereignet; dieses Geschehen wird buchstäblich immer wieder *geholt*, und es ist nicht die ständige Neuauflage und serielle Nachahmung eines Prototyps [...]. Wegen dieser identischen Wiederholung von Ereignissen ist die mythische Zeit *zyklisch*. (142)

¹⁶ „Überall da, wo Ares ist, fließt kriegerisches Verhalten in den Menschen ein, überall da, wo Aphrodite ist, erotisches Verhalten usf.“ (138) Der jeweilige Gott ist „eine Urmacht, welche die Menschen mit Gewalt ergreifen und erschüttern kann [...]. Götter können sich so sehr eines Menschen bemächtigen, daß sie bisweilen sogar in seiner Gestalt auftreten: Zeus wird Amphitryon“ (138f.).

¹⁷ Das Werk gelingt, indem die Substanz des Gottes in den Menschen einfließt „und sich damit der ur-alte Ereigniszusammenhang in der richtigen Weise vollzieht. Der Gott führt gewissermaßen dem Menschen die Hand wie der Zeichenlehrer dem Kinde. Dies aber geschieht auf die immer gleiche, althergebrachte Weise.“ (139f.)

¹⁸ „Wenn die Athener, die Arkadier, Bötier und Lybier je verschiedene Geschichten über die Geburt der Athene erzählten, so war das nur Ausdruck der für sie ‚objektiven‘ Tatsache, daß jede dieser Städte aus der Substanz der Göttin stammt und daher mir ihr geboren wurde.“ (279)

¹⁹ „[J]ede Arché [ist] final zu verstehen, weil sie ja auf der Handlung eines lebendigen und damit zweckmäßig handelnden Wesens beruht.“ (184)

²⁰ Die kognitive Ideologieforschung ist ebenso wie die kognitive Hermeneutik, auf der sie aufbaut, einer kritisch-realistischen Erkenntnistheorie verpflichtet. Das bedeutet hier, dass von einer Realität des – wie auch immer genauer zu denkenden – Raums ausgegangen wird. Der Raum wird hier also nicht im Stil Kants auf eine apriorisch notwendige *Anschauungsform* zurückgeführt, sondern es wird nur herausgestellt, dass menschliches Leben immer an eine bestimmte *Raumauffassung* gebunden ist.

Der mythisch-polytheistisch denkende Mensch lebt somit in zwei Zeitdimensionen: zum einen in der profanen Zeit, „die irreversibel ist und die von der Vergangenheit in die Zukunft fließt, so daß vergangene Ereignisse nicht mehr existieren und zukünftige noch nicht“ (143), zum anderen in der heiligen Zeit, die zyklisch ist, d.h. in ihr ereignet sich das numinose Urgeschehen immer von neuem. „[D]ie mythische Zeit wird in die profane und irreversible *eingebettet*.“ (144)

Die Arché wiederholt sich beständig, sofern und soweit sie innerhalb der profanen Zeit wirksam wird; sie bleibt aber identisch die Gleiche, sofern sie einer ewigen, dem Sterblichen entzogenen Welt angehört. [...] Man könnte es bildhaft auch so ausdrücken: Die profane Zeit hat Löcher, in die das Ewige der Archai hineinscheint und eindringt. Das Sterbliche geht zwar seinen irreversiblen Gang, aber es wirken in ihm unveränderliche Ureignisse. (144)²¹

Die mythisch-polytheistische Weltanschauung impliziert auch ein bestimmtes Raumverständnis. Für dieses Denken gibt es einige *besondere* Orte, an denen Gottheiten gegenwärtig sind und an denen sich Ursprungshandlungen abgespielt haben – heilige Orte, die Hübner auch als *Témena* bezeichnet.

Das kann eine Quelle sein, eine Grotte, ein Berg, ein Hain, eine Wiese usw. Ich erwähnte schon den rarischen Acker, wo das erste Getreide wuchs, die Akropolis, wo Athene den ersten Ölbaum pflanzte; am Fuße des Dikte-Berges wurde Zeus geboren, in Delphi hat Apollon den Drachen getötet; wenn „alles voll von Göttern ist“, so gibt es auch überall *Témena*. (159)²²

Dabei „ist die *Schwelle* der Ort, über den man von einer numinosen Wirkosphäre in eine andere überwechselt. Dies bedarf daher bestimmter kultischer Vorschriften. So konnte man keinen Tempel betreten, ohne vorher bestimmte Reinigungsriten zu befolgen.“ (162)²³ Die „Orte[], an denen Götter hausen“ (163), sind voneinander deutlich abgegrenzt:

Selbst der Kosmos wird [...] mythisch nicht als *ein* Ganzes verstanden, wofür ja *ein* Gott zuständig sein müßte, – ein für die polytheistische Weltkonstruktion unmöglicher Gedanke. Himmel (Uranos, Olymp), Erde (Gaia) und Unterwelt (Tartaros) sind vielmehr göttliche Sphären, die verschiedenen Göttern zugeordnet werden und als *gleichwertig* aufzufassen sind wie etwa die Besitztümer von Fürsten. [...] Das lichtvolle Reich der Olympier ist *oben*, das dunkle des Tartaros ist *unten*, und sie können nicht ausgetauscht werden (164).

Das mythische Raumverständnis ist dabei häufig mit dem mythischen Kausalitätsverständnis verbunden. So werden

örtliche Katastrophen bisweilen als Ausdruck numinoser Kämpfe um einen Ort verstanden. Als beispielsweise der Fluß Asterion versiegte, war dies den Griechen ein Zeichen dafür, daß Poseidon der Besitz der Argolis entzogen und einer anderen Gottheit, nämlich Hera zugeteilt worden war. Später eintretende Überschwemmungen wurden dann als Poseidons Rache aufgefaßt und als vorübergehende Rückkehr in seinen ehemaligen Besitz. (162)

Dem mythischen Denken wird manchmal vorgehalten, es sei in sich widersprüchlich. Hübner zeigt am Beispiel der Raumvorstellung, dass zumindest einige dieser Vorwürfe unberechtigt sind und ein Unverständnis für das „Wesen des mythischen Raumes“ (164) zeigen.

Es gab viele Orte, an denen Zeus geboren wurde, viele Orte, wo Athene auf die Welt kam, viele Orte, wo Persephone geraubt wurde oder wiederkehrte. [...] [E]s gab überall „rarische“ Äcker, wo das erste Getreide gewachsen ist, und ein Omphalos, ein Stein, der die Mitte der Erde kennzeichnete, war nicht nur in Delphi, sondern zum Beispiel auch in Enna. [...] Weil mythische Substanzen als numinose Individuen an vielen Orten zugleich sein können [...], so können ihnen auch viele Orte *attributiv* zukommen und damit identisch sein. (164)

²¹ Hübner weist darauf hin, dass „es sich bei einem göttlichen Ratschluß um ein profan nicht datierbares, in der Dimension der ‚ewigen Zeitfolge‘ abspielendes Ereignis handelt, dessen Gegenwärtigkeit nie erlischt, obwohl es ‚einmal‘ einen Ursprung hatte“ (153).

²² „Ein *Témenos* ist ein Ort, der nur ist, was er ist, weil er ein Attribut eines oder mehrerer numinoser Wesen darstellt. Zwar kann es sein, daß ein solches Attribut wechselt und damit ein Ort einem anderen solchen Wesen angehört als früher [...], aber dann ist er nicht mehr der gleiche Ort und der alte hat buchstäblich aufgehört zu existieren.“ (163)

²³ „Kreuzwege wurden für etwas Gefährliches gehalten, weil sich dort die numinosen Machtsphären überschneiden. Dort kann man in die Irre gehen und den falschen Weg einschlagen“ (162).

Eine numinose Ursprungshandlung ist für den mythisch-polytheistisch denkenden Menschen „überall identisch wirklich [...], wo sie ihm aus welchen Gründen auch immer ein Gegenstand der Erfahrung werden konnte“ (165).

Identisch sind alle Témena, in denen die gleiche heilige und ewige Arché wiederkehrt; verschieden jedoch sind sie, wenn wir die profanen und sterblichen Gegenstände betrachten, die dort jeweils zu finden sind. Wie die heilige Zeit [...] in die profane, so ist der heilige Raum in den profanen eingebettet. Das Umfeld, in dem sich zum Beispiel ein Omphalos je befindet, mag sehr verschieden aussehen, aber es ist immer die gleiche Gaia, als numinoses Wesen, aus deren Mittelpunkt er „hervorstrahlt“. So können zwei Orte einmal als verschieden, einmal als die gleichen betrachtet werden, je nachdem, von welchem Gesichtspunkt man sie ansieht. (165)²⁴

Zu jedem Überzeugungssystem als einer die zugehörige Lebenspraxis bestimmenden Größe gehören weitere Strukturelemente: eine bestimmte Sichtweise von Gegenständen überhaupt und des Verhältnisses von Ganzem und Teil. *Menschen haben als an Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen stets auch ein bestimmtes Verständnis der Gegenstände sowie des Verhältnisses von Ganzem und Teil.*

Aus den Grundannahmen des mythisch-polytheistischen Überzeugungssystems ergibt sich ein bestimmtes Verständnis der *Gegenstände überhaupt*, mit denen diese Art des Denkens es zu tun hat. Hübner hebt hervor,

daß mythisch jeder Gegenstand nur durch seine Teilhabe an einer numinosen Substanz ist, was er ist. Er ist in seiner sterblichen Erscheinung nur eine Hülle, ein Gefäß, in welches eine solche Substanz in größerer oder geringerer Dichte eindringt, weswegen das Numinose darin stärker oder schwächer anwesend sein und verspürt werden kann. (174)²⁵

Alles, was Gegenstand mythischer Welterfahrung werden kann, wird somit gedacht als „sterbliche Erscheinung“, in die eine göttliche Kraft eingedrungen ist oder zumindest eindringen kann.

Diese grundlegende Sichtweise impliziert wiederum ein bestimmtes Verständnis des Verhältnisses von Ganzem und Teil: Ist überall, wo ein Gott auftritt, „dasselbe Individuum gegenwärtig“, so bedeutet das, „daß es in dieser Hinsicht überhaupt keinen Unterschied zwischen Ganzem und Teil gibt“ (174). „Aus diesem Grund ist in *jedem* reifen Korn Demeter, in *jeder* Scholle Gaia anwesend“ (174).

Das schließt nicht aus, daß Gegenstände als mythische Substanzen ebenso im Verbund auftreten können, wie das auch bei Individuen anderer Art möglich ist. Ein solcher Fall liegt zum Beispiel vor, wenn numinose Wesen auseinander entstehen. Eine solche Entstehung [...] wird oft als eine Auseinanderfaltung eines Spektrums, als ein Ausscheiden bestimmter Teile aus einem ursprünglichen Ganzen verstanden. Aus dem Chaos entstehen die Schattenreiche des Erebos und der Nacht; aus der Nacht entstehen der Schlaf, der Traum, der Tod, die Moiren, die Keren usw. Alle diese Wesen haben etwas Gleiches an sich, etwas Düsteres und Dunkles, und verhalten sich zum Chaos wie etwas Spezifischeres zum Allgemeineren. Wenn andererseits die Berge und das Meer als aus der Erde entstanden gedacht werden, so deswegen, weil Berge sich aus der Erde auftürmen und Meere aus Flüssen gespeist werden, die aus den Tiefen der Erde entspringen. Das aber bedeutet mythisch, daß auch sie Substanz der Erde, der Gaia enthalten müssen (174f.).²⁶

Hier geht es um die Möglichkeiten, innerhalb der mythisch-polytheistischen Weltanschauung die *Entstehung* der numinosen Wesen zu denken.

Ein anderer Fall numinoser Entstehungsprozesse ist die *Zeugung*, so etwa, wenn durch Fortpflanzung aus Gaia und Uranos Titanen und Götter entstehen. Diesem Vorgang liegt [...] im Gegensatz zu dem vorhin behandelten

²⁴ „Es gibt aber auch numinose Orte, die überhaupt nicht in den profanen Raum eingebettet werden können, und zwar jene, die [...] von Menschen nur unter besonderem numinosen Beistand zu betreten sind. Dazu gehören der Olymp und der Tartaros.“ (165) So konnte Áneas „nur mit göttlichem Beistand und Zauber den Weg zum Hades finden, und in den Olymp konnte Herakles erst gelangen, als er zum Gotte gemacht wurde“ (166).

²⁵ In diesem Sinn gilt: Die „Einheit des Ideen und Materiellen“ „prägt mythische Gegenständlichkeit von Grund auf“ (109).

²⁶ „In jedem Fisch ist Meersubstanz (Poseidon), in jeder Meersubstanz ist Erdschubstanz (Gaia), und in der Tat ist ja auch Poseidon Kind von Rhea, einer Tochter der Gaia.“ (177) Mythisch ist „der Vorgang der Geburt bei allen Entstehungsvorgängen die leitende Vorstellung“ (181). Das hat zur Folge, „daß nach ursprünglicher Kausalvorstellung Ähnliches nur auf Ähnliches wirken“ (181) kann.

der Aussonderung aus einer Ursubstanz eine *Mischung* zugrunde, im gegebenen Zusammenhang eine Mischung aus irdischer und himmlischer Substanz, aber diese Mischung ist eher „mechanisch“ zu denken, es entsteht dadurch nicht etwas qualitativ Neues, sondern das aus ihr bestehende Ganze ist einfach durch das Maß der Anteile bestimmt, die seine Elemente jeweils daran haben. Sie können also gleich verteilt sein oder das eine kann überwiegen und prägt daher das Ganze stärker als das andere. Hier tritt wieder das Prinzip der Verdichtung und Verdünnung hervor (177).

Jedes „einzelne Glied der Ahnenkette“ stellt also „darin ein Ganzes dar, das Funktion seiner Teile ist, nämlich als Mischung [...]. Die mythische Sippensubstanz stirbt nicht, solange es noch überhaupt Träger für sie gibt, nur ihre einzelnen Träger sterben“ (178).

Die kognitive Weltanschauungsanalyse fragt auch, ob es für ein bestimmtes Überzeugungssystem überhaupt etwas *Zufälliges* gibt. Das uns zufällig Erscheinende wird

mythisch stets auf numinose Einwirkungen zurückgeführt [...], die ihrerseits nicht etwa auf bloßer Willkür beruhen, sondern zum definierten Wirkungsbereich eines numinosen Wesens gehören. Kein Gott ist ja für Beliebiges verantwortlich. Es gehört zur Arché Poseidons, Odysseus ständig mit neuen unheilvollen Zufällen zu verfolgen, es gehört andererseits zur Arché der Athene, wenn sie dem durch glückbringende Zufälle entgegentritt. Ob die Lanze trifft oder das Ziel verfehlt, stets war ein Gott dahinter, und wenn man behauptet zu wissen, welcher es war, dann deswegen, weil sich aus dem Wirkungsbereich eines Gottes ergibt, daß er es gewesen sein muß. (183f.)²⁷

Im Rahmen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung wird unterstellt, dass im mythischen Fest eine „Begegnung mit der Gottheit“ stattfindet, „daß sich in ihm eine Epiphanie ereignet“ (186). „Die kultische, also nicht etwa ‚zufällige‘ Begegnung mit einer Gottheit war die Begegnung mit deren Arché, und diese Arché wurde feierlich begangen.“ (186)

Das Fest begann in der Regel mit einer Prozession, deren Ziel ein *Témenos* war, meist der Tempel, wo der Gott hauste. Er konnte verdichtet im Kultbild sein oder einfach an dem Ort anwesend, der als heiliger Bezirk abgegrenzt war. Verdichtung seiner substantiellen Gegenwart erfolgte aber auch durch die nun folgenden kultischen Handlungen und Rituale. (187)²⁸

Das Opfermahl, die *Theoxenie*, bei welcher der Gott zu Gast ist, stellt ein Herzstück des mythischen Kultes dar. [...] Im Anruf, im Gebet, durch die heiligen Handlungen gerät alles in die sinnlich fühlbare Nähe des Gottes. Der Gott ist hier und jetzt da. [...] Wie Körper in der Nähe eines starken elektromagnetischen Feldes von diesem aufgeladen werden, so dringt die Substanz der Gottheit in die Opfernden und das Geopferte. Alles ist im entscheidenden Augenblick von ihr sozusagen elektrisiert [...]. Das Opfermahl bewirkt in den Teilnehmern ‚göttliche Kräftigung‘ [...]. So ist das mythische Opfermahl, bei allen tiefgreifenden Unterschieden im Einzelnen und Inhaltlichen, ebenso *Kommunion* mit einer Gottheit wie das christliche. (189)

Auch das Opfertier wird als von göttlicher Kraft bzw. Substanz erfüllt vorgestellt.

Zur mythisch-polytheistischen Weltanschauung gehört ferner die Überzeugung, dass die Toten noch *sind*; Hübner verdeutlicht das zunächst am Beispiel des „chthonischen Totenkult[s]“ (227):

Die mythische Substanz des Toten durchdringt die Lebenden und wirkt in ihnen fort. [...] Diese Wechselwirkung zwischen den Lebenden und den Toten setzt voraus, daß es ein eigenes Reich des Todes gibt, den Hades. Nach chthonischer Auffassung leben sie dort leidend, wie zum Beispiel Tantalos und Ixion, oder auf einer Insel der Se-

²⁷ Hübner gibt ein weiteres Beispiel: „Patroklos schwindelt es plötzlich vor den Augen; sein Panzer hat sich gelöst; zugleich fällt ihm sein Helm vom Kopf und sein Speer zerbricht. Folge: Wehrlos dem Gegner preisgegeben empfängt er den Tod.“ (259) Aus wissenschaftlicher Sicht kann man vermuten, „daß Patroklos in diesem Augenblick einen durch abfallenden Blutdruck hervorgerufenen Schwächeanfall erlitt, daß er sich durch eine ungeschickte Handbewegung selbst den Helm vom Kopf stieß, daß ein schadhafter Riemen an seinem Panzer durch übermäßigen Druck riß usf. Aber daß dies alles *zugleich* geschah, dafür gibt es keine mögliche wissenschaftliche Erklärung, weswegen man in einem solchen Fall von einem ‚unglücklichen Zusammentreffen mehrerer Ereignisse‘, also von einem *Zufall* spricht. Der Mythos dagegen erklärt dies damit, daß ein Gott, nämlich Apollo, dies alles veranlaßt hat, und zwar deswegen, weil die Achäer und damit auch Patroklos, gegen seine Gesetze, also gegen seine Arché verstoßen haben.“ (259)

²⁸ Die mythische Substanz der Gottheit durchdringt „die am Drama Teilnehmenden“, sodass „etwas von der Kraft dieser Substanz in sie übergeht. Darin wurzelt ein beglückendes Lebensgefühl, das sie in ihr alltägliches Dasein hinüberführen.“ (194)

ligen (Elysion), wie Menelaos, fort. Anders stellt sich die olympisch-homerische Welt das Totenreich vor, aber die mythischen Strukturen bleiben [...] die gleichen. (227)²⁹

Im Hades „sind die Verstorbenen vom Leben völlig getrennt, jede Beziehung zur Gegenwart und Zukunft ist in ihnen erloschen. Sie sind bloßes Gewesensein – und doch sind sie ewig *da*, nämlich als geronnene Vergangenheit.“ (227) „So kann zwar der tote Patroklos dem Achill aus dem Hades erscheinen“ (117), aber das Leben ist aus ihm gewichen. In diesen Kontext gehören die folgenden Vorstellungen:

Man fürchtete die Toten, denen man ihr Totenteil vorenthalten hat. Sie konnten so lange nicht wirklich tot sein, solange ein Stück von ihnen im Leben zurückgeblieben war, und so irrten sie ruhelos umher und quälten die Lebenden, bis diese sie endlich samt ihrem Besitz, und das bedeutete: in ihrem ganzen Gewesensein, in die Unterwelt entließen. Zu all dem paßte der Glaube, daß die soziale Ordnung im Diesseits auch im Jenseits erhalten bleibt. (228)

Die Toten wirken in beiden Vorstellungen vom Jenseits auf unterschiedliche Weise in das Leben hinein:

Im chthonischen Mythos nehmen sie an den Ereignissen der Gegenwart unmittelbar teil, sie leiden an ihr oder freuen sich, sie erscheinen den Menschen als Warner, als Rache Drohende oder voll Teilnahme an ihren Niederlagen und Triumphen. Im olympisch-homerischen Mythos dagegen verharren sie in reiner Passivität, es ist ihr Dasein allein, das die Lebenden erfüllt und leitet (231).

In beiden Fällen aber wird geglaubt, dass die Toten „im Traum, im Lied, im Gedächtnis *wirklich* anwesend sind und aus der Tiefe heraufbeschworen werden können“ (231f.). Das, „was für uns nur eine rein *subjektive*, nur der *Innerlichkeit* des Menschen gegebene Bedeutung hat“, besitzt somit im mythischen Denken den Status „*objektiver* Erfahrung“ (232).

Zur mythisch-polytheistischen Weltanschauung gehört ferner die Zukunftsdeutung. „Wenn mythisch die Zukunft als Ausdruck *ewiger* göttlicher Substanz immer schon *gegenwärtig* ist, wird das Orakel, das den künftigen göttlichen Willen verkündet, zum Wesensmerkmal mythischer Welterfahrung.“ (233) Dabei geht es

weniger darum, zu erfahren, was dem Befrager des Orakels *persönlich* die Zukunft im Einzelnen bringen wird, als darum, den göttlichen *Befehl* zu bestimmtem Handeln entgegenzunehmen. Es kommt vor allem darauf an, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu leben, wobei es zweitrangig ist, ob dies das eigene Glück oder Unglück bedeutet. Dabei ist der Gedanke leitend, daß auf weite Sicht Glück ohnehin niemals gegen ein göttliches Gebot zu erlangen ist. [...] Nicht Tod und Leiden werden hier als die höchsten Übel aufgefaßt, sondern ein Leben, von dem sich die Götter abgewandt haben. Leiden und Tod können zu ewigem Leben im Nachruhm führen, zur Kräftigung der ewigen Substanz der Sippe, welche die eigentliche Wirklichkeit des „Ich“ ist; aber ein Leben ohne Gottheit ist nichts als leeres Dunkel. (234)

1.3 Exkurs zu Jamme

Für die *weltanschauungshistorische* Einordnung des von Hübner Erarbeiteten sind Überlegungen relevant, die Christoph Jamme in seinem Buch „*Gott an hat ein Gewand*“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart* (Jamme 1991) vorgetragen hat. Ich beschränke mich auf einige besonders wichtige Punkte und verweise ansonsten auf meine ausführliche Diskussion in Tepe 1997: 265–307.

Jamme weist auf die „Gefahr einer fehlgeleiteten Orientierung am griechischen Mythos“ hin: „(Hoch-)Götter sind nicht der alleinige, wohl auch nicht der hauptsächlichste Gegenstand der mythischen Erzählungen; es gibt viele Mythen ohne Götter, in denen nur (dämonische) Mächte und Wesenheiten eine Rolle spielen. Nur für den griechischen Mythos ist alles ‚voll von Göttern‘; der Grieche erfaßte die Daseinsmächte als personale Gestalten [...]. Doch sind die anthropomorphen

²⁹ „Mit dem Aufkommen der Homerischen Adelsgesellschaft hatte der olympische Mythos den älteren chthonisch-dionysischen verdrängt. Dennoch lebte er im Volke fort.“ (215)

griechischen Götter schon eine Spätstufe.“ (138f.) Aus der Sicht der kognitiven Weltanschauungsanalyse und -geschichte ergibt sich die folgende Einschätzung:

1. Die mythisch-polytheistische Weltanschauung tritt in vielen Varianten auf, und die Strukturanalyse der einzelnen Varianten sowie des allgemeinen Weltanschauungstyps ist eine wichtige Aufgabe. Hübner hätte zwar auch eine andere Variante als die griechische untersuchen können, aber seine Wahl ist legitim und hat strategische Vorteile, da sie es erlaubt, das Verhältnis des Mythos zum Logos und zur modernen Wissenschaft in die Betrachtung einzubeziehen.
2. Dass „die anthropomorphen griechischen Götter“ in *religionshistorischer* Hinsicht „schon eine Spätstufe“ darstellen, ist richtig. Selbstverständlich müssen auch die früheren Formen einer im weiteren Sinn religiösen, d.h. eine übernatürliche Dimension annehmenden bzw. mit einer supranaturalistischen Ontologie arbeitenden Weltanschauung analysiert werden. Dabei sind zwei Möglichkeiten zu unterscheiden: Erstens kann es sich um eine *Variante des Polytheismus* handeln (die im Vergleich zur griechischen relativ einfach ausfallen mag), zweiten kann aber auch ein *anderer Weltanschauungstyp* vorliegen. Angenommen, ein kollektives Überzeugungssystem postuliere nur die Existenz dämonischer Mächte und Wesenheiten – dann ist zu klären, wo es einzuordnen ist.³⁰ Welche Weltauffassungsformen finden sich z.B. in der „egalitäre[n] Wildbeutergesellschaft“ als dem „älteste[n] menschliche[n] Gesellschaftstyp“ (179)? Es wäre verfehlt, allen frühen Gesellschaftsformen mythisch-polytheistische Denkstrukturen der von Hübner herausgearbeiteten Art zuzuschreiben.
3. Jamme stellt besonders heraus, dass „die Einführung der Schrift für das Wesen des Mythos nicht folgenlos“ (166) bleibt. Aus weltanschauungsanalytischer Sicht gilt: Die Erfindung der Schrift führt zur „Entstehung eines geschichtlichen Bewusstseins“ (192), und das kann Reorganisationen in der weltanschaulichen Dimension auslösen, die genauer zu untersuchen sind; z.B. kann sich in der Folgezeit eine neue Variante eines bestehenden Weltanschauungstyps oder auch ein ganz neuer herausbilden. Weltauffassungsstrukturen ändern sich ferner „mit den Etappen der Naturbeherrschung, die seit dem Neolithikum immer effektiver geworden ist“ (176).³¹
4. Bezeichnet man bestimmte Erzählungen, die in den frühen Phasen der Menschheitsentwicklung auftreten, als Mythen (auf Definitionsprobleme gehe ich jetzt nicht ein), so ist darauf zu achten, dass die weltanschaulichen Hintergründe der jeweiligen Mythen sehr unterschiedlich sein können. Nur einigen, nicht aber allen Mythen liegt der Glaube an menschenähnliche Götter zugrunde. Und es gibt keinen „notwendigen Zusammenhang zwischen Mythos und Schrift“ (177) – auch Völker ohne Schrift haben Mythen, die häufig mit den praktizierten Kulturen zusammenhängen. Die „mit der Erfindung der Schrift aufgezeichneten Geschichten von Göttern und göttlichen Wesenheiten“ sind „nichts Archaisches“ (198).
5. Die Erforschung des *Mythos* als Weltanschauung bestimmter Art ist von der Erforschung der *Mythen* als Erzählungen bestimmter Art abzugrenzen.
6. Eine „fehlgeleitete[] Orientierung am griechischen Mythos“ liegt vor, wenn die griechische Variante des Polytheismus religionshistorisch nicht als relativ spätes Stadium begriffen wird³² und wenn man glaubt, anhand der griechischen Mythen die *Mythen überhaupt* erfassen zu können.³³ Hübners Analyse lässt sich jedoch wohlwollend dahin gehend verstehen, dass er diese Fehler nicht begeht – wohl aber andere, auf die ich noch zu sprechen komme.

³⁰ „Älter als die persönlichen Götter sind Tier- und Pflanzendämonen. Die Götter Ägyptens und Indiens, Zentral- und Südafrikas erscheinen ursprünglich in Tiergestalt; erst allmählich, im Laufe der Jahrhunderte, nehmen sie immer mehr menschliche Züge an.“ (139)

³¹ „Im Zuge der Ausbildung einer arbeitsteiligen Produktion und der Nutzung *technischer* Erfindungen differenziert sich im Neolithikum Zweckmäßigkeit, erfolgsorientiertes Handeln aus“ (191) – und das hat Folgen in der weltanschaulichen Dimension.

³² „Die philosophische Theorie des Mythos“ muss sich von dem ihr lange Zeit „inhärenten Klassizismus befreien“ (151).

³³ „Modelle, die an den schriftlich überlieferten griechischen Mythen gewonnen wurden, lassen sich auf schriftlose Kulturen nicht übertragen.“ (150)

1.4 Auflösungserscheinungen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung

Hübner folgend habe ich in Kapitel 1.2 am griechischen Beispiel die mythisch-polytheistische Weltanschauung in ihrer ungebrochenen Form zu rekonstruieren versucht. Nun wende ich mich den Auflösungserscheinungen des mythischen Denkens zu, um ein Beispiel für eine *weltanschauungsgeschichtliche* Vorgehensweise zu geben. Für das ungebrochene mythische Denken haben dessen Grundüberzeugungen nicht den Status eines Glaubens, „den man bekräftigen, an dem man zweifeln, den man irgendwie begründen mußte. Das bedeutet, daß seine Wahrheit für die Menschen offen am Tage lag.“ (Hübner 1985: 148) Die Grundannahmen gelten als selbstverständlich und unproblematisch – man folgt ihnen einfach.

Aus mythischer Sicht kann beinahe alles

in alles übergehen: Da werden von Deukalion und Pyrrha geworfene Steine zu Menschen; Phaeton und Orion werden in Sterne verwandelt, Kadmos wird eine Schlange, Daphne ein Lorbeerbaum, Arachne eine Spinne, Niobe ein Stein, Aedon eine Nachtigall usf. [...] Aber täuschen wir uns nicht. Das meiste davon ist bloße *Mythologie*, die zwar eine Tochter des Mythos ist, aber nicht zu ihrem festen kultischen Bestand gehört, also nicht ernsthaft geglaubt wird. (127)

Ich nutze diese Passage, um eine erste weltanschauungshistorische Hypothese zu formulieren: Innerhalb der intakten mythisch-polytheistischen Weltanschauung werden die Grundvorstellungen „ernsthaft geglaubt“. Es können jedoch einige Ausformungen dieser Grundvorstellungen hinzukommen, die „nicht ernsthaft geglaubt“ werden – sie werden dann „der Poesie zugesprochen“ (190), d.h. sie gelten als erfunden. Die *Mythologie* besteht nach Hübners Verständnis des Wortes³⁴ aus phantasievollen Ausgestaltungen der mythischen Grundvorstellungen, die „nicht ernsthaft geglaubt“ werden. Der Ausdruck *Mythos* bzw. *mythisches Denken* verweist bei ihm demgegenüber auf einen Zustand, in dem die *gelebte* polytheistische Weltanschauung „das gesamte Leben“ (128) regelt.

Zu den Auflösungserscheinungen des mythischen Denkens und der von ihm getragenen Kultur gehört es auch, wenn „Orakel und Mantik mehr und mehr in den Dienst privater Zukunftsforschung gestellt wurden und allmählich zur bloßen Wahrsagerei verkümmerten“ (235). Darüber hinaus können sich *einzelne* mythische Vorstellungen auch nach der Zurückdrängung des mythischen Denkens „noch lange erhalten“, z.B. die Vorstellung, ein Mensch habe „aus dem Gott ‚geschöpft‘“ (139). Weiterhin wird geglaubt, dass, „wenn der Mensch in der Not ein Götterbild umklammert, [...] etwas von dessen Wesen und Kraft in ihn übergeht. [...] Solche Vorstellungen haben sich bei den Griechen noch lange erhalten, als der Mythos längst erschüttert war.“ (139)

Hübner geht in einem Exkurs auf „die sog. *Logographen*, *Mythographen* und *Genealogen* des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.“ (145) ein. Darunter versteht man eine Gruppe, die versuchte,

den Mythos auf den „Logos“ zu bringen, also ihm eine dem aufkommenden Rationalismus entsprechende systematische Ordnung zu geben. Dazu aber gehörte nicht zuletzt, mittels möglichst lückenloser Genealogien die mythischen Geschichten in den durchgehenden Zusammenhang der profanen Zeit zu bringen. Dennoch blieb man dabei teilweise noch in der alten Anschauungsweise befangen. (145)

Hinsichtlich der *Zurückdrängung* des mythisch-polytheistischen Überzeugungssystems lässt sich die Position dieser Denker folgendermaßen bestimmen: Von dieser Sichtweise werden höchstens noch bestimmte Restbestände akzeptiert, in der Hauptsache bemüht man sich um die Ermittlung natürlicher Ursachen. Man sucht das „Natürliche und Vernünftige gegenüber dem Phantastischen, nur Erfundenen der Dichter hervorzuheben“ (146). Die „zweifache Dimension mythischer Zeit“ (144) wird daher auf die profane Zeit reduziert. Die mythischen Geschichten gelten zwar nach wie vor als verbindlich, als kanonisch, aber sie werden nun auf allegorische Weise *uminterpretiert*, nämlich an die

³⁴ Ich verwende das Wort „Mythologie“ anders. Unter griechischer, ägyptischer, aztekischer Mythologie verstehe ich die Gesamtheit der Mythen, d.h. der im Kontext der mythisch-polytheistischen Weltanschauung entstandenen Erzählungen der griechischen, ägyptischen, aztekischen Kultur; vgl. Tepe 2001: 71 und Tepe 2014. Der Sache nach ist Hübners Unterscheidung jedoch berechtigt.

jetzt dominierende profane Zeitauffassung – die zur veränderten weltanschauliche Struktur gehört – angepasst.

Nun beginnt auf breiter Front die „Entmythologisierung“. Da wird durch Hekateios aus dem Höllenhund Kerberos eine gewöhnliche giftige Schlange. [...] Der Mythos wird also nicht einfach aufgegeben, er wird nur „vernünftig“ erklärt. Die Archai mußten deswegen als natürliche Ereignisse erfaßt werden, die im Strom der durchgängigen, profanen Zeit ihre Stelle haben. Dazu aber gehört [...] die Herstellung lückenloser Genealogien (146).

Die mythischen Geschichten werden hier durch eine allegorische, einen versteckten tieferen Sinn unterstellende Interpretation für eine andere Art des Denkens ‚gerettet‘. Man lebt und denkt nicht mehr im Rahmen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung, zu der eine zweidimensionale Zeitauffassung gehört, und deutet die mythischen Geschichten im Rahmen einer andersartigen – genauer zu bestimmenden – Weltanschauung um, die mit einer gänzlich oder weitgehend profanen Zeitauffassung verbunden ist.

Entsprechendes gilt für die Raumauffassung:

Die Versuche der späteren Zeit, die mythische Raumvorstellung *geometrisch* zu deuten, zeigen, daß den Menschen früher eine solche Deutung unbekannt war. Dabei handelt es sich offenbar nicht etwa nur um eine Präzisierung vorher mehr oder weniger verschwommener Vorstellungen, sondern um eine vollständig neue Denkweise. (167)³⁵

Hübner spricht noch einen weiteren wichtigen Aspekt an: Wenn Philosophen (wie z.B. Platon) neuartige Weltbildkonstruktionen entwickeln, die sich von denen des mythischen Denkens deutlich unterscheiden, so können diese doch „Spuren mythischen Denkens“ (137) enthalten. So ist Platons Ideenbegriff strukturell mit der mythischen Vorstellung einer göttlichen Substanz verwandt, welche unter anderem in die Naturdinge einfließt.

Nach diesen Vorstellungen ist zum Beispiel ein Baum dadurch ein Baum, daß er an der Idee des Baumes teilhat. Die Idee des Baumes ist identisch in jedem Baum anwesend, es ist gewissermaßen Baumheit in ihm. Die Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und Mangelhaftigkeit der einzelnen Bäume rührt nun daher, daß in ihnen die unzerstörbare, ewige und göttliche Idee des Baumes den Stoff, aus dem Sterbliches gemacht, sowie den Raum und die Zeit, worin es lebt, wie eine Substanz durchdringt. Selbst der reinste Stempel, der sich in das Wachs eindrückt, wird darin nur unvollkommen wiedergegeben. (137)

Aus der göttlichen Substanz des mythisch-polytheistischen Denkens ist hier die platonische Idee geworden. Die kognitive Weltanschauungsanalyse und -geschichte kann untersuchen, welche Leitvorstellungen der Philosophie bzw. der Metaphysik „Spuren mythischen Denkens“ enthalten.³⁶

Die griechische Philosophie hat ihre Grundfragen aus dem mythischen Erbe übernommen. Mit ihr ist nicht der „Logos“ vom Himmel gefallen, sondern er bildete sich in der Auseinandersetzung mit dem Mythos, den er damit umformte, keineswegs aber radikal beseitigte. Ohne ihre mythischen Wurzeln ist die griechische Philosophie nicht zu begreifen. [...] Unverändert hielt der Grieche an der Überzeugung fest, daß das Göttliche und Ewige in den Gesetzen der Natur und den Regeln des menschlichen Zusammenlebens in Erscheinung tritt, wenn auch in der Weise profaner Zeitlichkeit. (150f.)

³⁵ So wird bei Anaximander „die Sprache der Geometrie, zunächst ja als Land-Vermessung betrieben, [...] erstmals auf die Erde als Ganzes angewandt“ (167). Geht man zur „Rettung“ des Mythos für den Logos“ über, d.h. zur Anpassung von Elementen des mythischen Denkens an eine neue Weltansicht, so führt dies z.B. dazu, dass „Beweise für die Annahme [gesucht werden], daß die Erdscheibe vom Okeanos umflossen sei“ (168). Die „*theoretische* Frage nach den geometrischen Grenzen der Welt“ kommt erst auf, wenn man sich von der „mythischen Raumdeutung“ (168) gelöst hat – in deren Rahmen hat sie keinen Sinn.

³⁶ „Die mythischen Elemente von Platons Welt schöpfungsbericht sind klar zu erkennen. [...] Die Weltseele ist eine Substanz, die den Kosmos erfüllt und ‚umhüllt‘. In jedem seiner Teile finden wir daher ein Mittleres zwischen Göttlich-Ewigem und Sterblich-Gewordenem, ja, beides durchdringt einander unauflöslich.“ (149) Eine Arché „ist etwas Ewiges, der Welt Entrücktes, obgleich sie dort in der Form profaner Zeitlichkeit erscheinen kann. So ist auch für Aristoteles der bestimmte Himmel etwas Zeitloses, selbst wenn er unserer sterblichen und vergänglichen Seele nur im Rahmen profaner Zeitlichkeit gegeben zu werden vermag.“ (150)

Hübner weist noch auf einen weiteren Zusammenhang dieser Art hin. Die metaphysische Vorstellung vom „Verhältnis von Substanz und Modus, das in der Geschichte der Philosophie eine so entscheidende Rolle gespielt hat“ (175), hat ihre Wurzeln in der mythischen Vorstellung, dass „jeder Gegenstand nur durch seine Teilhabe an einer mythischen Substanz ist, was er ist“ (174). „Die mythische Substanz ist der [...] der metaphysischen Substanz analog“, aber dabei wird ein Entstehungsprozess in ein „wirkliches und substantielles ‚Abhängigkeitsverhältnis‘“ (176) verwandelt. Ferner gilt nach Hübner:

Die Archái der Vorsokratiker stimmen [...] *strukturell* vollkommen mit jenen mythischen Instanzen überein, die wir nicht nur bei Hesiod, sondern fast in allen uns überlieferten Äußerungen des griechischen Mythos beobachten können. [...] Es trifft nicht zu, wenn man annimmt, es handle sich hier überall um den Versuch einer ersten physikalischen Welterklärung (179f).

Die von den Vorsokratikern „verkündeten Archái“ haben die Rolle der „numinosen Substanzen übernommen“: „Der entscheidende Unterschied liegt nur darin, daß jetzt Philosophen versuchen, außerhalb des überlieferten Mythos die Archái zu erkennen, und daß sie diese Archái einer bisher unbekannt Systematik unterwerfen.“ (180)

Zu den Aufgaben der kognitiven Weltanschauungsgeschichte gehört es, Veränderungen des jeweiligen kollektiven Überzeugungssystems festzustellen und zu erklären. Im Anschluss an Hübner habe ich beispielhaft einige Elemente zusammengetragen, die für die Erforschung der Auflösung der mythisch-polytheistischen Weltanschauung und des Übergangs zu andersartigen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen relevant sind.

1.5 Zum Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung

Hübners Strategie, die mythische direkt mit der wissenschaftlichen Ontologie zu konfrontieren, beruht auf einer folgenreichen Fehleinschätzung: Während es sich beim Mythos um eine Weltanschauung, d.h. um ein *übergreifendes* Überzeugungssystem handelt, stellt die Wissenschaft ein *regionales* Überzeugungssystem dar. Der direkte Vergleich zwischen der mythischen und wissenschaftlichen Ontologie ist somit nicht sinnvoll, da beide auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln sind. Man kann eine religiöse Weltanschauung polytheistischer Art z.B. mit einer monotheistischen und einer areligiösen vergleichen; diese übergreifenden Überzeugungssysteme beruhen jeweils auf unterschiedlichen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen; in allen Fällen ist eine *Lebenspraxis* vorstellbar, welche durch die jeweilige Weltanschauung (und dann auch durch das zugehörige soziopolitische Programm) geprägt ist. Abstrahiert man hingegen aus den Vorgehensweisen der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen so etwas wie eine *allgemeine* wissenschaftliche Sichtweise der Dinge, so gilt: Diese ist erstens von bestimmten Wertüberzeugungen (z.B. normativ-ethischer Art) weitgehend entkoppelt; es fehlt also die Dimension der *Verhaltenssteuerung*, die zu jeder Weltanschauung gehört. Damit hängt auch die Entkoppelung von der Dimension der *emotionalen Befriedigung* zusammen; die strikt kognitive Ausrichtung der modernen Erfahrungswissenschaften führt häufig zu Ergebnissen, die innerhalb der tradierten Weltanschauungen gerade als unbefriedigend empfunden werden.

Besonderer Beachtung bedarf das Verhältnis zu den grundlegenden Weltbildannahmen. Um dieses genauer zu bestimmen, ist es sinnvoll, bei den individuellen Überzeugungssystemen der einzelnen Wissenschaftler anzusetzen. Hat jeder Mensch eine implizite Weltanschauung (und manchmal auch eine explizite), so gilt dies natürlich auch für jeden Wissenschaftler. Diese Voraussetzungen spielen innerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen aber eine spezielle Rolle: In einer Erfahrungswissenschaft können Forscher, die einer religiösen Weltanschauung anhängen, zumindest über weite Strecken problemlos mit solchen kooperieren, die eine areligiöse Weltanschauung vertreten. Das hängt damit zusammen, dass in den Erfahrungswissenschaften Theorien entwickelt und empirisch geprüft werden, die gewissermaßen *unterhalb* der fundamentalen Weltbildannahmen anzusiedeln sind. Zu welchen Sprach-, Literatur- oder Gesellschaftstheorien die einzelnen Forscher gelangen, wird, sofern sie empirisch-rational vorgehen, *nicht* dadurch vorentschieden, dass sie religiös oder areligiös eingestellt sind. Es geht in den einzelnen Wissenschaften um Fragen anderer Art als im weltanschau-

lichen Diskurs. Aus den genannten Gründen ist auch keine *Lebenspraxis* vorstellbar, welche *durchgängig* durch die Wissenschaft geprägt ist. Natürlich können sich wissenschaftliche Theorien durch technische Anwendung auf die Lebenspraxis auswirken, z.B. durch die Erfindung von Kühlschränken und Autos. Da aber aus erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen keine Werte und Normen, z.B. ethischer oder ästhetischer Art, ableitbar sind, können die Wissenschaften nicht die von solchen Werten und Normen abhängigen Dimensionen der Lebenspraxis *direkt prägen*. Die Auswirkungen der Wissenschaften auf die Lebenspraxis finden vielmehr selbst *innerhalb* variierender weltanschaulicher und speziell werthaft-normativer Bindungen statt.

Das bedeutet für jeden Wissenschaftler, dass die für seine wissenschaftliche Theorie relevanten Überzeugungen stets in einen weltanschaulichen Rahmen *eingebettet* sind. Die grundlegenden Weltbildannahmen können dabei für ein Individuum spezifisch, aber auch für eine Gruppe, eine bestimmte Kultur, eine bestimmte Entwicklungsphase typisch sein. Die Grundannahmen der jeweiligen wissenschaftlichen Theorie sind aber *nie* mit den weltanschaulichen Grundannahmen identisch, sondern gehören einer in systematischer Hinsicht untergeordneten Ebene an.

1.6 Konstruktion einer areligiösen Weltansicht im Kontrast zur mythisch-polytheistischen

Um den Blick für die *grundlegenden Weltanschauungskonflikte* zu schärfen, konstruiere ich nun eine areligiöse bzw. profane Weltansicht als Gegenmodell zur in Kapitel 1.2 am griechischen Beispiel rekonstruierten mythisch-polytheistischen Weltanschauung; darüber hinaus sind natürlich – wie auch im religiösen Spektrum – vielfältige weitere Varianten eines solchen Denkens möglich. Sucht man für das mythische Denken ein geeignetes Vergleichsobjekt, so kann dies nur eine *andere* Weltanschauung religiöser oder areligiöser Art sein. Den einzelnen religiösen Strukturelementen des mythischen Denkens werden nun areligiöse gegenübergestellt, die zu einer *alternativen Lebenspraxis* ausgeformt werden können.

Man stelle sich in einem Gedankenexperiment eine Zeit vor, in der diejenigen, welche das neue Überzeugungssystem begründen und entwickeln, mit der ansonsten dominierenden mythischen Sichtweise einerseits vertraut, andererseits aber mit ihr unzufrieden sind, sodass sie nach einer *grundsätzlichen* – also nicht bloß nach einer innerreligiösen – Alternative suchen, dabei aber zu Vorstellungen übergehen, die mit den bislang akzeptierten *strukturell verwandt* sind. Für dieses Gedankenexperiment ist es unerheblich, ob die nun in 20 Punkten darzustellende areligiöse Weltanschauung *tatsächlich* schon zu Zeiten des intakten mythischen Denkens hätte entwickelt werden können.

[1] Die areligiöse Weltansicht glaubt nicht, dass numinose Wesen existieren und vermittels ihrer übernatürlichen Kräfte die Natur, die Psyche und das soziale Leben bestimmen. Man rechnet *nur* mit natürlichen Ursachen (im weiteren Sinn). Dem übernatürlichen (supranaturalistischen) wird ein natürliches (naturalistisches) Verständnis von Kausalität entgegengesetzt.

- Das Wissen über natürliche Ursachen kann auf unterschiedliche Weise entwickelt sein. Der Vertreter einer profanen Weltanschauung muss nicht über *empirisch gut bewährte* Erklärungen für bestimmte Phänomene verfügen; er kann sich auch damit begnügen, relativ vage Vorstellungen von natürlichen Kräften sowie von seelischen und sozialen Kräften *menschlicher* (also nicht göttlicher) Art zu haben. Das gilt etwa für Zeiten, zu denen es noch keine Wissenschaft im heutigen Sinn gab bzw. diese erst ansatzweise entwickelt war.
- Erde, Himmel, Meer usw. gelten nicht als Götter, sondern als natürliche Größen. Es wird bestritten, dass hinter den Pflanzen und Früchten Götter stecken, welche sie reifen lassen, dass im Blitz, Feuer und in sozialen Regeln eine Gottheit anwesend ist usw.
- Beide Weltansichten beziehen sich vor allem auf die *als lebensbedeutsam angesehenen Phänomene*. System 1 bringt diese direkt mit dem Wirken göttlicher Mächte in Verbindung, System 2 nicht, d.h. die lebensrelevanten Phänomene werden hier *anders gedacht und erklärt*.
- Wird z.B. die Morgenröte in einem bestimmten Lebenskontext, z.B. dem des Ackerbaus, als bedeutsam empfunden und eine Erklärung für dieses Phänomen gesucht, so wird *von vornherein vermutet*, dass es eine natürliche Erklärung gibt, auch dann, wenn man noch keine konkrete, die voll zu überzeugen vermag, vorbringen kann. Entsprechend wird im

mythischen Denken *von vornherein vermutet*, dass es eine übernatürliche Erklärung gibt, auch dann, wenn man im Einzelfall keine konkrete vorzulegen vermag. Mit der Antwort, dass es die Göttin Eos ist, welche die Morgenröte hervorbringt, korrespondiert dann eine *konkrete* natürliche Erklärung.

- Wenn bei einem Menschen z.B. praktische Intelligenz oder kluger Rat anzutreffen sind, so besteht im Rahmen der areligiösen Weltsicht die Möglichkeit, dies auf eine bestimmte Art von Begabung und/oder auf bestimmte Erziehungsprozesse und Wertvermittlungen zurückzuführen. Grundsätzlich wird auch hier unterstellt, dass diese Phänomene nicht auf übernatürliche Ursachen zurückzuführen sind. Die menschliche Seele z.B. wird nicht als Schauplatz numinosen Einflusses gedacht.
- Auch für ein profanes *Wertsystem* ist es wichtig, dass jemand in einer bestimmten Lage Mut zeigt, dass in gefährlicher Situation ein lichtvoller Gedanke aufkommt usw.; dabei wird aber immer postuliert, dass diese Phänomene natürliche Ursachen (im weiten Sinn des Wortes) haben. Das gilt auch für den Fall, dass ein Mensch ein besonderes Maß an Kraft zeigt.

[2] Während das mythische Denken annimmt, dass die göttliche Kraft nicht nur in einem bestimmten Individuum, sondern z.B. auch in dessen Besitz steckt, gelangt die profane Weltsicht zu einer anderen Einschätzung: Ist der Besitz von einer früheren Generation erworben worden, so kann er auf menschliche Aktivitäten bestimmter Art zurückgeführt werden, und *emotional* steht dieser Besitz weiterhin mit diesen Aktivitäten in Verbindung; *gefühlsmäßig* ist so noch eine Verbindung zur früheren Generation gegeben. Das areligiöse Denken rechnet also zwar mit Verbindungen zwischen dem Inneren und dem Äußeren, denkt diese aber auf andere Weise als der Mythos. Das hat zur Folge, dass Besitz und Mensch nicht als unlöslich miteinander verbunden gelten.

- Stellt man sich vor, an einem Kampf wäre ein Mensch mit areligiöser Weltsicht beteiligt gewesen, so wäre es diesem nicht von vorrangiger Wichtigkeit, dem Feind die Rüstung zu rauben, da er nicht glaubt, dass in der Rüstung die numinose Kraft des Gegners enthalten ist, die auf den Sieger übergeht. Für ihn kann die Rüstung aber sowohl einen materiellen Wert als auch einen *Symbolwert* besitzen; sie dokumentiert, dass er einen wichtigen Sieg errungen hat.

[3] Der areligiös denkende Mensch nimmt nicht an, dass in der Sippe eine göttliche Substanz von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird; er glaubt vielmehr, dass es erstens bestimmte ‚Blutbande‘ und zweitens bestimmte Wertüberzeugungen sind, welche die Generationen miteinander verbinden.

- Ein profan denkender Mensch kann sowohl kollektivistische als auch individualistische Wertüberzeugungen vertreten und so zu unterschiedlichen Identitätsverständnissen gelangen; auch im ersteren Fall wird er aber seine Identität *nicht* an die Vorstellung einer von den Göttern verliehenen Identität der Sippe binden.
- Zur profanen Weltsicht passt am besten die Auffassung, der Mensch sei sowohl Mitglied seiner Bezugsgruppe als auch Einzelner.

[4] Da der areligiös denkende Mensch überhaupt nicht an die Existenz göttlicher Wesen und Kräfte glaubt, nimmt er auch nicht an, dass im *Namen* eine göttliche Kraft anwesend ist. Für den Einfluss, den bestimmte Formen der Sprache ausüben können, sucht er natürliche Erklärungen, welche z.B. emotionale Wirkungen der Sprache berücksichtigen.

[5] Der areligiös denkende Mensch sieht den Traum nicht als Eingebung einer Gottheit, sondern zunächst einmal als etwas Subjektives; das aber schließt Bezüge zu objektiven Größen nicht aus; so ist es möglich, in einem bestimmten Traum z.B. einen Versuch zu erblicken, die Lösung eines realen Lebensproblems zu antizipieren.

[6] Der areligiös denkende Mensch führt die Töpferei, das Weben, den Wagenbau usw. auf menschliche Erfindungen zurück, die dann weiter ausgestaltet worden sind, nicht auf das Wirken der Götter. Verhaltensregeln sind für ihn ideelle Erfindungen und Schöpfungen der Menschen. Die menschliche Gemeinschaft und ihre Geschichte wird als von Kräften beherrscht gedacht, die nicht numinoser Art sind.

[7] Der Kampf unter den Menschen spiegelt für die areligiöse Sichtweise nicht den Kampf unter den Göttern, sondern wird z.B. mit konkurrierenden menschlichen Wertüberzeugungen und den daraus abgeleiteten Zielen, etwa politischer Art, in Verbindung gebracht.

- Die profane Geschichte gilt demnach als die einzige Geschichte; sie ist nicht mit der Göttergeschichte verwoben.
- Der Übergang z.B. zur Ackerbaukultur wird „als von Menschen vollbracht angesehen“ und nicht „auf den Sieg neuer Götter zurückgeführt“ (267).

[8] Dem Grundmuster der Arché entspricht in der areligiösen Weltsicht das Grundmuster der natürlichen Erklärung.

- Es wird nicht mehr mit dem Eindringen einer ewigen Substanz in das Sterbliche gerechnet und die identische Wiederholung einer göttlichen Urhandlung angenommen.

[9] Nach mythischer Auffassung wird das Naturgeschehen von menschenähnlichen Gottheiten bestimmt, die mit ihren Aktivitäten bestimmte Ziele verfolgen; daher werden die Naturphänomene als *zweckbestimmt* angesehen. Für das areligiöse Denken ist das Naturgeschehen nicht in diesem Sinn zweckbestimmt, sondern auf natürliche Ursachen zurückzuführen, die nicht nach menschlichem Muster gedacht werden.

[10] Zur areligiösen Weltsicht gehört ein spezifisches Zeitverständnis. Die Überzeugung, dass keine numinosen Wesen mit übernatürlichen Kräften existieren, impliziert die Annahme, dass es keine zweite Zeitdimension, d.h. keine heilige oder transzendente Zeit gibt. Alles, was ist, wird innerhalb der profanen Zeit verortet. Auch für die profane Weltsicht gibt es aber *herausgehobene*, nichtalltägliche Zeiten.

- Innerhalb der profanen Zeit kann zwischen mehr oder weniger lebensbedeutsamen Phasen unterschieden werden, z.B. kann es eine *große Zeit* geben, in der etwas Neues begründet worden ist.
- Bestimmte Phänomene gewinnen im Licht der zentralen Wertüberzeugungen ein besonderes Gewicht. Den *göttergesättigten* Phänomenen des mythischen Denkens stehen somit die *wertgesättigten* Phänomene des areligiösen Denkens gegenüber. Mit der „genuin ‚religiöse[n]‘ Erfahrung“ des mythischen Denkens korrespondiert die sich auf die zentralen Wertüberzeugungen zurückbesinnende Erfahrung des profanen Denkens; beide unterscheiden „sich von der gewöhnlichen Erfahrung des täglichen Lebens“ (197). Beide haben zuweilen eine *erhebende* Wirkung.
- Insbesondere in Notzeiten aller Art ist es wichtig, sich auf die zentralen Werte zurückzubedenken, um erneut von ihnen durchdrungen zu werden und so „neue Kraft zu schöpfen“ (203). Die Wertüberzeugungen haben hier aber nicht den Status einer mythischen Substanz.

[11] Zur areligiösen Weltsicht gehört auch ein bestimmtes Raumverständnis. Für dieses Denken gibt es zwar keine besonderen Orte, an denen Gottheiten gegenwärtig sind, wohl aber in dieser oder jener Hinsicht *herausgehobene* Orte, an denen sich für das Individuum oder die Gruppe lebensbedeutsame Dinge abgespielt haben. Es gibt viele lebensbedeutsame Orte.

- Auch im Rahmen profanen Denkens können bei Bedarf Vorschriften eingeführt werden, welche das Betreten eines bestimmten lebensbedeutsamen Orts, das Überschreiten der Schwelle regeln.
- Auch für eine profane Weltsicht, welche die Lebenspraxis bestimmt, können oben und unten nicht ausgetauscht werden.
- Mit der Abkehr vom mythischen Raumverständnis löst sich auch dessen Verbindung mit dem mythischen Kausalitätsverständnis auf. Der areligiös denkende Mensch glaubt nicht an numinose Kämpfe um einen Ort, und er fasst z.B. eine Überschwemmung nicht als Rache oder Strafe eines Gottes auf. Er führt einen Vulkanausbruch nicht auf die „feuerspeiende Wut des Titanen“ (196) zurück usw.
- Vom profanen Raumverständnis, das im angenommenen Fall die alltägliche Lebenspraxis bestimmt, ist ein *spezielles* Raumverständnis abzuheben, das für bestimmte *Wissenschaften* bzw. für die in ihnen vertretenen Theorien grundlegend ist. Diese Theorien lösen sich von den für die Alltagspraxis relevanten Lebensbedeutsamkeiten ab und denken den Raum z.B. als umfassendes kontinuierliches Medium, in dem sich die Gegenstände befinden. Der Raum, innerhalb

dessen wir uns in der *Lebenserfahrung* bewegen, ist demgegenüber nicht homogen, sondern besteht aus Orten, die in Bezug auf die hier lebenden Menschen eine unterschiedliche Lebensbedeutsamkeit besitzen.

- Eine *wissenschaftliche* Raumauffassung kann indirekt – z.B. über die technische Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse – auch auf die alltägliche Lebenspraxis einwirken, sie kann aber nicht für die Lebenspraxis *insgesamt* bestimmend werden. Als deren Hintergrund sind immer bestimmte weltanschauliche Prämissen religiöser oder areligiöser Art wirksam.

[12] Zur areligiösen Weltansicht gehört auch ein bestimmtes Grundverständnis der Gegenstände überhaupt, auf die man sich bezieht: Man glaubt nicht, dass sie an übernatürlichen Kräften teilhaben, sondern dass sie aufgrund im weiten Sinn natürlicher Ursachen zu dem geworden sind, was sie sind.

- Das führt dazu, dass auch das für das mythische Denken charakteristische Verständnis des Verhältnisses von Ganzem und Teil durch ein auf die neuen Prämissen zugeschnittenes ersetzt wird.

[13] Anders als für das mythische gibt es für das areligiöse Denken das *Zufällige* im strengen Sinn, handle es sich nun um einen für ein Individuum oder eine Gruppe glücklichen oder unglücklichen Zufall.

- Das profane Denken kann zwar nach Rahmenbedingungen für das Zufällige fragen, es führt das vermeintlich Zufällige aber nie auf numinose Einwirkungen zurück.

[14] Auch für die areligiöse Weltansicht gibt es Feste als herausgehobene Ereignisse. Es wird aber nicht geglaubt, dass in bestimmten Festen eine Begegnung mit der Gottheit stattfindet, sie werden vielmehr als Ereignisse gedeutet, bei denen man sich der weltanschaulichen und insbesondere der werthaft-normativen Grundüberzeugungen erneut vergewissert.

[15] Die areligiöse Weltansicht glaubt nicht, dass die Toten weiterhin *sind*, sie nimmt aber an, dass die emotionalen Bindungen der Lebenden an sie weiterhin bestehen bleiben und dass das, was die Toten zu Lebzeiten getan haben, nachwirkt.

- „Es ist tröstlich und kraftspendend, durch das Opfer mit den Toten in Verbindung zu treten“ (214) – dieses Element wird ersetzt durch: „Es ist tröstlich und kraftspendend, sich auf die Wertüberzeugungen und die Taten der Toten zurückzubedenken“; das hat häufig eine *beseelende* Wirkung, die jedoch nicht supranaturalistisch verstanden wird.

[16] Die areligiöse Weltansicht glaubt nicht an ein Jenseits, in dem alle oder einige Menschen nach ihrem Tod weiterleben; für sie ist das Leben auf dieser Welt das einzige.

[17] Wird im areligiösen Kontext nicht an die Existenz göttlicher Wesen geglaubt, so entfällt auch das Orakel, das den künftigen göttlichen Willen verkündet.

- Das zentrale Ziel, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu leben, wird ersetzt durch das Ziel, in Übereinstimmung mit den zentralen Wertüberzeugungen zu leben.

Kurzum, im Kontrast zur mythisch-polytheistischen lässt sich eine mit dieser strukturverwandte areligiöse Weltanschauung konzipieren, die in allen wesentlichen Punkten andere Auffassungen vertritt: Dem supranaturalistischen wird ein naturalistisches Weltbild entgegengesetzt. Diese Konstruktion baue ich nun so aus, dass auch die beiden anderen Weltanschauungsfunktionen, nämlich die Verhaltenssteuerung und die emotionale Befriedigung, stärker einbezogen sind. Dabei verfähre ich nach dem Prinzip, dass die jeweilige werthaft-normative Orientierung stets auf das zugehörige Weltbild *zugeschnitten* ist.

[18] Von der konstruierten areligiösen kann man ebenso wie von der mythisch-polytheistischen Sichtweise sagen, dass sie eine „ungeheure Mannigfaltigkeit des Lebens“ (127) annimmt. Diese wird jedoch auf unterschiedliche Weise artikuliert: Mit der zentralen Rolle der Göttergestalten hier korrespondiert die zentrale Rolle von Weltbildannahmen und insbesondere von Wertüberzeugungen

dort. Der „Idee seelischen Erfülltseins von der Gottheit“ (190) entspricht auf der anderen Seite die Idee seelischen Erfülltseins von bestimmten Wertüberzeugungen.

- Die Grundannahme der „Teilhabe des Sterblichen am Unsterblichen“ (181) wird ersetzt durch die der Teilhabe der Menschen an Wertüberzeugungen, die jeweils für sie verbindlich sind. Dann gilt: Nicht das „ewig gegenwärtige Vergangene“, sondern die als verbindlich erachteten zentralen Wertüberzeugungen und diejenigen, welche sie konsequent vertreten, leuchten in das Leben hinein, geben „den Menschen Vorbilder und befeuer[n] ihre Standhaftigkeit und ihren Mut“ (231).
- Die Vorstellung der seelischen Kräftigung durch Teilhabe an den göttlichen Segenskräften wird ersetzt durch die Vorstellung der seelischen Kräftigung durch Rückbesinnung auf die zentralen Werte und diejenigen, welche sie beispielhaft vertreten. Zum mythischen und zum areligiösen Denken gehört also gleichermaßen die Idee der *Partizipation* bzw. des *Gegenwärtigmachens*, sie wird dabei aber jeweils systemkonform gedeutet.
- Es besteht immer die Gefahr, dass die zentralen Werte, welche dies im Einzelnen auch sein mögen, in Vergessenheit geraten, dass man sich de facto von ihnen abwendet und ein distanzierteres Verhältnis zu ihnen erlangt. Mit der *Göttervergessenheit* als Gefahr des mythischen Denkens korrespondiert die *Wertvergessenheit* als Gefahr des areligiösen Denkens.
- Dem spezifischen „Glücksgefühl, das sich in der Erfahrung des Göttlichen einstellt“ (194), entspricht das Glücksgefühl, das sich in der Vergewisserung der zentralen Wertüberzeugungen einstellt. Beide Formen sind von dem einfachen sinnlichen Lustgefühl zu unterscheiden.
- Der profan denkende Mensch glaubt nicht an eine Erlösung, die denen zuteil wird, welche in „Prüfungen den Göttern [...] ergeben“ (208) bleiben. Wer an den zentralen Werten unbeirrt festhält, hat aber die Chance, etwas Positives zu bewirken, und verdient Bewunderung.
- Mit der Abkehr von der mythischen Leitvorstellung der Arché hängt auch zusammen, dass innerhalb der profanen Sichtweise ein bestimmter Kampf, z.B. militärischer Art, nicht mehr als die Fortsetzung eines mythischen Ur-Kampfes interpretiert wird.³⁷
- Der mythischen Vorstellung eines Schicksals entspricht auf areligiöser Seite die Vorstellung eines *schicksalsähnlichen* Zusammenhangs. Sind bestimmte geschichtliche Entscheidungen einmal getroffen und werden sie konsequent umgesetzt, so erscheint ein solcher Prozess aufgrund seines zwingenden Charakters als schicksalsähnlich.

[19] Der mythischen Vorstellung, dass die *Götter* teils in Harmonie, teils in Fehde miteinander liegen, entspricht auf areligiöser Seite die Vorstellung, dass die *Kräfte der Natur und des Menschen* teils in Harmonie, teils in Konflikt miteinander stehen.

- Der profan denkende Mensch kann die Götter des Polytheismus *umdeuten* als *Symbole* für diese im weiten Sinn natürlichen Mächte bzw. Kräfte. Ares z.B. – oder ein entsprechender Gott aus einem anderen Götterpantheon – *symbolisiert* dann das Kriegerische, unter anderem die bei vielen Menschen konstaterbare Neigung, politische Konflikte sogleich mit militärischen Mitteln zu bewältigen. Ares wird dann zur *Chiffre für einen bestimmten Menschen- bzw. Einstellungstyp*.
- Die areligiöse Weltanschauung kann sich generell Elemente der mythisch-polytheistischen Weltanschauung, zu denen auch Figuren aus den für diese Denkweise zentralen Erzählungen (den Mythen) gehören, durch *aneignende Uminterpretation* nutzbar machen. Das, was in mythischen Erzählungen berichtet wird, lässt sich in symbolischer oder allegorischer Form auf den areligiös verstandenen Konflikt der Kräfte der Natur und des Menschen beziehen.
- Die hier konstruierte profane Weltsicht sieht ebenso wie das mythische Denken die Wirklichkeit als konflikthaft an, da einander widerstrebende Kräfte in ihr am Werk sind. Sie ist daher von einer anderen Form der areligiösen Weltsicht zu unterscheiden, die bestrebt ist, „*überall durchgängige* logische Zusammenhänge herzustellen und *alles* nach einheitlichen Prinzipien aus[zu]richten“ (276). Daraus, dass das „Streben nach einem Höchstmaß an Rationalität“ (276) für die Wissenschaft – zumindest in einer allgemein verstandenen Form³⁸ – sinnvoll ist, folgt nicht automatisch, dass auch die alltägliche Lebenspraxis entsprechend organisiert werden sollte.

³⁷ „Der Kampf der Griechen gegen die Barbaren ist immer noch der Kampf der Lapithen gegen die Kentauer“ (137).

³⁸ Die kognitive Hermeneutik vertritt die These, dass es im Bereich der wissenschaftlichen Textinterpretation nicht sinnvoll ist, den „Gegenständen so weit wie möglich eine mathematisch beschreibbare Form zu geben“ (276).

- In einem areligiösen Bezugssystem muss der „ständige[] technische[] Fortschritt“ (282) nicht als das *Hauptziel* betrachtet werden. Auch hier lässt sich bei Bedarf eine „Einschränkung von Möglichkeiten“ (282) vornehmen, die dann auf areligiöse Weise zu begründen ist.³⁹
- Zur profanen Weltsicht gehören *spezifische* Ideen des Glücks, des guten Lebens usw.
- Aus der Sicht der hier konstruierten areligiösen Weltanschauung ist es ein wichtiges Ziel, die alltägliche Lebenserfahrung und die wissenschaftliche Erkenntnis in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen. Andere Formen der profanen Weltsicht werten demgegenüber die alltägliche Lebenserfahrung ab, da sie die Maßstäbe wissenschaftlicher Erkenntnis verabsolutieren und auf die anderen Erfahrungsdimensionen übertragen wollen. Das führt dazu, dass *Lebenserfahrungen* nicht mehr ernst genommen und entwertet werden.

[20] Während sich der mythisch denkende Mensch in den *großen* Augenblicken, „wo uns ein Entschluß, eine Entscheidung, ein Wille, ein Gefühl, eine Einsicht, eine Idee, eine Erleuchtung oder Verblendung gleichsam überfällt“ (129), als Schauplatz numinosen Seins und Wirkens versteht, begreift sich der mit ihm strukturverwandte areligiös denkende Mensch als Schauplatz einer *glücklichen Konstellation*, die durch bestimmte Rahmenbedingungen begünstigt wird.

1.7 Lebenserfahrungen sind nicht als solche mythisch

Ich ziehe nun theoretische Konsequenzen aus der Konstruktion einer mit dem Mythos strukturell verwandten areligiösen Weltanschauung, die mit einer Kritik an Thesen Hübners verbunden sind. Die alltägliche Lebenspraxis ist immer an einen weltanschaulichen Rahmen gebunden. Dieser kann, wie an den beiden Beispielen deutlich geworden ist, sowohl religiöser als auch areligiöser Art sein. Davon sind die Erfahrungswissenschaften zu unterscheiden, die an das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen anknüpfen und es mit spezifischen Mitteln weiterzuentwickeln versuchen. Die Erfahrung mit Naturphänomenen nimmt auf beiden Ebenen unterschiedliche Formen an. Lebenspraktische Erfahrungen, *Lebenserfahrungen* können mythischer Art sein, aber sie sind es nur dann, wenn sie von einer mythisch-polytheistischen Weltanschauung gesteuert werden. Liegt ein areligiöser Rahmen vor, so sind auch die Lebenserfahrungen profaner Art. Beide Formen aber sind von der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis grundsätzlich zu unterscheiden.

Hübner begeht den Fehler, die lebenspraktischen Erfahrungen (z.B. mit Naturphänomenen) generell dem Mythos zuzuschlagen. Das wird im einleitenden Kapitel über Hölderlins Dichtung besonders deutlich. Hier schreibt Hübner nicht nur Hölderlin – wohl berechtigterweise – eine (neo-)mythische Welterfahrung zu, sondern stellt die allgemeine These auf, dass die dargestellte „dichterisch-mythische Naturerfahrung“ uns allen, ohne dass uns ihr mythischer Charakter bewusst wäre, „noch vertraut“ (24) ist. „Das zeigen eindeutig bestimmte, der Dichtung verwandte alltägliche Redewendungen. So sagt man etwa, dieses Tal sei ‚lieblich‘ oder jener Berg ‚majestätisch‘, womit vorausgesetzt wird, daß man von beiden den *geradezu unwillkürlichen Eindruck einer Wesensgestalt hat.*“ (24f.) Von „einer alltäglichen Form dichterisch-mythischer Erfahrung“ ist die Rede, die Hölderlin „auf das Genaueste erfaßt hat“ (25).

Es liegt nichts weniger als dichterischer Überschwang darin, wenn Hölderlin etwa die Städte als Kinder des Flusses bezeichnet, oder wenn er sagt, daß der Fluß in gutem Geschäft das Land baut, daß im Frühling die Berge erwachen, daß schauernd im Busen der Erde die Freude sich wieder regt usf. Man könnte eher sagen, daß er damit in schlichter Deutlichkeit und nüchterner Klarheit unwillkürliche und ursprüngliche Eindrücke mitteilt. (25)

³⁹ Hübner verweist darauf, „daß wir die Entstehung der Technik im 16. und 17. Jahrhundert einem *Programm* verdanken, gewissermaßen einer neuen Willensverkündung, wie wir sie zum Beispiel bei Bacon und Descartes finden, und daß dieses Programm ausdrücklich als eine Kampfansage gegen die frühere Einstellung gedacht war, die Beherrschung der als göttliche verstandenen oder von Gott geschaffenen Natur nur in maßvollen, durch Ehrfurcht und Frömmigkeit gesetzten Grenzen zu wagen.“ (283) Das bedeutet jedoch nicht, dass eine profane Weltsicht das Ziel der *völlig uneingeschränkten* Naturbeherrschung auf ihre Fahnen schreiben *muss*. Im areligiösen Denkkontext gilt jedoch, dass die Grenzen der Naturbeherrschung dem Menschen nicht von einer höheren Instanz gesetzt sind, sondern dass er sie selbst setzen, d.h. dass er das Maß selbst finden muss.

Nun zur Kritik. Wenn jemand z.B. sagt, „daß im Frühling die Berge erwachen“, so kann dies, je nach weltanschaulichem Kontext, Unterschiedliches besagen:

1. Für einen dem mythischen Denken nahe stehenden Menschen kann dies bedeuten, dass er den Berg tatsächlich mit einem menschenähnlichen numinosen Wesen in Zusammenhang bringt, das schlafen und dann wieder erwachen kann.
2. Für einen areligiös denkenden Menschen kann dies bedeuten, dass er das Verb „erwachen“ in einem übertragenen Sinn verwendet, um damit „das im Frühling allenthalben tätig werdende, wachsende, sich regende, sprießende, treibende Leben“ (25) zu bezeichnen, ohne jedoch das Wirken göttlicher Kräfte in der Natur anzunehmen.

Im zweiten Fall liegt indes keine *mythische* Naturerfahrung vor. Es besteht nur eine gewisse Verwandtschaft. *Vergleicht* man den Berg mit einem Wesen, das erwacht, so steht das zudem in einer *genealogischen* Beziehung zur Sicht des Berges *als* numinoses Wesen. In der Lebenserfahrung unter profanen Vorzeichen findet man häufig Elemente dieser Art, die zwar aus dem mythischen Denken *stammen*, hier aber nicht mehr im strengen Sinn mythisch zu verstehen sind. Dass jemand das Tal, in dem er lebt, *lieblich* nennt, bedeutet daher nicht zwangsläufig, dass es für ihn eine „numinose[] Wesensgestalt“ (25) *ist*. Diese Unterscheidung wird von Hübner nivelliert. Die Erfahrung des im Frühling sprießenden Lebens etwa wird generell als mythisch eingeordnet, um *dann* den – wie dargelegt problematischen – Kontrast zur wissenschaftlichen Weltdeutung bilden zu können:

Die Erfahrung dieses durchaus unwillkürlichen und lebhaften Eindrucks wird nicht ernst genommen, sie wird gewissermaßen verdrängt, über sie schieben sich in der Schule gelernte, nunmehr eher einer wissenschaftlichen Weltdeutung entnommene Redewendungen wie „nur subjektiv“, „nicht objektiv wahr“ usf. Wir stoßen damit auf fast unüberwindliche Hindernisse, dem Mythischen in uns Raum zu geben, es gewissermaßen loszubinden und freizulassen. (25f.)

Die von Hübner verwendete Opposition ist fragwürdig:

1. Von der Erfahrung des im Frühling sprießenden Lebens kann man nicht sinnvoll sagen, sie sei „nur subjektiv“; man bezieht sich ja auf objektiv konstatierbare Phänomene. Als „nicht objektiv wahr“ kann indes der *Vergleich* des Berges mit einem numinosen Wesen gelten, denn man glaubt ja im areligiösen Kontext gerade nicht, dass der Berg ein solches Wesen *ist*.
2. Weltanschauungsanalytisch geht es nicht darum, dem verdrängten „Mythischen in uns Raum zu geben“, sondern vielmehr darum, die elementaren Formen der *Lebenserfahrung* in ihrer Eigenart zu erkennen. Diese Formen variieren aber abhängig von der jeweils zugrunde liegenden Weltanschauung.

In Hölderlins Dichtung mag, was hier nicht untersucht werden soll, eine im engeren Sinn mythische Natur- und Welterfahrung erkennbar sein, doch die Lebenserfahrung *unter profanen Vorzeichen* ist anderer Art. So nimmt z.B. „das Bewußtsein, Glied einer gemeinsamen Ahnenkette zu sein“ (27), im mythisch-polytheistischen und im areligiösen Denken unterschiedliche Gestalt an. Dem profan denkenden Menschen kann der Familienzusammenhang sehr wichtig sein, aber er glaubt nicht an eine „konstante mythische Substanz“, die „von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben“ (121) wird. Die Familienbindung selbst ist sicherlich weit davon entfernt, „nur eine Einbildung“ (27) zu sein, aber die spezifisch mythische Weise, sie zu *denken*, wird abgelehnt und in gewisser Hinsicht als Einbildung betrachtet.

Kurzum, die Interpretation von Hölderlins Dichtung kippt bei Hübner um in die verfehlte These, es gebe uns allen vertraute Erfahrungen, die sich bei näherem Hinsehen als mythisch erweisen. Die Lebenserfahrung, auf die er sich bezieht, kann sowohl durch religiöse als auch durch areligiöse Prämissen geprägt sein, und in letzterem Fall ist sie eben nicht mythisch. Die voreilige Gleichsetzung der Lebenserfahrung mit der mythischen Erfahrung hat zur Folge, dass eine Rehabilitation des verdrängten „Mythischen in uns“ (26) angestrebt und von einem Ausgleich zwischen Mythos und Wis-

senschaft „ein neues Gleichgewicht“ (16) erhofft wird; darauf gehe ich in Kapitel 1.13 genauer ein.⁴⁰ Die zentrale These, „eines der entscheidenden Hindernisse, den unwillkürlichen mythischen Erfahrung Geltung zu verschaffen“, sei „eine aus der Wissenschaft stammende Denkweise“ (28), ist verfehlt.

1.8 *Vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Sichtweisen*

Ich komme nun zur wissenschaftliche Erkenntnis und der Weise, wie sie von Hübner gedacht wird. Aus meiner Sicht ist zwischen einer areligiösen Weltanschauung, die sich im *vorwissenschaftlichen* Bereich manifestiert, und der „wissenschaftlichen Ontologie“ (95) als der für die Wissenschaften – zumindest in einer bestimmten Entwicklungsphase – grundlegenden Sichtweise zu unterscheiden. Daher bestreite ich, dass „unser Bewußtsein heute weitgehend von der wissenschaftlichen Ontologie geprägt“ ist, dass diese der Bezugsrahmen ist, „in den wir alles einzuordnen bemüht sind“ (95). Es handelt sich *nicht* um das „geistige Urgestein, auf dem sich heute alles aufbaut oder von dem alles ausgeht, es sei im täglichen Leben, in der Wissenschaft oder wo auch immer“ (96). Die *allgemeinen* „unser Denk- und Erfahrungssystem tragenden Kategorien“ (95) sind vielmehr von den *speziellen* der Wissenschaft zu unterscheiden.⁴¹ Das „Weltbild des modernen Menschen“ (96) ist somit differenzierter zu analysieren, als dies bei Hübner geschieht.

Ich verdeutliche das an einigen Beispielen. In seinen Ausführungen zu den ontologischen Grundlagen der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, beschränkt sich Hübner „auf ihre heute weitgehend als ‚klassisch‘ bezeichneten Vorstellungen“ (98). Dazu gehören unter anderem die folgenden Punkte:

Die Axiome der naturwissenschaftlichen Theorien beschreiben Naturgesetze. Diese Gesetze beziehen sich auf rein *materielle* Gegenstände und ihre Eigenschaften, wie zum Beispiel Ausdehnung, Masse, Trägheit, Bewegung, Impuls, Kraft, Kraftfeld usf., die streng von allen sog. „geistigen“ oder ideellen Erscheinungen getrennt werden. [...] Raum und Zeit werden als umfassende kontinuierliche Media betrachtet, in denen sich die materiellen Gegenstände befinden. [...] Die *Veränderungen* dieser Gegenstände sowie ihre *Beziehungen* zueinander werden durch *allgemeine* Naturgesetze geregelt. Naturgesetze *ordnen* die Stellung der Gegenstände und ihrer Eigenschaften in Raum und Zeit. *Nirgends* wirken sie jedoch nach *Zwecken*. (99)

Bei dieser Gelegenheit kann die Unterscheidung zwischen der übergreifenden und der regionalen Ontologie weiter ausgeführt werden. Wie gehen aus der Lebenspraxis und den in ihr wirksamen (religiösen oder areligiösen) Hintergrundannahmen die speziellen Hintergrundannahmen der klassischen Physik hervor? Leitend ist hier das Bestreben einer *Verbesserung der Erkenntnis*, sei es, dass bestimmte Erkenntnisziele besser als zuvor erreicht werden sollen, sei es, dass neuartige Ziele verfolgt werden. Es werden theoretische Annahmen eingeführt, welche auf diese Erkenntnisziele zugeschnitten sind. Vergleicht man diese mit den im Alltagsleben wirksamen, so lassen sie sich zumindest teilweise auf bestimmte Abstraktionsvorgänge zurückführen. So wird z.B. davon *abstrahiert*, dass es – wie in Kapitel 1.6 dargelegt – für die Lebenserfahrung *herausgehobene* Zeiten und Orte gibt, seien diese nun mythisch oder profan gedacht, d.h. Raum und Zeit werden nun als umfassende *kontinuierliche* Media gedacht. Entsprechend sind die Gegenstände, mit denen man es im Alltagsleben zu tun hat, in vielen Fällen mit ideellen Bezügen, z.B. psychischer Art, aufgeladen, seien diese Aufladungen nun

⁴⁰ Jammes Kritik geht in eine deutlich andere Richtung: Er bemängelt nur, dass Hübner Hölderlin „insgesamt kaum gerecht“ werde, da er „Hölderlins späte Theorie der Tragödie“ (Jamme 1991: 383) nicht berücksichtige. Das mag zu treffen, ist aber für meine Kritikstrategie unerheblich.

⁴¹ Daher ist der Ausdruck „Ontologie“ bzw. „ontologisch“ auf zwei Ebenen zu verwenden: Einerseits können die speziellen Grundannahmen, auf denen Wissenschaften, z.B. die Naturwissenschaften, in einer bestimmten Entwicklungsphase beruhen, als deren ontologische Grundlagen bezeichnet werden, andererseits können aber auch die Grundannahmen, auf denen die *Lebenspraxis* bestimmter Individuen und Gruppen beruht, als deren ontologische Grundlagen bezeichnet werden. Als *ontologisch* können diese Annahmen in beiden Fällen deshalb gelten, weil sie festlegen, um welche *Art von Gegenständen* es sich jeweils handelt. Diese Annahmen stellen insgesamt eine bestimmte *Sichtweise* der jeweiligen Gegenstände dar, anders ausgedrückt: Sie legen deren Besonderheit bzw. Gegenständlichkeit fest. Die Gegenstände werden *gesehen als ...*, z.B. als rein materielle Gegenstände.

mythisch oder areligiös verstanden. Von diesen Bezügen wird jetzt abgesehen, d.h. die Gegenstände werden als „rein *materielle* Gegenstände“ betrachtet, also „streng von allen sog. ‚geistigen‘ oder ideellen Erscheinungen getrennt“.

Die Annahme, dass die Stellung der Gegenstände und ihrer Eigenschaften in Raum und Zeit durch Naturgesetze geordnet wird, ergibt sich aus dem Streben, „*Theorien als Erklärungssysteme* herzustellen“ (98), d.h. Erklärungen zu *systematisieren*.⁴² Dieses Ziel ist dem Alltagsleben fremd. Systematische Erklärungen können erlangt werden, wenn gilt: „Die *Veränderungen* dieser Gegenstände sowie ihre *Beziehungen* zueinander werden durch *allgemeine* Naturgesetze geregelt.“ Wer glaubt, dieses Ziel erreichen zu können, muss mit denjenigen Annahmen arbeiten, welche es allererst ermöglichen, an dieses Ziel zu gelangen.

Die Ontologie der klassischen Physik stellt somit eine auf bestimmte systematische Erkenntnisziele zugeschnittene Sicht der Dinge dar, die sich von der in der Lebenspraxis wirksamen Sichtweise, sei diese nun durch religiöse oder areligiöse Prämissen gesteuert, deutlich unterscheidet. Daher ist Hübners These verfehlt, wir würden dieses wissenschaftliche „Denk- und Erfahrungssystem [...] mit Selbstverständlichkeit beständig zur Anwendung bringen“ (95). Hier wird eine areligiöse Variante der alltäglichen Weltsicht mit einer speziellen Sichtweise vermengt, die gezielt zu Erkenntniszwecken entwickelt worden ist.

Die der klassischen Physik zugrunde liegende Ontologie enthält

eine Reihe von *scharfen Trennungen* [...]. Es werden getrennt die *materiellen* von den *ideellen Gegenständen*, die *einzelnen Gegenstände* von ihren *Begriffen* und dem *raumzeitlichen Medium*, in dem sie sich befinden. Alles dieses wird weiter getrennt von den *Naturgesetzen*, die allgemein ausdrücken, wie die unter Begriffe zu subsumierenden einzelnen materiellen Gegenständen in Raum und Zeit einzuordnen und miteinander in Beziehung zu setzen sind. (99f.)

In der Lebenspraxis hingegen werden diese scharfen Trennungen auch dort, wo eine areligiöse Grundhaltung wirksam ist, nicht vollzogen. Das „klassische ontologische Schema“ (100) ist ein Entwurf, der auf die Verbesserung *naturwissenschaftlicher* Erkenntnis ausgerichtet ist. Die darin enthaltene „Subjekt-Objekt-Spaltung“ (101) wird im Alltagsleben nicht, zumindest nicht durchgängig, vorgenommen.

Entsprechend stellen die „ontologischen Grundlagen der Psychologie“ (101) einen Entwurf dar, der auf die Verbesserung der *Erkenntnis vom Menschen* ausgerichtet ist.

Die Axiome psychologischer Theorien beschreiben Naturgesetze. [...] Diese Gesetze beziehen sich auf *psychische Gegenstände*, die streng von den materiellen im Sinne der Naturwissenschaften getrennt werden. [...] Zu den psychischen Gegenständen gehören: Erkennen, Vorstellen, Apperzipieren, Denken, Wahrnehmen, Gedächtnis, Lernen, Wille, Trieb, Gefühl, Motivation, Lust, Schmerz, Liebe, Haß, Handeln, Sich-verhalten usf. Auch diese Gegenstände [...] befinden sich stets *an* irgendwelchen Raum-Zeitstellen in dem Sinne, daß sie mit Körpern von Menschen verbunden sind. (101)⁴³

Ebenso ist hinsichtlich der „ontologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften“ (103) zu argumentieren:

Die Axiome der Sozialwissenschaften beschreiben [...] Regeln (sie seien solche der Gegenwart oder geschichtlich vergangene). Diese regeln das Verhalten von Individuen und Gruppen. Das bedeutet: Befindet sich ein Individuum oder eine Gruppe in einer bestimmten Lage, dann werden sie sich, bestimmte, hier nicht zu erörternde Bedingungen vorausgesetzt, solchen Regeln entsprechend verhalten. Hierzu gehören zum Beispiel eine marktwirt-

⁴² „Das Ziel der Wissenschaft ist die *systematische Erklärung*. In den Naturwissenschaften zum Beispiel wird etwas erklärt, indem man es auf *Naturgesetze* zurückführt. [...] Es genügt ihr nicht, einzelne und verstreute Phänomene herauszugreifen, sondern sie will diese so weit es geht auch in Zusammenhang bringen und darin ordnen und begreifen.“ (96)

⁴³ Psychologische Gesetze sind allerdings „in der Regel nicht von zweckbestimmten unterschieden“ (102). „Die materielle Welt der Natur und die ideelle Welt des Menschen unterscheiden sich auch dadurch, daß die Regeln innerhalb der ideellen Welt weitgehend zweckbestimmt sind“ (107).

schaftliche Lage, eine soziale, eine juristische, eine politische, moralische, religiöse, militärische, eine solche durch Sitte und Brauch gegebene usf. (103f.)⁴⁴

Die Annahme, dass Individuen und Gruppen immer bestimmten Regeln folgen, welche sich historisch verändern, stellt einen Entwurf dar, der auf das Ziel ausgerichtet ist, das Verhalten von Individuen und Gruppen erkenntnismäßig besser zu durchdringen. Im Alltagsleben werden hingegen solche Regeln zumeist einfach befolgt, ohne über sie nachzudenken; häufig ist man sich nicht einmal darüber klar, dass man bestimmten Regeln folgt.

Von den „ontologischen Grundlagen der Naturwissenschaften, der Psychologie und der Sozialwissenschaften“ kann man sagen, dass sie „unser heutiges Wirklichkeitsverständnis in den betreffenden Bereichen“ (106), d.h. in den *Wissenschaften* bestimmen. Es trifft jedoch nicht zu, dass sie *generell* „unser Bewußtsein heute“ (95) bestimmen – auch dort nicht, wo die Lebenspraxis durch eine areligiöse Weltanschauung geprägt wird. In diesem Bereich werden „[d]ie materielle Welt der Natur und die ideelle Welt des Menschen“ nämlich nicht durchgängig „begrifflich scharf voneinander geschieden“ (106): Einige Naturphänomene gewinnen z.B. eine Lebensbedeutsamkeit und werden gefühlsmäßig ‚besetzt‘. Das Alltagsbewusstsein ist auch nicht an die Annahme gebunden, dass die materielle Welt der Natur *durchgängig* durch „Gesetze bestimmt [wird], welche die Veränderungen von Gegenständen sowie die Beziehung dieser an sich getrennt existierenden Gegenstände zueinander betreffen“ (107). Raum und Zeit werden im Alltagsleben nicht als „kontinuierliche Media“ betrachtet, „die durch die Physik definiert werden“ (107). Man ist sich auch vielfach dessen nicht bewusst, dass die Regeln, denen man folgt, nur für „begrenzte Raum- und Zeitabschnitte“ (107) gelten.

Weltbildannahmen, von denen sich Individuen und Gruppen leiten lassen, werden häufig als selbstverständlich, evident usw. betrachtet. In dogmatischer Einstellung glaubt man, „die ‚wahre‘ Verfassung der Wirklichkeit“ (107) erkannt zu haben. Entsprechend können auch die ontologischen Annahmen, auf denen bestimmte Wissenschaften beruhen, als „die ‚wahre‘ Verfassung der Wirklichkeit“ angesehen werden. Im Einzugsbereich dieser dogmatischen Überzeugung wird dann eventuell versucht, die alltägliche Lebenserfahrung so weit wie möglich nach diesen Annahmen umzugestalten, was aber aufgrund der vorgetragenen Argumente nicht vollständig gelingen kann. Sinnvoller erscheint es daher, die Lebenserfahrung und die wissenschaftliche Erkenntnis als zwei relativ eigenständige Bereiche aufzufassen, die in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen sind. Die ontologischen Entwürfe, auf denen die Naturwissenschaften, die Psychologie und die Sozialwissenschaften in einer bestimmten Entwicklungsphase beruhen, erweisen sich als mehr oder weniger produktiv für die *wissenschaftliche Erkenntnis* in diesen Bereichen. Davon sind die Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen abzuheben, welche die *Lebenspraxis* bestimmen und sich als für die Bewältigung von Lebensproblemen mehr oder weniger fruchtbar erweisen.

In diesem Kontext führe ich noch eine weitere Differenzierung ein, welche ebenfalls das Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung betrifft. Ein Geschichtswissenschaftler z.B., der bestimmten Grundannahmen seines Faches verpflichtet ist, hat immer auch eine implizite, in einigen Fällen zudem eine explizite Weltanschauung. Als Wissenschaftler untersucht er die geschichtlichen Regeln, die das Verhalten der Individuen und Gruppen in seinem Forschungsbereich bestimmen. Seine fachspezifischen Grundannahmen und seine Forschungspraxis sind nun im Prinzip sowohl mit einer religiösen als auch mit einer areligiösen Weltanschauung vereinbar. Als Wissenschaftler untersucht er z.B. „die Lage eines Malers im Barock des 17. Jahrhunderts, der den Auftrag erhalten hat,

⁴⁴ „Hierzu gehören beispielsweise die Regeln, auf denen die Verfassungen bestimmter Staaten beruhen, die Regeln, nach denen der wirtschaftliche Verkehr abläuft, Regeln der Politik, der Sitte, der Moral, der Religion, der Kunst und dergleichen. Regeln solcher Art gibt es beinahe so viele wie es Bereiche des Lebens gibt, ja, sie bestimmen sogar unser tägliches Leben vom Anfang bis zum Ende. [...] Solche Regeln sind also in der Tat geschichtlich entstanden und unterliegen geschichtlichem Wandel. Im Gegensatz zu Naturgesetz können sie auch von Menschen durchbrochen werden.“ (97) Auch in den Geschichtswissenschaften und der Soziologie verfolgt man das Ziel, „die mannigfaltigen historischen Erscheinungen auf eine Gruppe von grundlegenden Regeln zurückzuführen und daraus abzuleiten“ (98).

ein Marienbild zu malen“ (104). Auf weltanschaulicher Ebene ist er überzeugter Christ dieser oder jener Konfession, zu der ein spezifischer Marienglaube gehört. Aufgrund dessen kann er dazu gelangen, seine wissenschaftlichen Ergebnisse im Sinne seines Marienglaubens zu interpretieren. Ein anderer Forscher, der eine areligiöse Weltanschauung vertritt, entwickelt demgegenüber eine ganz andere *weltanschauliche Zusatzinterpretation*, welche die empirischen Forschungsergebnisse nutzt, um seine *areligiösen* Überzeugungen zu stützen. Allgemein halte ich die folgenden Punkte fest:

1. Wissenschaftliche, insbesondere erfahrungswissenschaftliche Forschung wird zwar stets innerhalb variierender weltanschaulicher Rahmenbedingungen betrieben, ihre Ergebnisse sind aber, sofern sie nach erfahrungswissenschaftlichen Standards erlangt und überprüft sind, *weltanschauungsneutral*.
2. Erfahrungswissenschaft kann sowohl vor einem religiösen als auch vor einem areligiösen Hintergrund stattfinden. Die erfahrungswissenschaftlichen Standards sollen verhindern, dass die *weltanschaulichen* Überzeugungen der Wissenschaftler direkt ihre Arbeit und deren Ergebnisse bestimmen. Die empirisch-rationale Arbeit soll möglichst vollständig gemäß den ontologischen Grundlagen *der jeweiligen Disziplin* verrichtet werden, also abgekoppelt sein von den speziellen *weltanschaulichen* Prämissen, denen das jeweilige Individuum folgt. Wie das im Bereich der Textinterpretation möglich ist, wird in Tepe 2007 und Tepe/Rauter/Semlow 2009 gezeigt.
3. Jeder Wissenschaftler kann dann die Ergebnisse seiner Forschung (wie auch der Forschungen anderer) einer *weltanschaulichen Zusatzinterpretation* unterziehen. Ihm sollte jedoch klar sein, dass er dann nicht mehr als Wissenschaftler, sondern als Vertreter einer bestimmten Weltanschauung spricht und dass Vertreter anderer Weltanschauungen auch zu deutlich anderen Zusatzinterpretationen gelangen werden.
4. Um Vermengungen zu vermeiden, die für die Wissenschaft schädlich sind, ist daher zu fordern, dass beide Bereiche getrennt werden, dass in dieser Hinsicht ein Rollen- bzw. Diskursbewusstsein erlangt wird. Man sollte sich stets fragen: „Spreche ich hier noch als Wissenschaftler oder schon als Vertreter einer bestimmten Weltanschauung?“
5. Im *weltanschaulichen Diskurs* geht es darum, ob eine Weltanschauung einer anderen nach bestimmten Kriterien vorzuziehen ist. Mit dieser Frage, die vor allem den grundsätzlichen Konflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen betrifft, befasse ich mich in Teil II der vorliegenden Arbeit.

Die Unterscheidung zwischen dem weltanschaulichen und dem wissenschaftlichen Diskurs erweist sich auch angesichts von Hübners Ausführungen zu den geschichtlichen Wurzeln der ontologischen Grundlagen der Naturwissenschaften als nützlich. Ich beschränke mich dabei auf die Abschnitte über Descartes und Newton. Einerseits hat Descartes Grundannahmen für die *Physik* entwickelt, andererseits ist er zu ihnen innerhalb eines bestimmten *weltanschaulichen Rahmens* vorgedrungen, der bestimmten religiös-theologischen bzw. metaphysischen Denktraditionen verpflichtet ist.

Die in der Renaissance sich allmählich durchsetzende Überzeugung, daß sich mit Gottes Gnade die Natur der menschlichen Vernunft erschließe, führte zu der bohrenden Frage, worin diese Vernunft genauer bestehe. Descartes glaubte die Antwort gefunden zu haben: Vernunft setzt ein System voraus, dessen Axiome ebenso wie die sich auf diese Axiome stützenden Beweise absolut einleuchtend sind. Dies findet er vor allem in der Mathematik. Wenn also die Natur vernünftig geschaffen ist, so muß sie mathematisch bestimmt sein. In mathematischer Sicht besteht sie indessen grundlegend aus Körper und Raum, ja, sie verschmelzen geradezu miteinander in der Geometrie. Also gelangt Descartes zu der Folgerung, daß Geometrie und Physik zusammenfallen. (29)

Die Annahme, dass die Natur „mathematisch bestimmt“ sei, ist eine Grundannahme der Physik, wie Descartes sie konzipiert. Sie ist jedoch im Rahmen der religiös-theologischen Überzeugung gewonnen worden, dass „die Natur vernünftig geschaffen ist“. Zur weltanschaulichen Ebene gehört auch: „Gottes Ratschluß, welcher der Schöpfung vorausging, kann niemals geändert werden, denn ewig gültig sind seine einmal getroffenen Entscheidungen.“ (29) Aus dieser religiös-theologischen Prämisse gewinnt Descartes eine Grundannahme der neuen Physik: Die „Gesamtsumme der Bewegung im All [wird] immer dieselbe bleiben. Jeder Körper wird ebenso suchen, seine einmal eingenommene

Geschwindigkeit und Bewegungsrichtung beizubehalten.“ (29) Dahinter steckt die Überzeugung, dass Gott, dessen einmal getroffene Entscheidungen ja als ewig gültig angesehen werden, auch die „Gesamtsumme der Bewegung im All“ hervorgerufen hat.

Das bedeutet wiederum: Physiker, die *andere* weltanschauliche Überzeugungen haben, können auf deren Grundlage zu *anderen* Grundannahmen der Physik gelangen. Daher ergibt sich für die kognitive Weltanschauungsanalyse die folgende Einschätzung:

1. Die unterschiedlichen physikalischen Grundannahmen können sich in der erfahrungswissenschaftlichen Praxis und im Theorienvergleich mehr oder weniger gut bewähren, der kritischen Prüfung nach kognitiven Standards mehr oder weniger gut standhalten. Was z.B. von der Annahme, die Gesamtsumme der Bewegung im All bleibe immer dieselbe, physikalisch zu halten ist, ist in diesem Sinn eine empirische Frage.
2. Welche weltanschaulichen Hintergrundannahmen den Wissenschaftler bzw. Philosophen dazu bewogen haben, die jeweiligen physikalischen Grundannahmen zu entwickeln, ist im Hinblick auf deren kognitiv-wissenschaftlichen Wert sekundär. Auch wenn diese Weltanschauung (genauer gesagt: deren für diese Problematik relevante Elemente) abzulehnen oder anderen in gewisser Hinsicht unterlegen sein sollte, kann die vom Wissenschaftler daraus abgeleitete physikalische Theorie wissenschaftlich wertvoll sein. Außerdem ist es möglich, die Annahme, die Gesamtsumme der Bewegung im All bleibe immer dieselbe, auch auf andere Weise zu gewinnen, z.B. vor dem Hintergrund bestimmter religiöser Überzeugungen.

Ich konkretisiere das am Beispiel von Descartes. Die von ihm entwickelte Ontologie beruht

hauptsächlich auf drei Voraussetzungen. Erstens: Die Natur ist vernünftig konstruiert, weil sie der uns gnädige, also auch unserer Erkenntnisfähigkeit zugeneigte Gott geschaffen hat. Zweitens: Die Vernunft, die der Natur zugrunde liegt, ist zunächst und grundlegend diejenige der Mathematik. Drittens: Die Gesamtsumme der Bewegung im All bleibt immer dieselbe, weil Gottes Ratschluß, welcher der Schöpfung vorausging, unveränderlich ist. (30)

Die erste (religiös-theologische) Voraussetzung ist „überhaupt nur aus der besonderen geistigen Lage der Renaissance verständlich“ (30). Das trifft zu. Diese Voraussetzung könnte aber z.B. ersetzt werden durch die Überzeugung, dass die Natur so beschaffen ist, dass die menschliche Vernunft deren Gesetzmäßigkeiten mit ihren Mittel zu erfassen vermag.

Entsprechendes gilt nach Hübner „für die dritte Voraussetzung. Denn warum ist es unvereinbar mit der Allweisheit Gottes, daß sich die Welt ändert? Könnte nicht gerade in ihren dynamischen Wandlung ein Ausdruck seiner unendlichen Schöpferkraft gesehen werden?“ (30) Das ist auf der *weltanschaulichen* Ebene ein interessanter Einwand. Auf der *wissenschaftlich-physikalischen* Ebene hingegen ist die theologische Begründung irrelevant: Hier geht es einzig und allein darum, ob die Annahme, die Gesamtsumme der Bewegung im All bleibe immer dieselbe, sich als phänomenkonform und erklärungskräftig sowie im Vergleichstest mit konkurrierenden physikalischen Theorien als über- oder unterlegen erweist.

Zur zweiten Voraussetzung merkt Hübner an: „Wie allgemein einleuchtend auch mathematische Axiome und Ableitungen an sich sein mögen – ihre Beziehung auf die Natur kann es nicht auf die gleiche Weise sein.“ (30) Descartes' dogmatischer Anspruch, ein Axiom formuliert zu haben, das „absolut einleuchtend“ (29) ist, muss daher als unbegründet gelten.⁴⁵ Das betrifft die Argumentation auf *weltanschaulicher* Ebene; Letztbegründungsansprüche sind zumeist dieser Ebene zuzuordnen. Auf *wissenschaftlich-physikalischer* Ebene geht es hingegen um die eben bereits formulierten Fragen. Insbesondere kann sich die Grundannahme, die Natur weise Strukturen auf, die sich mittels einer angewandten Mathematik erfassen lassen, im Vergleichstest als über- oder unterlegen erweisen.

⁴⁵ Im Einzugsbereich mehrerer Weltanschauungen ist versucht worden, für die eigenen Grundüberzeugungen eine „letzte Rechtfertigung“ (28) zu liefern. Mit Hübner stimme ich darin überein, dass eine solche *metaphysische Letztbegründung* unmöglich ist.

Kurzum, Descartes' Rationalismus ist eine religiös-theologisch begründete *weltanschauliche* Position, deren Plausibilität an eine „besondere[] geistige Lage“ (30) gebunden ist.⁴⁶ Seine physikalischen Grundannahmen hat er zwar de facto aus seiner weltanschaulichen Position gewonnen, aber sie sind nicht unauflöslich an diese gebunden. Ihr kognitiv-wissenschaftlicher Wert hängt *überhaupt nicht* davon ab, ob man die von Descartes akzeptierten theologisch-metaphysischen Überzeugungen noch plausibel findet, sondern allein von den Kriterien Phänomenkonformität, Erklärungskraft, Bewährung im Theorienwettbewerb.

Entsprechendes gilt für Newtons „Ideen vom absoluten Raum“ (31). Auf *weltanschaulicher* Ebene ist festzuhalten, dass Newton von der theologischen Metaphysik von More und Barrows beeinflusst war, der zufolge der Raum

üblicherweise alleine der Gottheit zugesprochene Eigenschaften aufweise. War er denn nicht auch, so bemerken More und Barrow, undurchdringlich, allgegenwärtig, unkörperlich, unendlich usf? Daraus aber sollte später Newton, der ihr Schüler war, den Schluß ziehen, daß der Raum ein „Sensorium Gottes“ sei. Hier war der geistige Boden, auf dem sich seine Ideen vom absoluten Raum und der absoluten Zeit bildeten, die er seiner Physik zugrunde legte. Diese Idee brachte ihn auf den Gedanken, daß man zwischen der Bewegung eines Körpers zum absoluten Raum und einer Bewegung eines Körpers nur relativ zu anderen Körpern unterscheiden müsse; die erste nannte er „absolute“, die zweite „relative“ Bewegung. (31)

Die Konzeption des Raums als „Sensorium Gottes“ ist einer bestimmten religiös-theologischen Metaphysik verpflichtet. Die Frage, welchen wissenschaftlichen Wert Newtons „Ideen vom absoluten Raum und der absoluten Zeit“ sowie die daraus abgeleiteten Thesen, zu denen die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Bewegung gehört, besitzen, ist hingegen eine davon ablösbare *wissenschaftsinterne* Frage. Ob die Metaphysik von More und Barrow „heute noch jemanden zu überzeugen vermag“ (33), ist für deren Beantwortung irrelevant. Zu der Annahme, „daß es einen absoluten Raum und eine absolute Zeit gibt“ (32), kann man außerdem auch auf einem anderen Weg gelangen. Ferner mag jemand im weltanschaulichen Diskurs in dogmatischer Einstellung die These vertreten, einer bestimmten Annahme komme „zwingende Gewißheit“ (32) zu; für die wissenschaftsinterne Frage ist diese These hingegen unerheblich, da innerhalb des erfahrungswissenschaftlichen Diskurses *keiner* Annahme zwingende Gewissheit zukommen kann. Aufgrund des hypothetischen Charakters der theoretischen Aussagen ist es im Bereich der Erfahrungswissenschaft unmöglich, zu absolut vernunftevidenten Wahrheiten zu gelangen. Ob es möglich ist zu behaupten, dass bestimmten *weltanschaulichen* Annahmen der Status zwingender Gewissheit zukomme, muss innerhalb des weltanschaulichen Diskurses geklärt werden; vgl. dazu Teil II.

Mit der Unterscheidung zwischen der weltanschaulichen und der wissenschaftlich-physikalischen Ebene hängt zusammen, dass ich Hübners Rede von „apriorischen Annahmen“ (253) reserviert gegenüberstehe. Ein Beispiel: „Descartes' apriorischer Ausgangspunkt ist die in der Renaissance aufkommende Idee der Vernunft und deren Identifikation mit der Mathematik; Newtons apriorische Grundlage ist die Idee des absoluten Raumes, die er der Metaphysik des 17. Jahrhunderts entnommen hat“ (253). Ich ziehe folgende Formulierungen vor: Descartes' Weltanschauung steht ideengeschichtlich in der Tradition der Renaissance, diejenige Newtons hingegen in der Tradition der Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Grundsätzlich gilt für jede Weltanschauung, dass sie irgendwelche Bezüge aufweist zum „allgemeinen Vorstellungshorizont [...], der eine Epoche kennzeichnet“ (253). Die wissenschaftlich-physikalischen Grundannahmen haben demgegenüber den Status hochallgemeiner *empirischer* Hypothesen.

⁴⁶ Das ist zumindest ein Indiz dafür, dass die (weltanschauliche) Berufung auf eine „überzeitlich geltende[] Vernunft“ (46) hier unbegründet ist. Das, was unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen *als vernünftig empfunden* wird, wird ohne Weiteres einer überzeitlich geltenden Vernunft zugeschrieben. Ob dieser Befund generalisierbar ist, muss gesondert untersucht werden.

1.9 Zur Rationalität von Weltanschauungen am Beispiel des mythischen Denkens

Hübner behauptet, der mythisch-polytheistischen Weltanschauung komme in verschiedener Hinsicht *Rationalität* zu. In Auseinandersetzung mit seiner Argumentation gehe ich an diesem Beispiel der allgemeinen Frage nach, ob und, wenn ja, in welchem Sinn Weltanschauungen rational sind oder zumindest sein können. Entscheidend ist hier die Aufteilung der Rationalitätsdebatte in die beiden großen Bereiche *wertneutrale Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme (Ideologie_{2/3})* und *erkenntniskritische Analyse des bedürfniskonformen Denkens (Ideologie₁)*. Diese beiden Dimensionen werden von Hübner nicht hinlänglich unterschieden, und das führt zu Vermengungen. Hübner geht es vor allem um „die Frage nach der Wahrheit des Mythos“, die er „im Sinne der Kantischen *quaestio iuris*“ versteht „als eine solche nach der *rationalen* Rechtfertigung und Begründung des Mythos“ (239).

Darin liegt eine Herausforderung unseres Zeitalters, das weitgehend von der Überzeugung getragen ist, allein die Wissenschaft habe, streng genommen, die Rationalität auf ihrer Seite. Vor allem aus diesem Grunde hält man doch ihre Form der Weltdeutung, ihren Zugang zur Wirklichkeit für den einzig angemessenen und allen anderen überlegenen, ja, man sieht darin so etwas wie den endgültigen Triumph des menschlichen Geistes, den Sieg des Lichtes der Vernunft über die Finsternisse des Aberglaubens und des Irrationalen. (239)

Das Ziel, den Alleinvertretungsanspruch der Wissenschaft im Hinblick auf Rationalität zu erschüttern, ist *nicht* der kognitiven Weltanschauungsanalyse zuzuordnen; diese strebt vielmehr an, die Grundlagen und den systematischen Aufbau letztlich aller Weltanschauungen mittels einer Methodologie, die Prinzipien des interpretatorischen Wohlwollens folgt,⁴⁷ zu erfassen. Bezogen auf Ideologien₂ wird gefragt, welches ihre Grundannahmen sind, nicht aber, ob diese Annahmen nach bestimmten Kriterien rational begründbar bzw. den konkurrierenden überlegen sind. Die ausgeschiedenen Fragen sind zwar prinzipiell berechtigt, aber dem erkenntniskritischen bzw. dem weltanschaulichen Diskurs zuzuordnen.

Es ist somit ein spezifisches Rationalitätskonzept zu entwickeln, das ganz auf die Belange der neutralen Erforschung der Überzeugungssysteme zugeschnitten ist. Hier kann man allerdings, wenn man die dargelegte Entkoppelung vornimmt, von Hübner profitieren. Mit Rationalität „verbindet man *intuitiv* die Vorstellung von *Begreiflichkeit, Begründbarkeit, Folgerichtigkeit, Klarheit* und *allgemein verbindlicher Einsichtigkeit*“ (239). Diesen Vorstellungen entspringen „die meisten Vorurteile gegen den Mythos“ (241), welche Hübner entkräften will.

Unterscheidet man zwischen mehreren Rationalitätsformen, so gilt, dass alle kollektiven Weltanschauungen, welche die zugehörige Lebenspraxis bestimmen, *einige* davon aufweisen. So ist ein übergreifendes Denk- und Erfahrungssystem in gewisser Hinsicht „an sich schon etwas Rationales“ (239). Das schließt jedoch nicht aus, dass sich bestimmte Grundannahmen kritisieren und als irrational bezeichnen lassen.

Nun zu den von Hübner diskutierten Formen der Rationalität:

1. *Rationalität als empirische Intersubjektivität*.⁴⁸ Die mythisch-polytheistische Weltanschauung stellt, wie in Kapitel 1.2 gezeigt, ein übergreifendes Überzeugungssystem dar, das zugleich ein *Erklärungssystem* ist – „ein Mittel *systematischer* Erklärung und Ordnung“ (257). Im Rahmen mythischen Denkens „können wir Sätze über einzelne Ereignisse von solchen unterscheiden, die einen regelartigen, nämlich von einer Arché bestimmten Vorgang beschreiben“ (257); die ersteren bezeichnet Hübner als mythische *Basisätze*. Er gibt dann einige Beispiele für *in logische Form gebrachte mythische Erklärungen*, darunter die folgenden:

⁴⁷ Vgl. Tepe 2007: Kapitel 1.9.

⁴⁸ „Aussagen, die sich auf empirische Tatsachen stützen, hält man für rational begründet. Dabei müssen diese Tatsachen wiederum in Klarheit begriffen und grundsätzlich von jedermann als allgemein verbindlich eingesehen oder anerkannt werden können. [...] Bei dieser Art von Rationalität handelt es sich also um *empirische Intersubjektivität*.“ (240) Man zweifelt, dass sich das mythische Denken „in einer allgemein einsichtigen Weise auf Tatsachen stützen kann“ (241).

1. Dies ist der Nordwind Boreas (Sohn der Morgenröte Eos). 2. Immer wenn Boreas stürmt, tobt Poseidon (das Meer). 3. Also tobt Poseidon.

1. Dem in blinder Wut das Schwert ziehenden Achill erscheint Athene. 2. Wem immer Athene erscheint, den leitet besonnene Überlegung. 3. Also beherrscht sich Achilles und steckt sein Schwert in die Scheide. (258)

Alle weltanschaulichen *Erklärungssysteme* haben die gleiche logische Struktur; diese Struktur wird aber mit den jeweiligen weltanschaulichen Inhalten auf *unterschiedliche* Weise gefüllt.

Eine die Lebenspraxis bestimmende Weltanschauung ist auch ein *Erfahrungssystem*, d.h. die Wirklichkeit wird im Licht der grundlegenden Weltbildannahmen erfahren und interpretiert. So sind für den mythisch denkenden Menschen die Götter überall wirksam, und er ist überzeugt, ihnen z.B. im Kontext des mythischen Festes, aber auch bei anderen Gelegenheiten tatsächlich begegnen zu können. Der areligiös denkende Mensch folgt einer anderen Grundüberzeugung. Beim mythischen Denken handelt es sich, wenn man diesen Zusammenhang ins Auge fasst, somit nicht um einen Glauben an etwas „der Wahrnehmung und Erfahrung Unzugängliches“, vielmehr gilt, „daß die *Wirklichkeit* dem Menschen ursprünglich mythisch entgegentrat“; das mythische Denken stellt eine spezifische „konzeptionelle[] Erfassung der Wirklichkeit“ (260) dar.

Ich schlage nun vor, bei der Analyse der *einfachen sinnlichen Erfahrung* bezogen auf ein Naturphänomen, einen Gebrauchsgegenstand oder einen Menschen zwei Ebenen zu unterscheiden:

Ebene 1: die sinnliche Wahrnehmung etwa eines Tieres, verbunden mit dessen Identifikation als Tier und speziell als Hund,

Ebene 2: die Einordnung des wahrgenommenen und mithilfe bestimmter sprachabhängiger Begriffe identifizierten Tieres in ein *weltanschauliches* System supranaturalistischer oder naturalistischer Art.

Während *Ebene 1* allen normal entwickelten Menschen *gemeinsam* ist (wobei die sprachabhängigen Varianten einer gesonderten Analyse bedürfen), treten auf *Ebene 2* grundlegende Differenzen auf. „Dies ist ein Mensch, er heißt Achill, er ist gerade wütend und zieht ein Schwert“ ist *Ebene 1* zuzuordnen, „Dieser Mensch steht wie alle Menschen unter dem Einfluss von Göttern“ hingegen *Ebene 2*.

Wenn Hübner behauptet, es gebe keine „reinen‘ Tatsachen“ (260), so bedarf diese Auskunft der Präzisierung unter Berücksichtigung der Ebenendifferenzierung:

Ebene 1: Es *gibt* Tatsachen, die feststellbar sind – z.B. eben, dass dies ein Mensch ist, dass er Achill heißt, dass er gerade wütend ist und ein Schwert zieht –, um diese Tatsachen jedoch feststellen zu können, bedarf es eines ‚*Erfahrungsapparates*‘ *menschlicher Art*. Nur *unter diesen Voraussetzungen* sind die angeführten Tatsachen gegeben, nicht aber z.B. für ein Lebewesen, das überhaupt nicht über Begriffe verfügt. Daher kann man sagen, dass es sich nicht in einem *absoluten* Sinn um ‚reine‘ Tatsachen handelt – obwohl es um *Tatsachen* geht, die allen normal entwickelten Menschen zugänglich sind.

Ebene 2: Dort, wo die Deutung des sinnlich Wahrgenommenen und begrifflich Eingordneten in ein weltanschauliches Bezugssystem supranaturalistischer oder naturalistischer Art erfolgt, hört die Gemeinsamkeit auf. Für den auf dogmatische Weise mythisch Denkenden ist es eine Tatsache, dass Menschen unter dem Einfluss von Göttern stehen, für den areligiös Denken ist dies hingegen *keine* Tatsache, sondern eine Illusion. Daher sollte man hier besser gar nicht von Tatsachen reden, sondern von *die weltanschauliche Einordnung des Wahrgenommenen bestimmenden Überzeugungen*. Der mythisch Denkende ist *überzeugt*, dass Menschen unter dem Einfluss von Göttern stehen; hält er diese Annahme für fraglos gewiss, *so erscheint es ihm als belegbare Tatsache*, dass Menschen unter dem Einfluss von Göttern stehen. Entsprechendes gilt jedoch auch für den areligiös Denkenden. Beide Sichtweisen können dabei sowohl als dogmatische als auch auf undogmatische Weise vertreten werden.

Kurzum, Menschen sind Lebewesen, die keinen von Annahmen bzw. Prämissen völlig freien Zugang zur Wirklichkeit haben, aber die Annahmen, welche die sinnliche Erfahrung z.B. von Naturphänomenen oder Menschen steuern, sind von denjenigen, welche die weltanschauliche Einordnung des sinnlich Erfahrenen bestimmen, grundsätzlich zu unterscheiden. Die Ersteren sind allen normal entwickelten Menschen gemeinsam, die Letzteren hingegen nur für die Anhänger der jeweiligen Weltanschauung verbindlich. Hübners Satz „Läßt man also die eine Deutung weg, erhält man nur eine andere Deutung“ (260) gilt nur für *Ebene 2* und nicht für *Ebene 1*, denn die sinnliche Wahrnehmung von etwas und dessen begriffliche Einordnung als etwas sind nichts, was man durch eine andere ‚Deutung‘ ersetzen könnte, wie es auf der weltanschaulichen Ebene möglich ist. Natürlich kann die Einordnung eines konkreten sinnlich wahrgenommenen Phänomens z.B. als Hund oder als Schwert verfehlt sein; in solchen Fällen lässt sich jedoch klären, ob es sich tatsächlich um einen Hund oder ein Schwert handelt – zwischen Vertretern entgegengesetzter Weltanschauungen ist eine solche Klärung hingegen nicht möglich.

In der *erkenntniskritischen* Ideologieforschung wird auch die Frage aufgeworfen, ob bestimmte weltanschauliche Prämissen, welche die menschliche Erfahrung prägen, anderen Prämissen aus bestimmten Gründen *vorzuziehen* sind: Ist a dem Konkurrenten b in dieser oder jener Hinsicht *überlegen*? In der *weltanschauungsanalytischen* Ideologieforschung hat diese Frage jedoch keinen Platz. Eine *bestimmte Art kritischer Reflexion* ist jedoch auch in ihrem Rahmen möglich, nämlich eine solche, die sich auf die anthropologische Einsicht stützt, dass Menschen weltanschauungsgebundene und insofern annahmengesteuerte Lebewesen sind, welche sich über diesen Zusammenhang aber häufig nicht im Klaren sind und deshalb fälschlich einen in *jeder* Hinsicht prämissenfreien Zugang zur Wirklichkeit für möglich halten. Einerseits bedarf diese Annahme im Rahmen der erkenntniskritischen Ideologieforschung genauerer Diskussion, andererseits dient die entgegengesetzte Annahme der weltanschauungsanalytischen Ideologieforschung als *Grundlage*, sodass die fragliche Überzeugung aus prinzipiellen Gründen als verfehlt gelten muss. In diesem Sinn weist Hübner darauf hin, dass man sich manchmal

an eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit so gewöhnt hat, daß man diese Auffassung nicht mehr reflektiert und ihr Ergebnis deshalb für eine „reine“ Tatsache hält. Die Positivisten, die versucht haben, solche Tatsachen in den bloßen Wahrnehmungen zu finden, sind dabei am Ende nach eigenem Eingeständnis gescheitert. Sie mußten feststellen, daß die sog. Protokollsätze, in denen solche schlichten Tatsachenwahrnehmungen aufgezeichnet werden sollten, immer schon eine Reihe von Voraussetzungen enthielten, die weit über die bloßen Sinesindrücke hinausreichten, ja, daß keines vom anderen scharf getrennt werden kann. Selbst den einfachsten Aussagen liegen schon Vorstellungen und Anschauungen zugrunde, die dem konzeptuellen Instrumentarium entstammen, dessen wir uns in der Erfahrung der Wirklichkeit bedienen, und die dem „Koordinatennetz“ angehören, das wir über die Wirklichkeit „werfen“. Hier macht auch die heute so oft beschworene sog. Lebenswelt keine Ausnahme. Es gibt keine Lebenswelt an sich, sondern stets ist sie von irgendeiner Kultur geprägt, in der die Menschen immer schon leben (261).

Mit Hübner meine ich, dass auch die einfache sinnliche Erfahrung von Naturphänomenen, Gebrauchsgegenständen und Menschen einem bestimmten ‚Koordinatennetz‘ angehören, das wir über die Wirklichkeit ‚werfen‘. Gegen Hübner bestehe ich aber darauf, dass das ‚Koordinatennetz‘, auf dem die bei allen normal entwickelten Menschen strukturgleiche *sinnliche Erfahrung* beruht, von dem ‚Koordinatennetz‘ abzugrenzen ist, auf dem die weltanschauliche Einordnung des sinnlich Erfahrenen beruht.

Die kognitive Weltanschauungsanalyse beschränkt sich darauf, Weltanschauungen nach bestimmten methodischen Regeln zu rekonstruieren und sie als verschiedene Optionen *nebeneinanderzustellen*, ohne dabei die Überlegenheits- und die Wahrheitsfrage aufzuwerfen: Polytheismus, Monotheismus und areligiöse Weltanschauung sind drei Optionen dieser Art. Das besagt nicht, dass diese Optionen zu allen Zeiten und in allen Kulturen tatsächlich zur Debatte stehen.

Jeder dieser Weltanschauungstypen, die wiederum in unterschiedlichen Varianten entfaltet werden können, beruht bezogen auf *Ebene 2* – um Hübners Terminologie zu verwenden – auf bestimmten ontologischen Voraussetzungen. Zu jedem Weltanschauungstyp gehört ein bestimmter Typ von

Erfahrung der Wirklichkeit, der durch diese Voraussetzungen bestimmt wird. So begreift das mythische Denken Erkenntnis als einen „Vorgang, in dem die numinose Substanz, die das an ihr teilhabende Objekt durchdringt, in den Erkennenden eindringt und ihn erfüllt“ (265); das areligiöse Denken hingegen folgt einer anderen Leitvorstellung. Der mythisch-polytheistisch Denkende erfährt die Wirklichkeit auf *Ebene 2* anders als der areligiös Denkende; seine weltanschaulichen Prämissen prägen seine Erfahrung. Damit hängen wiederum spezifische Erwartungen und Hoffnungen zusammen: So hofft der mythisch denkende Mensch, „in der *Epiphanie göttlicher Wirklichkeit* Wahrheit zu erkennen“ (266). Der Erkenntnisprozess auf *Ebene 2* ist für den mythischen Menschen selbst nur ein numinoser Vorgang, in dem göttliches „Zeigen“ oft nur allmählich in den forschenden Menschen eindringt und sich in ihm durchsetzt. Deswegen bedarf es des vorhergehenden Gebetes, des Opfers und anderer ritueller Vorbereitungen, um einer solchen Empfängnis zugänglich zu sein. (266)

Tritt das Erwartete nicht ein, so bieten sich die folgenden mythischen Erklärungen an:

Erstens können [die empirischen Enttäuschungen] ihren Grund darin haben, daß der Erkennende die Voraussetzungen für den Empfang der Wahrheit nicht oder noch nicht erfüllt hat; zweitens kann der Gott selbst ihn getäuscht haben (wofür es viele Beispiel im Mythos gibt); drittens ist es möglich, daß eine Wandlung im numinosen Bereich selbst stattgefunden hat, also andere Götter und Archai inzwischen wirksam geworden sind. [...] Mythisch haben auch Götter eine Geschichte, und sogar jede geschichtliche Entwicklung der Menschen wird nur als deren Widerspiegelung betrachtet. Neue Erfahrungen bedeuten daher oft zugleich die Verdrängung alter durch neue numinose Wesen. Die Ablösung der mythischen Erfahrungswelt der Jäger und Nomaden durch diejenige der Bauern, und wieder diejenige der Bauern durch diejenige der mit Bronze und Eisen bewaffneten Aristokraten wird entsprechend auf den Sieg neuer Götter zurückgeführt und nicht als von Menschen vollbracht angesehen. (266f.)

Zusammenfassend kann man sagen, dass empirische Intersubjektivität – und damit eine bestimmte Form von Rationalität – innerhalb der mythisch-polytheistischen Weltanschauung gegeben ist. Die für die mythische Welterfahrung auf *Ebene 2* konstitutiven Voraussetzungen werden ja im Rahmen der zugehörigen Kultur *intersubjektiv anerkannt*.

Die Frage, ob dem mythischen Denken innerhalb einer bestimmten Kultur empirische Intersubjektivität zukommt, ist der weltanschauungsanalytischen Ideologieforschung zuzuordnen. Innerhalb *jeder* kollektiven Weltanschauung, die kultur- und erfahrungsprägend wirkt, gibt es eine gewisse empirische Intersubjektivität und somit auch eine bestimmte Form empirischer Begründung, die sich auf die weltanschaulichen Prämissen bezieht. In diesem Bereich ist es nicht möglich, eine Überlegenheitsthese – beziehe sie sich nun auf eine andere Weltanschauung oder auf die Wissenschaft – zu begründen. Hübner vermengt die beiden Bereiche, wenn er behauptet: „*Die Überlegenheit der Wissenschaft über den Mythos ist also [...] allein eine faktisch-historische, nicht eine solche zwingender Rationalität oder größerer Wahrheit.*“ (270) Die empirische Intersubjektivität der durch weltanschauliche Prämissen geprägten Erfahrung ist „immer nur eine *historisch kontingente*“ (287). Kommt es zur Veränderung der Hintergrundannahmen, so bildet sich auf *Ebene 2* auch ein anderer Typ von Erfahrung heraus. Erfahrung dieses Typs ist *immer* Erfahrung unter veränderlichen Voraussetzungen. „Selbst das banalste Naturobjekt wird [auf *Ebene 2*] ganz verschieden aufgefaßt“ (260).

2. *Rationalität als semantische Intersubjektivität.* „Unter semantischer Intersubjektivität wird verstanden, daß alle das gleiche mit einem Wort oder Satz meinen.“ (271)⁴⁹ Dort, wo die meisten Angehörigen einer Kultur auf *Ebene 2* bestimmte weltanschauliche Grundüberzeugungen teilen, ist *immer* ein gewisses Maß an semantischer Intersubjektivität gegeben. Das gilt auch für das mythische Denken; dieses bestimmte ja „den täglichen Umgang des Menschen mit der Natur und den Mitmenschen“ (274).

⁴⁹ „Offenbar hat alle Rationalität diejenige der verwendeten Begriffe zur Voraussetzung. Die Rationalität von Begriffen aber wird in ihrer Klarheit und allgemeinen Einsichtigkeit gesehen, was bedeutet, daß jedermann genau dasselbe unter ihnen versteht und sie deswegen auch auf die gleiche Weise angewandt werden. [...] Ich nenne daher jene Rationalität, die auf der Klarheit und allgemeinen Einsichtigkeit von Begriffen und aus ihnen gebildeten Urteilen beruht, *semantische Intersubjektivität.*“ (239f.) Man hält die dem mythischen Denken „zugrunde liegenden Begriffe und Normen für vage und nicht intersubjektivierbar“ (241).

Bedenkt man die fast alles beherrschende Rolle, welche die Götter der Archái dabei gespielt haben, bedenkt man, daß mit Hinblick auf ihre Wirksamkeit fast jede Erscheinung gedeutet wurde, mit ihnen das ganze menschliche Zusammenleben geregelt, das Leben überhaupt in „Theorie“ und „Praxis“ bewältigt wurde, dann kann kein Zweifel an der intersubjektiven Eindeutigkeit und Klarheit der auf sie bezogenen Aussagen bestehen. (274)

3. *Rationalität als logische Intersubjektivität.*⁵⁰ Jeder Weltanschauung liegt eine bestimmte „ontologische Auffassung von der Wirklichkeit zugrunde“ (276). Der systematische Charakter der jeweiligen Ontologie, z.B. eben der mythischen, hat zur Folge, dass jede Weltanschauung bestimmte logische Strukturen besitzt. Von den spezifischen Grundannahmen hängt es demgegenüber ab, ob und in welchem Maß die Tendenz wirksam wird, „überall durchgängige logische Zusammenhänge herstellen und alles nach einheitlichen Prinzipien ausrichten zu wollen“ (276). Im mythisch-polytheistischen Denken ist das nicht der Fall:

Numinose Wesen und ihre Archái lassen sich nicht aus einzelnen Elementen logisch nach bestimmten Prinzipien aufbauen, sondern stellen ganzheitliche Gestalten dar, die nicht weiter auf etwas außerhalb ihrer Liegendes reduzierbar sind. [...] [Z]ugleich stellen sie [...] voneinander getrennte Sphären dar, es sind verschiedene Nomoi und Zuständigkeiten, für die ein einheitliches logisches Prinzip sinnwidrig wäre, weil sie als Ausdruck verschiedener Mächte der Natur und des Lebens teils in Harmonie, teils in Fehde miteinander liegen, auf jeden Fall aber eine numinose Eigenständigkeit, wenn nicht gar ausdrückliche Personalität besitzen. (276f.)

Innerhalb der *neutralen* Erforschung der Überzeugungssysteme wird einer bestimmten Weltanschauung kein „Mangel an durchgängiger Logik“ (277) *vorgeworfen* – hier gilt es ja die Eigenart des jeweiligen Überzeugungssystems zu erfassen.

In diesem Zusammenhang geht Hübner auch auf den Vorwurf ein, der Mythos lasse „auf eine dem modernen Menschen geradezu unbegreifliche Weise Widersprüche nebeneinander stehen“ (277). Das ist ein wichtiger Punkt, der sich in weltanschauungsanalytischer Hinsicht verallgemeinern lässt: Der im Hinblick auf weltanschauliche Konstruktionen vorgebrachte Vorwurf der Widersprüchlichkeit beruht in einigen Fällen darauf, dass man seine hermeneutischen Hausaufgaben nicht gemacht, d.h. sich nicht hinlänglich bemüht hat, die Eigenart und Funktionsweise des jeweiligen Überzeugungssystems nach Prinzipien des interpretatorischen Wohlwollens zu erfassen. Der Interpret projiziert seine eigenen Überzeugungen auf den Gegenstand (hier die andersartige Weltanschauung) und stellt *dann* fest, dass Widersprüche vorliegen. Hätte er sich ernsthaft auf die fremde Weltanschauung eingelassen, so würde er bemerken können, dass es sich im Rahmen dieses Überzeugungssystems gar nicht um Widersprüche handelt. „Dabei zeigt sich, daß man vieles nur deswegen für einen Widerspruch hält, weil man es unwillkürlich in die Denkschemata einer dem Mythischen beinahe entgegengesetzten Vorstellungswelt übertragen hat.“ (278)⁵¹ Dass nicht gezielt nach der Eigenart der fremden Weltanschauung gefragt wird, führt so z.B. zu dem unberechtigten Urteil, „man sei früher offenbar zum Denken unfähig gewesen“ (277).

4. *Rationalität als operative Intersubjektivität.*⁵² Ich formuliere diesen Punkt gleich in allgemeiner Form: Eine Weltanschauung, die *überall durchgängige* logische Zusammenhänge herstellen will, ist in

⁵⁰ „Für rational begründet gelten ferner Sätze, die sich aus logischen Schlußfolgerungen ergeben. [...] Auch dies setzt Begreiflichkeit, Klarheit und allgemeine Einsichtigkeit voraus. Sprechen wir also hier von *logischer Intersubjektivität*.“ (240) Man spricht dem mythischen Denken „die durchgängige Logik ab und glaubt ihn in Widersprüche verwickelt“ (241)

⁵¹ „Im Lichte der modernen Raumauffassung ist es natürlich Unsinn, wenn an mehreren Örtern Steine sein sollen, die den Mittelpunkt der Welt, einen Omphalos darstellen [...]; projiziert man darüber hinaus [...] alles auf die profane Zeitdimension, dann wird die Vorstellung von der Gegenwärtigkeit des Vergangenen sinnwidrig“ (278).

⁵² „Eine weitere Art rationaler Begründung ist diejenige, die sich auf bestimmte Handlungsweisen stützt. Dafür bietet jedes Strickmuster ein Beispiel. [...] Dies sei als operative Intersubjektivität bezeichnet. [...] Insbesondere die Herstellung von Fließbandprodukten besteht in schematischen Operationen nach Art eines Strickmusters, und es ist geradezu kennzeichnend dafür, daß daran alles operativ begründbar, klar und von jedem nachvollziehbar sein muß. Jede Maschine kann dafür als Beispiel gelten.“ (240) Man ist davon überzeugt, dass der Mythos „mangels operativer Rationalität dem technischen Fortschritt nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen vermag“ (241).

der Regel auch eine, welche das *Ideal durchgängiger Operativität verfolgt*. Das ist im mythischen Denken nicht der Fall:

Die damit zusammenhängende Neigung, systematisch nach neuen praktischen Möglichkeiten zu suchen und im beständigen Fortschritt das eigentliche Ziel zu sehen, ist [der mythischen Kultur] umso fremder, als sie den verwendeten operativen Regeln eine numinose Bedeutung gibt, die es ihr nicht erlaubt, sich leichtfertig vom Überlieferten zu trennen. So nimmt der mythische Mensch oft bewußt eine Einschränkung von Möglichkeiten hin, indem er viele davon tabuisiert (282).

In der neutralen Erforschung der Überzeugungssysteme hat die Frage keinen Platz, ob man „eine solche Betonung operativer Rationalität“ (283), wie sie für die moderne Industrie- und Mediengesellschaft kennzeichnend ist, wollen *sollte*. Diese zweifellos wichtige Frage gehört in den *normativen soziopolitischen Diskurs*.

Das Sich-Einlassen auf fremde Weltanschauungen, insbesondere auf solche früherer Zeiten, führt dazu, Glücks- und überhaupt Zielvorstellungen zu erkennen, die von den heute vertretenen oft deutlich abweichen. Früheren Kulturen war „das uns heute mit Selbstverständlichkeit Wünschenswerte“ weitgehend fremd: „Nicht etwa, daß ihnen an einer Verbesserung der Lebensbedingungen nichts gelegen gewesen wäre, obgleich auch das vorkam; aber solche Verbesserungen wurden nur in einem höheren Zusammenhang gesucht, der mythischer, religiöser oder sittlicher Art gewesen ist.“ (283)

Im Rahmen der neutralen Erforschung der Überzeugungssysteme, die sich der angeführten Rationalitätsbegriffe bedienen kann, macht die These, ein Zeitalter sei rationaler als ein anderes, keinen Sinn. Innerhalb der erkenntniskritischen Ideologieforschung und des dort angewendeten *kritischen* Rationalitätsbegriffs kann eine solche These aber vertretbar sein; das ist getrennt zu untersuchen.

Hübners Vermengung der beiden Bereiche zeigt sich auch darin, dass er den Ausdruck „gleichwertig“ verwendet. Im Bereich der Ideologie₂ geht es nur darum zu zeigen, dass jeder Weltanschauung eine bestimmte Ontologie, d.h. eine bestimmte Sichtweise der Wirklichkeit, zugrunde liegt, und dass ihr bestimmte Formen der Rationalität zukommen. Das *Werturteil*, der Mythos verfüge „über eine der wissenschaftlichen gleichwertige Ontologie und Rationalität“ (289), gehört nicht in diesen Diskurs. Das gilt auch für die Gegenthese, allein die Wissenschaft habe die Rationalität auf ihrer Seite. Die kognitive Weltanschauungsanalyse geht von dem Faktum aus, dass es *mehrere* übergreifende Überzeugungssysteme gibt, und sie bemüht sich, deren Eigenarten mit wissenschaftlichen Mitteln zu erfassen. Die Leitfrage lautet in jedem Einzelfall: Wie ist das Bezugssystem auf *Ebene 2*, in dem alles Wirkliche aufgefasst und gedeutet wird, beschaffen? Wie sieht das *weltanschauliche* „Koordinatennetz“ aus, das über die Wirklichkeit geworfen wird?

Kollektiven Weltanschauungen, welche die Lebenspraxis von Gruppen bestimmen, kommt stets in diesem oder jenem Ausmaß empirische, semantische und logische Intersubjektivität zu. Darüber hinaus ist ein gewisses Maß an operativer Intersubjektivität zur Lebenserhaltung erforderlich. Kollektive Weltanschauungen weisen somit mehrere Formen von Rationalität auf. Daran anknüpfend, führe ich einen *weiteren Rationalitätsbegriff* ein, der sich auf das Zusammenspiel der drei ersten Intersubjektivitätsformen bezieht: den der *systeminternen Stimmigkeit*. Ich unterstelle dabei nicht, dass jedes konkrete Überzeugungssystem eine *perfekte* Stimmigkeit dieser Art aufweist. Zur Hervorbringung neuer Weltbildannahmen gehört die Entfaltung dazu passender Wertüberzeugungen und umgekehrt. Ist ein solcher Kernbestand einer Weltanschauung einmal entwickelt, so wird er theoretisch über kurz oder lang weiter ausgeformt, sodass ein in sich mehr oder weniger stimmiges Überzeugungssystem entsteht. Wird eine Weltanschauung (und das daraus abgeleitete soziopolitische Programm) von vielen Menschen akzeptiert, so sind diese bestrebt, sie praktisch umzusetzen und in allen Bereichen der menschlichen Kultur zur Geltung zu bringen: in der Art des Wirtschaftens, in den politischen Institutionen, in der Kunst usw. In einer homogenen, auf *eine* Weltanschauung verpflichteten Kultur entsteht so eine in sich stimmige Gesamtkultur. Dort, wo mehrere Weltanschauungen miteinander konkurrieren, kann diese Form der Stimmigkeit nicht bzw. nur annäherungsweise erreicht werden.

Eine systeminterne Stimmigkeit theoretischer Art vermag jede kollektive Weltanschauung zu erlangen, d.h. dort, wo sich Unstimmigkeiten finden, lassen sich diese im Prinzip beseitigen. Ist die systeminterne Stimmigkeit gegeben, so bezieht sich jede kollektive Weltanschauung auf spezifische Weise auf Gegenstände; sie schließt ja ein bestimmtes Grundverständnis der Gegenstände überhaupt ein. So gehört zur mythisch-polytheistischen Weltansicht die Grundannahme, dass die Gegenstände an übernatürlichen Kräften teilhaben, dass sie aufgrund übernatürlicher Ursachen zu dem geworden sind, was sie sind. Die Gegenstände werden als mit numinosen Mächten in Verbindung stehend gedeutet. Im Rahmen dieser Weltanschauung werden Aussagen über Gegenstände gemacht, welche dieses Gegenstandsverständnis *voraussetzen*. Innerhalb einer Kultur, die an eine mythisch-polytheistische Weltanschauung gebunden ist, ist auch dieses Gegenstandsverständnis allgemein anerkannt. Dem polytheistisch Denkenden erscheint die Wirklichkeit auf *Ebene 2* anders als dem monotheistisch oder dem areligiös Denkenden. Die systeminterne Stimmigkeit einer *Weltanschauung* ist jedoch von der einer *wissenschaftlichen Theorie* zu unterscheiden; letztere bezieht die Dimensionen der Verhaltenssteuerung und der emotionalen Befriedigung wie bereits ausgeführt nicht ein, sondern konzentriert sich auf die Lösung kognitiver Probleme.

1.10 Kritik der Annahme, der Mythos sei ein vollständig in sich geschlossenes System

Die kognitive Ideologietheorie kann in der weltanschauungsanalytischen Dimension von Hübner wie dargelegt einiges lernen; sie gelangt aber auch zu einer grundsätzlichen Kritik bestimmter Theorierteile, der ich mich nun intensiver zuwende. Zwei Hauptfehler wirken sich störend aus: Fehlerhaft ist erstens die Strategie des direkten Vergleichs zwischen Mythos und Wissenschaft, mythischer und wissenschaftlicher Ontologie, die bei Hübner eine zentrale Rolle spielt, sowie zweitens die Annahme, die mythisch-polytheistische Weltanschauung sei ein vollständig in sich geschlossenes System.

Ich beginne mit dem zweiten Punkt. Hübner tritt der Meinung entgegen, „das umfassende Verfahren von ‚trial and error‘, von Bestätigung und Widerlegung“ sei dem mythischen Denken fremd, das „durch konservative Beharrlichkeit, Nichtüberprüfbarkeit, ja, Dogmatismus gekennzeichnet sei“ (262).

Dabei vergißt man, daß es im Zeitalter des Mythos ungeheure Umwälzungen gegeben hat, die sich mit den technischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus vergleichen lassen und ohne beständiges Ringen mit der Erfahrung, also jenem umfassenden Zusammenhang von Entwurf, Versuch, Prüfung, Enttäuschung und Bestätigung, den man sonst nur in der Wissenschaft zu finden meint, gar nicht möglich gewesen wären. Ich erinnere nur an die Domestizierung von Tieren und die Entwicklung des Ackerbaues im Neolithikum sowie an die Übergänge von der Stein- zur Bronzezeit und von dieser wieder zur Eisenzeit. Und doch ist dies alles ohne Zweifel ausschließlich auf der Grundlage mythischer Denk- und Erfahrungssysteme erfolgt. Zahlreiche Namen numinoser Wesen verweisen auf solche Zusammenhänge zwischen Mythos und empirischer Bestätigung, wie zum Beispiel Hephaistos, der Gott der Schmiede, Asklepios, der Gott der Medizin (262f.).

Hübners Vorstellung des vollständig in sich geschlossenen mythischen Denk- und Erfahrungssystems stelle ich das folgende Konzept gegenüber, das auf alle kollektiven Weltanschauungen anwendbar ist: Menschen sind einerseits Lebewesen, die an eine bestimmte *Weltanschauung* gebunden sind, andererseits benötigen sie aber auch *empirisches Wissen* über lebensrelevante Phänomene, um überhaupt überleben zu können. Um schmieden, heilen, ein Handwerk ausüben, Landwirtschaft betreiben zu können, müssen die jeweiligen Wirklichkeitszusammenhänge zutreffend erkannt werden. Fragen wie die folgenden treten auf: Wann muss ich aussäen? Wie muss ich den Boden bearbeiten, damit die Ernte ertragreich wird? Welche Art von Bewässerung erweist sich als günstig? Dabei geht es um „Verfahren von ‚trial and error‘“ – um den Gewinn *verlässlichen empirischen Wissens* im „Zusammenhang von Entwurf, Versuch, Prüfung, Enttäuschung und Bestätigung“. Hierbei werden die Phänomene – zumindest zunächst einmal – auf *natürliche* Ursachen zurückgeführt.

Das Zusammenspiel zwischen dem weltanschaulichen Rahmen und dem Gewinn empirischen Wissens, das z.B. für die landwirtschaftliche Tätigkeit genutzt wird, vollzieht sich innerhalb der mythisch-polytheistischen Weltanschauung derart, dass der empirische Wissensgewinn *zusätzlich nach*

Maßgabe der weltanschaulichen Prämissen interpretiert wird. Die Regeln, denen man z.B. bei der Töpferei, dem Weben, dem Wagenbau usw. folgt, werden „auf eine Gottheit zurückgeführt, die sie hervorgebracht hat“ (130), und man nimmt an, dass die jeweilige Tätigkeit ohne Anwesenheit der Gottheit nicht gelingen könne.

Die erwähnte These führt zu einer zweiten Kritikkomponente in der ansonsten neutralen Erforschung der Überzeugungssysteme. Verfehlt ist nicht nur der Glaube, ein direkter, nicht durch Annahmen bzw. Prämissen vermittelter Zugang zur Wirklichkeit sei möglich, sondern auch der Glaube an einen *ausschließlich* nach Prämissen mythischen Denkens funktionierenden Wissensgewinn. Ich bestreite keineswegs, „daß es im Zeitalter des Mythos ungeheuere Umwälzungen gegeben hat, die sich mit den technischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus vergleichen lassen“, führe diese Umwälzungen aber in der Hauptsache auf den *Zuwachs empirischen Wissens* zurück, der auf *Ebene 2* an einen mythischen Denkraum gebunden ist. Die „Domestizierung von Tieren“ z.B. setzt einschlägige Kenntnisse dieser Art voraus. Hübner liegt richtig, wenn er behauptet, die angeführten Umwälzungen seien „auf der Grundlage mythischer Denk- und Erfahrungssysteme erfolgt“, er liegt jedoch falsch, wenn er meint, sie seien *ausschließlich* auf dieser Grundlage zustande gekommen. Im menschlichen ‚Weltanschauungsapparat‘ findet ein – häufig konflikthafte – Zusammenspiel zwischen (variierenden) weltanschaulichen Hintergrundannahmen und dem (auf lange Sicht zunehmenden) empirischen Wissen statt. Analysiert man etwa die Metallurgie, so müssen beide Komponenten berücksichtigt werden: einerseits das konkrete empirische Wissen über Metalle, über die Art ihrer Verarbeitung usw. und andererseits die mythisch-polytheistische Weltanschauung, mit deren Hilfe man die eigene handwerkliche Tätigkeit einer weltanschaulichen Deutung unterzieht. So werden den in diesem Bereich Beschäftigten mythische Ursprünge zugeschrieben:

In der Metallgewinnung und -verarbeitung Tätige gehörten im alten Griechenland Bruderschaften an, die sich Söhne des Hephaistos nannten und bestimmten, von ihrem Mythos geprägten Riten unterworfen waren. Sie hatten aber noch andere göttliche Ahnherrn, nämlich die Daktylen, Kureten und Telchinen. Von den Daktylen wird gesagt, sie hätten die Kunst des Hephaistos als erste gepflegt, wohnten im Gebirge und seien Söhne der Erdgöttin Rhea (263).

Ferner gab es „eine Reihe mythischer Vorstellungen, die den gesamten Ablauf ihrer Arbeitsprozesse begleiteten“:

Nach verbreiteter mythischer Vorstellung hat die Erde das Gestein, die Gewässer und alle Arten von Lebewesen geboren wie die Mutter ihre Kinder. [...] Mehrere Mythen, ich erinnere an diejenigen von Deukalion und Kadmos, erzählen davon, daß Menschen der Erde entsprangen. Entsprechend wachsen die Erze im dunklen Mutterschoß der Gebirge, wo sie allmählich reifen, bis sie eines Tages ans Licht gelangen. So wurden auch die Bergwerke als Uterus betrachtet, in dem die Metalle in embryonalem Zustand vorgefunden werden. Der Schmied, der sie dann bearbeitet, beschleunigt gewissermaßen diesen Reifungsprozeß, der sonst nur in Äonen abläufe, und nimmt damit die Stelle der Erdmutter ein. Der Schmelzofen wird entsprechend als künstliche Matrix verstanden, in der sich die Arché der Eisenentstehung wiederholt. Aus diesen Gründen waren die Sprachen und Riten der Bergleute und Schmiede mit der Sprache und den Riten der Gynäkologen und Geburtshilfe identisch. Das Verschmelzen der Metalle unter Einwirkung des Feuers wurde als heiliger Zeugungsakt, als hierós gamós, aufgefaßt, in dem sich Himmlisches, eben das Feuer, mit Irdischem, dem Erz, vereinen. (263f.)

Hübner arbeitet überzeugend heraus, dass die „Rahmenvorstellungen“ (264) der Metalltechnik im alten Griechenland der mythisch-polytheistischen Weltanschauung entsprangen. Er behauptet aber auch,

daß sich daraus eine Fülle einzelner Deutungen für die ablaufenden Produktionsprozesse ergab, Deutungen, die einerseits diesen Prozessen als Leitfaden dienten, andererseits aber durch sie auch rückwirkend überwacht und korrigiert wurden. Sie spielten damals also dieselbe Rolle wie heute bei ähnlichen Anlässen theoretische Erwägungen. (264)

Dadurch entsteht der irreführende Eindruck, mittels der „dem Metallgewerbe zugrunde liegenden Archái“ (263) könne man tatsächlich Metalle gewinnen und verarbeiten; es bleibt unerkannt, dass das Archái-Schema nur *im Rahmen einer Zusatzinterpretation* auf das empirische Wissen und die in diesem Kontext erlangten praktischen Regeln angewandt wird: Alles das, was mythisch denkende Men-

schen z.B. im Bereich der Metallurgie empirisch herausfinden, *deuten* sie zugleich innerhalb ihres mythischen ‚Koordinatensystems‘. Entsprechendes gilt für die Domestizierung von Tieren, die Entwicklung des Ackerbaus usw. Bei Hübner bleibt somit unberücksichtigt, dass das empirische Wissen zwar immer in einen weltanschaulichen Rahmen – hier mythischer Art – *eingebettet* ist, aber stets auch eine relative Eigenständigkeit besitzt. Die „Funde herrlicher Bronze- und Eisengeräte“ (264) zeigen, dass das *Zusammenspiel* zwischen dem mythischen Überzeugungssystem und dem empirischen Wissensgewinn sowie der daraus erwachsenden Praxis erfolgreich war – sie zeigen aber keineswegs, dass „dies alles ohne Zweifel ausschließlich auf der Grundlage mythischer Denk- und Erfahrungssysteme erfolgt“ (263) ist.⁵³ Aus den „dem Metallgewerbe zugrunde liegenden Archai“ kann man nicht direkt eine funktionierende Praxis der Metallverarbeitung gewinnen.⁵⁴ Aus ihnen ergeben sich nur zusätzliche *weltanschauliche* „Deutungen für die ablaufenden Produktionsprozesse“. Daher kann man auch nicht sagen, dass die mythischen Rahmenvorstellungen dieselbe Rolle spielten „wie heute bei ähnlichen Anlässen theoretische Erwägungen“. Vielmehr gilt, dass der relativ eigenständige empirische Wissensgewinn auf impliziten theoretischen Erwägungen *empirischer* Art basiert. Der faktische Erfolg darf daher nicht allein – und nicht einmal vorrangig – der „mythischen Betrachtung des Gegenstandes“ (264) zugeschrieben werden.⁵⁵

Aus diesen kritischen Überlegungen ergibt sich auch, dass die operative Intersubjektivität zumindest teilweise anders eingeordnet werden muss, als dies bei Hübner geschieht. Er konzediert: „Nun finden wir selbstverständlich auch in einer mythischen Kultur das Operative im Sinne eines Herstellens von physischen Gegenständen nach intersubjektiv eindeutigen Regeln, wie derartiges ja auch zur praktischen ‚Lebenswelt‘ überhaupt gehört. (Man denke zum Beispiel an handwerkliche Tätigkeit.)“ (282) Da Hübner aber nicht hinlänglich berücksichtigt, dass zur handwerklichen Tätigkeit empirisches Wissen über die jeweiligen Wirklichkeitszusammenhänge erforderlich ist, ordnet er die elementaren Formen der operativen Intersubjektivität nicht diesem Bereich zu.

Hier lässt sich eine Hypothese zur Zurückdrängung bzw. Auflösung mythischen Denkens anschließen. Der Zuwachs empirischen Wissens in bestimmten Bereichen kann zu Umstrukturierungen auf der weltanschaulichen Ebene führen, z.B. derart, dass die Erklärungsstrategie des *direkten* Zurückführens natürlicher, seelischer und sozialer Phänomene auf das Wirken der Gottheiten nun aufgeweicht wird, indem man einige Phänomene in einem ersten Schritt auf natürliche Ursachen zurückführt. Das bedeutet nicht, dass nicht mehr an die Existenz der Götter und an ihre übernatürlichen Kräfte geglaubt wird, sondern nur, dass die Gottheiten innerhalb des Erklärungssystems stärker in den Hintergrund gedrängt werden. Dadurch werden nun einige mythische Vorstellungen für das Erklärungssystem weitgehend funktionslos, und diese können daher der freien Phantasietätigkeit überlassen werden – der Mythologie im Sinne Hübners.

1.11 Kritik am direkten Vergleich zwischen Mythos und Wissenschaft

Hübner theoretische Strategie läuft wie bereits erwähnt darauf hinaus, dass ein übergreifendes unmittelbar mit einem regionalen Überzeugungssystem konfrontiert wird. In Kapitel 1.6 habe ich bereits dargelegt, dass es sinnvoller ist, der mythisch-polytheistischen eine andersartige *Weltanschauung* gegenüberzustellen. Der Direktvergleich zwischen Mythos und Wissenschaft ist irreführend. Die Zusammenhänge sind deutlich komplexer, als sie bei Hübner dargestellt werden. In der mythischen

⁵³ Nach Hübner ist der Mythos, d.h. die mythisch-polytheistische Weltanschauung „ein geschlossenes ontologisches System. Das bedeutet, daß er ein apriorisches Fundament besitzt, wodurch definiert ist, was innerhalb seiner Wirklichkeitsdeutung ein Objekt ist“ (184f.).

⁵⁴ An anderer Stelle räumt Hübner ein, dass sich „ein Landmann bei seiner Tätigkeit auf gewisse sehr allgemeine und eher nur vorwissenschaflich zu nennende Naturgesetze stützt“ (25). Gilt nicht Entsprechendes auch für die Metallverarbeitung?

⁵⁵ Es trifft also nicht zu, dass „das gesamte Leben“ mit den mythischen Vorstellungen „geregelt und bewältigt“ (128) wurde.

Weltanschauung werden vorrangig *übernatürliche* Erklärungen für die lebensrelevanten Phänomene hervorgebracht. Innerhalb dieses weltanschaulichen Rahmens findet aber auch ein relativ eigenständiger empirischer Wissensgewinn statt, wobei die hier erlangten *natürlichen* Erklärungen für bestimmte Phänomene stets gemäß den mythisch-polytheistischen Leitvorstellungen *interpretiert* werden. Das wissenschaftliche Denken ist hingegen *keine* Weltanschauung; es kann von unterschiedlichen Positionen dieser Art aus praktiziert werden. In den erfahrungswissenschaftlichen Disziplinen hat sich der empirische Wissensgewinn verselbstständigt. Der Gewinn von überzeugenden natürlichen Erklärungen, die kritischer Prüfung standhalten, ist hier das Hauptziel. Die wissenschaftlichen Erkenntnisleistungen können dann wiederum sekundär für weltanschauliche Argumentationen religiöser oder areligiöser Art verwendet werden, also z.B. für eine bestimmte übernatürliche Zusatzklärung.

Aus diesen Differenzierungen geht hervor, dass die „dem Mythos zugrunde liegenden ontologischen Voraussetzungen“ (264) auf einer anderen Ebene anzusiedeln sind als diejenigen der (Erfahrungs-)Wissenschaft. Daher gilt auch nicht, dass Erstere „innerhalb des mythischen Erklärungsmodells dieselbe Rolle spielen wie die ontologischen Voraussetzungen der Wissenschaft im wissenschaftlichen Erklärungsmodell“ (264). Insbesondere wird von Hübner verkannt, dass auch im Einzugsbereich der mythisch-polytheistischen Weltanschauung *natürliche* Erklärungen hervorgebracht werden: Ohne empirisches Wissen könnte sich auch der mythisch denkende Mensch gar nicht am Leben erhalten. Alle Aussagen Hübners, die mit seiner Strategie des Direktvergleichs zusammenhängen, sind daher verfehlt bzw. zumindest überarbeitungsbedürftig.

Auf überzeugende Weise arbeitet Hübner die Eigenart des mythischen Denkens heraus und macht es so verstehbar. So weist er z.B. darauf hin, dass Erkenntnis hier als ein Vorgang angesehen wird, „in dem die numinose Substanz, die das an ihr teilhabende Objekt durchdringt, in den Erkennenden einfließt und ihn erfüllt“ (265).⁵⁶ Dadurch, dass er seine in der Hauptsache zutreffenden Ergebnisse jedoch im Rahmen der Opposition *Mythos vs. Wissenschaft* interpretiert, werden seine Überlegungen fehlerhaft. Er postuliert unnötigerweise, dass es sich um zwei vollständig in sich geschlossene Denk- und Erfahrungssysteme handelt. Er leugnet, dass im Rahmen des Mythos ein von dessen Prämissen streckenweise entkoppelter empirischer Wissensgewinn stattfindet, und daher erkennt er auch nicht, dass die hier erlangten natürlichen Erklärungen nicht nach demselben Schema begriffen werden können wie die übernatürlichen Erklärungen auf der weltanschaulichen Ebene. Auch beim Grundbegriff der Erfahrung bedarf es der Differenzierung: Von der durch die weltanschaulichen Prämissen geprägten Erfahrung ist die von diesen Prämissen weitgehend abgekoppelte einfache sinnliche Erfahrung mit Gegenständen zu unterscheiden, aus der sich praktisch anwendbare natürliche Erklärungen ergeben können. Der mythisch denkende Mensch interpretiert aber, zumindest in einigen Fällen, auch diese Aktivitäten des menschlichen Geistes als „etwas von einem Numinosen Mitgeteiltes“ (265). Der Erfahrungsbegriff ist auf weltanschaulicher Ebene anders zu bestimmen als auf den Ebenen des vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungswissens: Nur auf weltanschaulicher Ebene kann ein Erfahrungsbegriff *ganz anders* sein als ein anderer.

Ein wissenschaftlich denkender Mensch, der seine Aktivitäten auf weltanschaulicher Ebene deutet, kann z.B. meinen, seine theoretische Idee sei auf eine Erleuchtung durch Gott zurückzuführen. In einem Gedankenexperiment vorstellbar ist ein Wissenschaftler, der Anhänger einer mythisch-polytheistischen Weltanschauung der von Hübner rekonstruierten Art ist: Er betreibt seine Wissenschaft nach den üblichen Standards, interpretiert das Finden der Ideen aber auf weltanschaulicher Ebene als einen „numinose[n] Vorgang, in dem göttliches ‚Zeigen‘ oft nur allmählich in den forschenden Menschen eindringt und sich in ihm durchsetzt“ (266). Ein solcher Forscher wird sich vielleicht dort, wo es um die Alltagsroutine der Wissenschaft geht, genauso verhalten wie seine Kollegen. Dort aber, wo es um die Entwicklung einer neuen Idee geht, wird er anders vorgehen: Hier „bedarf es des vorhergehenden Gebetes, des Opfers und anderer ritueller Vorbereitungen, um einer

⁵⁶ „Noch in der späteren Eidolon-Lehre der griechischen Erkenntnistheorie finden wir eine Nachwirkung dieser Idee, denn das Eidolon wird dort als ein kleines *substantielles* Abbild des Gegenstandes gedacht, das in den Erkennenden eindringt.“ (265)

solchen Empfängnis zugänglich zu sein“ (266). Vergleichbares ist auch bei allen anderen Verbindungen einer religiösen Weltanschauung mit einer erfahrungswissenschaftlichen Tätigkeit vorstellbar.

Aus der defizitären Strategie des Direktvergleichs ergibt sich bei Hübner auch eine Überbetonung der „*historische[n] Relationalität*“ (269). Während sich die übergreifenden Überzeugungssysteme stark verändern und eine intersubjektive Anerkennung der jeweiligen weltanschaulichen Voraussetzungen nur unter bestimmten zeitlichen, kulturellen bzw. sozialen Bedingungen stattfindet,⁵⁷ gilt für *alle* Zeiten und Kulturen, dass menschliche Lebensformen auf empirisches Wissen über lebensrelevante Gegebenheiten und dessen praktische Nutzung angewiesen sind. Die Voraussetzungen, auf denen der Gewinn elementaren empirischen Wissens beruht, sind daher *nicht* von historisch eingeschränkter Geltung.⁵⁸ Dass der Mensch „ein bedingtes, insbesondere historisch bedingtes Wesen“ (255) ist, darf nicht dahin gehend verstanden werden, dass *alles* am Menschen historisch bedingt ist. Dass die wissenschaftliche Theoriebildung mit Elementen aus dem jeweils epochalen weltanschaulichen Vorstellungshorizont *verbunden* ist, schließt nicht aus, dass auf einer elementareren Ebene bestimmte Voraussetzungen konstant bleiben.⁵⁹ Durch die Einbeziehung dieser Ebene ändert sich aber auch die Einschätzung der Wissenschaft. Dann gilt nämlich, dass die Erfahrungswissenschaften den vorwissenschaftlichen Gewinn empirischen Wissens mit verfeinerten Mitteln fortsetzen und so zu noch verlässlicherem Wissen gelangen.

Die kognitive Ideologietheorie ist mit einem kritischen erkenntnistheoretischen Realismus verbunden.⁶⁰ Sie lehnt daher die Auffassung ab, die Wissenschaft sei

nur eine [...] geschichtlich bedingte *Art und Weise*, die Wirklichkeit zu interpretieren und zu bewältigen. Alles was sie erkennt, alles was sie entdeckt, enthüllt deswegen auch keine Wirklichkeit *an sich*, sondern es zeigt nur, wie uns die Wirklichkeit notwendig erscheint, wenn wir auf wissenschaftliche Weise an sie herantreten. (256)

⁵⁷ Der „allgemeine Vorstellungshorizont [...], der eine Epoche kennzeichnet“ (253), wandelt sich: Hübner weist darauf hin, dass Grundannahmen bestimmter wissenschaftlicher Theorien aus dem historisch veränderlichen allgemeinen Vorstellungshorizont stammen. So ist Descartes der „in der Renaissance aufkommende[n] Idee der Vernunft und deren Identifikation mit der Mathematik“ verpflichtet, während Newton „die Idee des absoluten Raumes [...] der Metaphysik des 17. Jahrhunderts entnommen hat“ (253). Auf dieser Ebene gilt, dass „wissenschaftlich semantische Inter-subjektivität [...] die Folge einer Einübung und Eingewöhnung in einem historisch vorliegenden, sehr komplexen theoretischen Zusammenhang“ (273) ist.

⁵⁸ In gewisser Hinsicht verteidige ich damit den Versuch, „gewisse Konstanten nachzuweisen, die überzeitlich gelten“ (254). Dabei schlage ich jedoch nicht den Weg ein, im Stil rationalistischer Philosophie „zu absolut vernunftvidenten und damit endgültigen Wahrheiten [...] zu gelangen“ (254). Näher verwandt – aber nicht deckungsgleich – ist meine Argumentation mit der des Transzendentalismus, der annimmt, „daß es immer nur dieselben apriorischen Elemente sind, die Erfahrung möglich machen“ (254). Ist empirisches Wissen über lebensrelevante Gegebenheiten für alle menschlichen Lebensformen erforderlich, so besitzen die Prämissen, auf denen dieser Typ von Erfahrung beruht, überzeitliche Geltung, d.h. sie sind nicht nur für eine bestimmte Zeit bzw. für eine bestimmte Kultur gültig. Auf einem anderen Blatt steht, ob dem empirisches Wissen über Gegenstände ermöglichenden Annahmen der Status *apriorischer* Bedingungen der Erkenntnis im Sinne Kants zukommt. Meiner Ansicht nach ist das nicht der Fall: Es handelt sich vielmehr um Annahmen bzw. Hypothesen grundlegender Art. Die konstant bleibenden Prämissen, auf denen der elementare Gewinn empirischen Wissens beruht, sind grundsätzlich von den veränderlichen Prämissen der wissenschaftlichen Theoriebildung zu unterscheiden, die aus dem weltanschaulichen Vorstellungshorizont der jeweiligen Epoche stammen, der wiederum in vielen Fällen „nicht einheitlich ist“ (254). Der Transzendentalismus besitzt dort ein relatives Recht, wo es um die Freilegung der Überzeugungen geht, auf denen der genannte Erfahrungstyp beruht; seine Schwächen liegen nicht zuletzt in der Tendenz, „ontologische Vorstellungen, die sich im 17. und 18. Jahrhundert gebildet haben und unser Weltbild immer noch größtenteils beherrschen, für etwas Ewiges und Notwendiges auszugeben“ (254). Versteht man unter Rationalismus eine philosophische Richtung, „die bestimmte Axiome oder Prinzipien [...] als Ausdruck einer absolut und damit intersubjektiv für immer bindenden Vernunftseinsicht betrachtet“ (289), so lehne ich ihn wie Hübner ab.

⁵⁹ Auf dieser Ebene handelt es sich nicht „um die logische Ableitung Erfahrung *begründender*, nicht mehr selbst empirisch zu überprüfender Voraussetzungen aus anderen solchen Voraussetzungen unter geschichtlich vorliegenden ‚Randbedingungen‘, wobei diese anderen als geschichtlich Etablierte intersubjektive Anerkennung genießen“ (269).

⁶⁰ Vgl. Tepe 2007: Kap. 4.

Die elementare empirische Erkenntnis erschließt nach meiner Auffassung durchaus – in welcher unvollkommener Form auch immer – Wirklichkeitszusammenhänge, die man realistisch der „Wirklichkeit *an sich*“ zuschreiben kann, und die Erfahrungswissenschaft setzt dies in verbesserter Form fort. Sie dringt, wie man in realistischer Sprache sagt, tiefer in die Wirklichkeit ein.

Die Äpfel mit Birnen vergleichende Opposition *Mythos vs. Wissenschaft* zieht noch weitere Fehler nach sich. Hübner wirft die folgende Frage auf: „Ist die Wissenschaft dem Mythos überlegen, weil sie als empirisch besser begründet angesehen werden darf“ (270)? Er fasst sein Ergebnis dergestalt zusammen, „daß die behauptete Überlegenheit der Wissenschaft über den Mythos selbst *ohne jede Begründung* ist“ (270). Die Frage ist indes in dieser allgemeinen Form falsch gestellt:

1. Eine Weltanschauung kann mit anderen Weltanschauungen verglichen werden. Dabei kann auch gefragt werden, ob sie den anderen, wenn man bestimmte Kriterien anlegt, überlegen ist. Ein übergreifendes kann jedoch nicht unmittelbar mit einem regionalen Überzeugungssystem wie der Wissenschaft verglichen werden.
2. Eine (Erfahrungs-)Wissenschaft lässt sich mit dem *vorwissenschaftlichen empirischen Wissen* vergleichen, das z.B. im Rahmen der mythischen Weltanschauung erlangt wird. Dabei gilt, dass die Erfahrungswissenschaft zu leistungsfähigeren natürlichen Erklärungen der hier relevanten Phänomene vorzudringen vermag als sie innerhalb des vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens erreichbar sind.⁶¹ Die Wissenschaft ist insofern *dem im Rahmen des Mythos erlangten Erfahrungswissen überlegen*.⁶² Ob den Grundannahmen des Mythos in der fraglichen Kultur empirische Intersubjektivität zukommt, ist in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung.

Nur über die falsch gestellte Frage, welche die zentralen Probleme umschiff, kann Hübner zu dem erwünschten Ergebnis gelangen, der Mythos sei *generell* gleichermaßen rational wie die Wissenschaft.

1.12 Warum wurde der Mythos verdrängt?

Auch die für die kognitive Weltanschauungsgeschichte relevante „Frage, warum der Mythos von der Wissenschaft verdrängt wurde“ (366), ist anders zu beantworten, als dies bei Hübner geschieht: Eine Weltanschauung kann nur durch eine andere Weltanschauung verdrängt werden, nicht durch ein Teilsystem wie die Wissenschaft.⁶³ Findet aber gar kein „Umbruch vom mythischen zum wissenschaftlichen Denken“ (366) statt, so ist die Frage anders zu stellen. Die Weiterentwicklung des im Rahmen des Mythos bereits erlangten empirischen Wissens kann eine weltanschauliche Umorientierung auslösen.⁶⁴

Hübner diskutiert auch Versuche, „die Verdrängung des Mythos durch die Wissenschaft wissenschaftlich zu erklären“, wobei er zwischen einer ungeschichtlichen Erklärung „mit Hilfe von Natur-

⁶¹ Damit hängt auch zusammen, dass – was Hübner zu bestreiten scheint – in den Erfahrungswissenschaften in einigen Fällen tatsächlich „Präzisierungen im täglichen Leben verwendeter Begriffe“ (273) vorgenommen werden, die „mit ihren ursprünglichen Bedeutungen“ (274) *im Kontext elementaren Erfahrungswissens* weiterhin zu tun haben. Dass es auch andere Fälle gibt, bestreite ich nicht.

⁶² Auf dieser Ebene kommt daher auch der Behauptung, der Mythos sei im Vergleich zur Wissenschaft „etwas Vages“ (273), eine gewisse Berechtigung zu. Hier geht es ja gar nicht um den Tatbestand, dass die mythisch-polytheistische Weltanschauung in bestimmten Kulturen die Lebenspraxis prägt und dass die mythischen Aussagen *in diesem Kontext* hinlänglich genau sind. Es geht vielmehr um ein *inneres Spannungsverhältnis* im Kontext einer mythisch geprägten Kultur: Konfrontiert man die übernatürlichen Erklärungen für bestimmte Phänomene mit den im Kontext elementaren Erfahrungswissens erlangten natürlichen Erklärungen derselben Phänomene, so erweisen sich die ersteren im Vergleich zu den letzteren als vage – wenn man z.B. konkret Ackerbau betreiben will, helfen sie, anders als die letzteren, nicht.

⁶³ An einigen Stellen gewinnt man den Eindruck, dass Hübner nicht genügend zwischen den regionalen Ontologien der Erfahrungswissenschaften und der übergreifenden Ontologie der *szientistischen Weltanschauung* unterscheidet.

⁶⁴ Nimmt man diesen *internen* Konflikt der mythisch-polytheistischen Weltanschauung in den Blick, so muss gegen Hübner betont werden, dass die Krise des Mythos zumindest auch „das Ergebnis fortschreitender Erfahrung, verbesserter Semantik und Logik, operativer Wirksamkeit“ (366) *innerhalb der empirischen Wissensdimension* ist, die mit den weltanschaulichen Grundlagen in zunehmenden Konflikt gerät.

gesetzt“ und einer geschichtlichen mit Hilfe von „geschichtlichen Regeln“ (367) unterscheidet. Die ungeschichtliche Erklärung fasst er wie folgt zusammen:

Es gibt einen psychologisch-anthropologischen, also *naturgesetzlichen* Trieb des Menschen, die Welt nach seinen Zwecken immer besser zu beherrschen. Nun stellt die wissenschaftliche Ontologie gegenüber derjenigen des Mythos eine solche Verbesserung dar. Also ging der Mensch vom Mythos zur Wissenschaft über. (367)

Aus meinem theoretischen Konzept, das mit einem konflikthafter Zusammenspiel zwischen der mythischen Weltanschauung und dem innerhalb dieses Rahmens erlangten empirischen Wissen rechnet, ergibt sich eine partielle Verteidigung der ungeschichtlichen Erklärung:

1. Sind Menschen darauf angewiesen, die für sie lebensrelevanten Aspekte der Wirklichkeit in diesem oder jenem Ausmaß zu beherrschen, wofür sie verlässliches Wissen benötigen, so kann durchaus von einem *naturgesetzlichen* Trieb des Menschen, die Welt nach seinen Zwecken zu beherrschen, gesprochen werden. In welchem *Ausmaß* dieser Grundtrieb zur Geltung kommt, hängt jedoch immer von den veränderlichen weltanschaulichen Rahmenbedingungen ab.
2. Die Weiterentwicklung des vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens, d.h. der Zugewinn an funktionierenden natürlichen Erklärungen bringt die mythisch-polytheistische Weltanschauung mit ihrer supranaturalistischen Erklärungsstrategie in Schwierigkeiten; später kommt die Entwicklung des wissenschaftlichen Erfahrungswissens verschärfend hinzu. Diese Probleme werden zunächst durch den Übergang zu einer andersartigen religiösen Weltanschauung zu lösen versucht, später dann auch durch die Entwicklung areligiöser Weltanschauungen – nicht aber direkt durch den Übergang zur *Wissenschaft*. Im Prinzip wäre es auch möglich gewesen, den Mythos durch ausdifferenzierende Reformulierung zu retten.

Dieses Modell ist keine „Deutung der Geschichte im Geiste des wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus“:

Die Wissenschaft, so sagt man, doch, habe den Menschen insgesamt ein besseres Leben beschwert und schreite darin beständig fort. Sie habe die Erfüllung alter Menschheitsträume ermöglicht, das Verlangen nach Wohlstand befriedigt, durch die Bändigung der Naturkräfte unsere Furcht vor ihnen beruhigt, sie habe unsere Hoffnung auf ein längeres Leben gestärkt, überhaupt das Leben angenehmer und bequemer gemacht, sie habe den Wissensdurst, der den Menschen eigentümlich ist, durch unermesslich viele Erkenntnisse gestillt usf. Entsprechend sieht man mit einem gewissen Mitleid auf die Menschen früherer Zeiten herab, die nicht in den Genuß solcher Errungenschaften gekommen sind, obgleich sie diese, dessen ist man sicher, ebenso beglückt hätten wie uns. Die Glücksidee, die all dem zugrunde liegt, ist nun aber durch eine vollständig säkularisierte, ja weitgehend „materielle“ Grundeinstellung gekennzeichnet. [...] Es handelt sich hier also um die Befriedigung der sog. „sinnlichen“ Bedürfnisse, während das Numinose und damit „übersinnliche“ [Bedürfnisse] dabei überhaupt keine Rolle spielen. (367)

Hübner weist mit Recht darauf hin, dass „die Vorstellung vom Glück erheblichen Wandlungen unterworfen war“; so war für den mythisch denkenden Menschen Glück „ohne Einklang mit dem Numinosen, ohne seine Erfahrung, Gegenwart oder Mitwirkung undenkbar“ (368). Daher darf von der vollständig säkularisierten Glücksidee nicht behauptet werden, sie „sei von den Menschen immer schon geteilt worden, habe aber erst im wissenschaftlichen Zeitalter die Voraussetzungen für ihre fortschreitende Verwirklichung gefunden“ (367f.).⁶⁵ Auf der anderen Seite sind Menschen aber auf empirisches Wissen angewiesen, das es ihnen ermöglicht, die für ihre Lebenspraxis relevanten Wirklichkeitsaspekte nach ihren Zwecken zu beherrschen. Damit ist das Grundinteresse verbunden, das empirische Wissen zu erweitern, um die Welt nach ihren Zwecken *besser* beherrschen zu können.

Zwei Typen von Glücksvorstellungen sind somit zu unterscheiden: einerseits der sich aus den jeweiligen weltanschaulichen Prämissen ergebende, andererseits derjenige Typ, der mit der Angewiesenheit auf empirisches Wissen und dem menschlichen Grundinteresse an Beherrschung von Wirklichkeitszusammenhängen verbunden ist. Spielt der „Einklang mit dem Numinosen“ weltanschaulich die zentrale Rolle, so werden damit die „sog. ‚sinnlichen‘ Bedürfnisse“ gezügelt; bestimmte Be-

⁶⁵ Man muss in der Tat vermeiden, „mit falschen empirischen Hypothesen über bestimmte Wesensverfassungen des Menschen“ (370) zu arbeiten.

dürfnisse bilden sich gar nicht oder in stark eingeschränkter Form heraus. Dominiert hingegen eine areligiöse Weltanschauung, so kann sich das Interesse des Menschen, „die Welt nach seinen Zwecken immer besser zu beherrschen“, relativ frei entfalten. Auch dann, wenn man die veränderlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt, gilt jedoch, dass das Interesse an einem besseren Leben im materiellen Sinn, d.h. an einer besseren Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse auch dem mythisch denkenden Menschen zugeschrieben werden muss – sofern er empirisches Wissen zur Lebenserhaltung benötigt. Man darf daher annehmen, dass ein solcher Mensch, von bestimmten Sonderfällen einmal abgesehen, daran interessiert ist, ein gewisses Maß an Wohlstand zu erlangen, den zerstörerischen Naturkräften weniger ausgesetzt zu sein, länger zu leben, das Leben in gewisser Hinsicht angenehmer zu machen usw. Nicht bzw. nicht ohne Weiteres kann man ihm jedoch auch spezifische zusätzliche Bedürfnisse zuschreiben, die sich erst unter bestimmten historischen Bedingungen herausbilden.

Das Gegenmodell zu dem Hübners lässt sich weiter ausgestalten. Ist ein Grundtrieb des Menschen anzunehmen, die Welt nach seinen Zwecken zu beherrschen, so lassen sich die Ziele der Erfahrungswissenschaft damit in Verbindung bringen. Der Übergang zur erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis ist auch als Versuch zu begreifen, das Grundinteresse an der Beherrschung der lebenspraktisch relevanten Wirklichkeitsaspekte besser als zuvor zu befriedigen.

In meinem Modell geht es nicht darum, „die geschichtlichen Entscheidungen zugunsten der Wissenschaft naturgesetzlich, also ungeschichtlich zu erklären“ (368), es wird nur darauf hingewiesen, dass die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis eine naturgesetzlich-ungeschichtliche *Basis* hat, welche durch bestimmte *Entscheidungen* zur Geltung gebracht werden kann. Dieses Modell fasst nicht „die Wissenschaft als eine Verbesserung des Mythos auf“ (368), wohl aber als Verbesserung des unter mythischen Vorzeichen erlangten empirischen Wissens. Von einer Verbesserung kann ja nur unter der „Voraussetzung vergleichbarer Ziele“ (368) gesprochen werden.

Hübner wendet sich nun dem Versuch zu, die Verdrängung des Mythos geschichtlich zu erklären. Er nimmt die Philosophie der Vorsokratiker als Beispiel:

Man könnte ihr Auftreten, kurz gesagt, folgendermaßen erklären: Die Vorsokratiker lebten noch in der Regelwelt des Mythos. Zu ihrer Zeit gab es aber auch noch eine weitere, dem Mythos fremde Regel, derzufolge alles einem einheitlichen Prinzip unterworfen werden soll. Nimmt man noch zusätzlich andere Regeln hinzu, dann folgen daraus die verschiedenen Versuche, aus den mythischen Archai jeweils eine, es sei das Wasser, das Feuer, die Luft oder dergleichen, auszuwählen und zu dem gesuchten Prinzip zu machen. (369)

Damit „wird jedoch nicht erklärt, warum die Vorsokratiker dem Einheitsgebot sowie den anderen Regeln gefolgt sind. Warum faszinierten sie diese so, daß sie ihnen den mythischen Polytheismus opferten?“ (369) Hübner geht davon aus, dass geschichtliche Regeln „nicht etwas Zwingendes“ sind, sondern „geschichtliche Möglichkeiten, die grundsätzlich verweigert werden können“ (369). Generell wird „bei Erklärungen mit Hilfe geschichtlicher Regeln die Wirksamkeit dieser Regeln *vorausgesetzt*, aber nicht selbst erklärt“ (369). Bei einer solchen Erklärung der Verdrängung des Mythos wird somit zwar „eine Rationalität von Entscheidungen, nämlich als Folgerungen aus geschichtlichen Regeln“ postuliert, „aber solche Regeln sind doch nur auf der Grundlage von etwas *Vorrationalem* bindend“ (369f.).

Auch mit Hübners Behandlung dieses Erklärungstyps bin ich nicht einverstanden. Er scheint die geschichtliche Erklärung für die Verdrängung des Mythos nämlich fälschlich als eine Erklärung aufzufassen, welche zeigen will, dass diese Verdrängung erfolgen *musste*. Das aber ist unmöglich, da geschichtliche Regeln ja anders als Naturgesetze gerade „nicht etwas Zwingendes“ sind. Wenn Menschen bestimmte Regeln akzeptieren – wie auch immer es zu dieser Entscheidung gekommen sein mag –, so ziehen sie auch Folgerungen aus ihnen. Auf diese Weise kann z.B. die Anwendung der „Regel, derzufolge alles einem einheitlichen Prinzip unterworfen werden soll“ (369), zur Verdrängung mythisch-polytheistischen Denkens führen. Wird auf diese oder damit vergleichbare Weise die Verdrängung des Mythos erklärt, so wird damit also nicht die These verbunden, dass dieser ver-

drängt werden *musste*. Wäre die fragliche Regel nicht ersonnen und dann in bestimmten Kreisen akzeptiert worden, so hätte das mythische Denken weiterhin dominant bleiben können.

Außerdem erweckt Hübner den irreführenden Eindruck, „die Schöpfung und Anerkennung geschichtlicher Regeln“ (370) sei *grundsätzlich* nicht wissenschaftlich erklärbar. Verzichtet man auf den Anspruch, zeigen zu wollen, dass bestimmte Regeln anerkannt werden *mussten*, so eröffnet sich jedoch eine andere Herangehensweise: Die Stiftung und Anerkennung einer geschichtlichen Regel lässt sich nämlich generell als Versuch auffassen, *ein bestimmtes Problem, das innerhalb eines bestimmten weltanschaulichen Rahmens auftritt, zu lösen*. Das impliziert nicht, dass es nur eine Möglichkeit gibt, die Schwierigkeit zu bewältigen. In diesem Sinn kann man sich z.B. vorstellen, dass an den weltanschaulichen Grundfragen interessierte Menschen mit einigen Antworten, die das mythische Denken bietet, unzufrieden sind und dass sie, um zu aus ihrer Sicht befriedigenderen Antworten gelangen zu können, die neue Regel einführen, „derzufolge alles einem einheitlichen Prinzip unterworfen werden soll“. Die Verdrängung des Mythos ist, wenn man dieser Erklärungsstrategie folgt, darauf zurückzuführen, dass einige Menschen diese Regel – und eventuell weitere Regeln – eingeführt haben. Wäre sie aber nicht erfunden und anerkannt worden, so wäre die mythisch-polytheistische Weltanschauung möglicherweise erhalten geblieben. Die Verdrängung des Mythos ist somit nicht *zwingend* erfolgt, sondern stellt eine geschichtliche Option dar, welche dadurch, dass bestimmte Regeln gestiftet und akzeptiert worden sind, verwirklicht worden ist.

Hübners Position in Sachen geschichtliche Erklärung ist ambivalent. Einerseits stellt er die starke These auf, „daß Ereignisse wie die Verdrängung des Mythos durch die Wissenschaft in ihren letzten Voraussetzungen wissenschaftlich *grundsätzlich nicht* zu erklären sind“ (371) – wobei er eine *zwingende* Erklärung anzuvisieren scheint. Andererseits aber bewegt er sich in den Bahnen einer echten geschichtlichen Erklärung: „Wir können uns [...] diese Verdrängung dadurch begreiflicher machen, daß wir die vielen kleinen und großen Schritte analysieren, die zu ihr geführt haben, vom Mythos zur griechischen Philosophie, von dieser zur christlichen Religion und weiter zur heutigen Denkweise“ (371). Dass wir „in jedem einzelnen dieser Schritte [...] auf nicht weiter ableitbare Entscheidungen“ (371) treffen, konzidiere ich, sehe darin aber keinen Grund, eine grundsätzliche Nichterklärbarkeit zu behaupten. Für wissenschaftliche Erklärungen historischer Art ist es doch gerade charakteristisch, nach den – im weiteren Sinn natürlichen – Ursachen dessen zu fragen, was tatsächlich geschehen ist, ohne dabei zu unterstellen, dass es geschehen *musste*. Wären die akzeptierten Regeln andere gewesen, so wäre auch etwas anderes geschehen.

Hübner baut seinen fehlerhaften Ansatz noch weiter aus: „Was aber nun im Rahmen der hier allein gemeinten empirischen Wissenschaften weder aus Naturgesetzen noch aus geschichtlichen Regeln erklärbar ist, wird wissenschaftlich als *Zufall* aufgefaßt.“ (371) Die Verdrängung des Mythos ist nach meiner Auffassung zum Teil aus Naturgesetzen zu erklären (nämlich aus dem mit Optimierungstendenzen verbundenen Grundbestreben des Menschen, Wirklichkeitszusammenhänge nach seinen Zwecken zu beherrschen), zum Teil aber auch geschichtlich (durch die Entscheidung für bestimmte Regeln, deren Anwendung die Zurückdrängung mythischen Denkens nach sich zieht). Daher ist diese Verdrängung nicht als *Zufall* einzuordnen.⁶⁶ Es trifft nicht zu, dass es „*gerade der Erklärungsbegriff der empirischen Wissenschaften [ist], der uns zu dieser Folgerung zwingt*“ (371).

Diese Kritik trifft auch den folgenden Schritt: „Was wissenschaftlich als Zufall gedeutet wird, das erklärt der Mythos durch das Einwirken numinoser Wesen.“ (372) Das Prinzip ist zwar richtig, aber es ist auf den gegebenen Fall nicht anwendbar, da ja die Verdrängung des Mythos durchaus wissenschaftlich erklärbar ist, sodass die Einordnung als Zufall überflüssig wird.

⁶⁶ Das von Hübner formulierte Prinzip bestreite ich nicht. Auch sein Beispiel ist sinnvoll: „Wenn eine überaus fest gebaute Brücke dennoch zum Einsturz kommt, weil nicht nur ein schwerer Sturm über sie hinwegfegt, sondern sie gleichzeitig von einem Erdbeben erschüttert wird, dann kann man zwar das eine wie das andere verursachende Ereignis auf eine Kausalkette zurückführen, nicht aber deren *gleichzeitiges Zusammentreffen*. Aus diesen Gründen sagt man: ‚Es war ein Zufall.‘“ (371).

Auf der anderen Seite ist eine mythische bzw. religiöse Zusatzklärung *immer* durchführbar. So kann ein mythisch denkender Mensch die von ihm konstatierte Verdrängung des Mythos selbstverständlich auf bestimmte Aktivitäten der Götter zurückführen, z.B. darauf, dass diese sich wegen bestimmter menschlicher Fehler von der Welt zurückgezogen und die Menschen sich selbst überlassen haben. Das generelle Erklärungsschema des Mythos lässt sich auch auf dessen Verdrängung anwenden.⁶⁷ Wer überall numinose Wesen als wirkend annimmt, wird auch folgenreiche Entscheidungen für geschichtliche Regeln auf die Einwirkung numinoser Wesen zurückführen.⁶⁸

Ich komme erneut auf die Unterscheidung zwischen Ideologie₂ und ₁ zurück. Hübners These, „daß man grundsätzlich mit gleichem Recht die Verdrängung des Mythos durch die Wissenschaft mythisch wie wissenschaftlich deuten kann: Dort als numinoses Schicksal, hier als ein zufälliges Ereignis“ (373), gehört – was immer man von ihr hält – nicht in die kognitive Weltanschauungsanalyse. Dort werden übergreifende Überzeugungssysteme einschließlich der zugehörigen Erklärungs- bzw. Deutungsstrategien neutral erforscht, ohne die Rechts- bzw. die Wahrheitsfrage aufzuwerfen. Hübner hat, wenn er sich mit dem Kampf zwischen der mythischen und der wissenschaftlichen Ontologie befasst, an vielen Stellen als Opponent des Mythos eigentlich eine *szientistische Weltanschauung* im Auge, welche die Entwicklung von Wissenschaft und Technik als Höchstwert ansieht und so eine *uneingeschränkte* Naturbeherrschung rechtfertigt – nicht aber die Erfahrungswissenschaft selbst.

1.13 Hübners Plädoyer für eine Wiederbelebung mythischer Erfahrungen im Rahmen der modernen Kultur

Hübner weist auf einige Entscheidungen hin, mit denen ein hohes Maß an Pathos verbunden ist:

Man denke nur an die Leidenschaft jener Philosophen und Physiker, die in den letzten 300 Jahren wissenschaftliches Denken eingeführt und geschaffen haben. Ohne diese Leidenschaft wären ihre Ideen nicht zu jener lebendigen und geschichtsbewegenden Kraft geworden, welche die Welt vollständig verändern sollte. Solche Entscheidungen, obgleich letztlich theoretisch in Wahrheit weder begründbar noch erklärbar, werden dennoch nicht als bloßer Zufall erfahren, der passieren oder nicht passieren konnte; diejenigen, die sie bewußt treffen, befinden sich dabei nicht in der Lage dessen, der sagen kann ‚so mach‘ ich‘ s halt, ich könnte es aber auch sein lassen oder anders machen‘. Sie befinden sich nicht in einem Würfelspiel, sondern sie sind dabei bis in die Wurzeln ihrer Existenz betroffen [...]. Sie werden in ihrer absoluten Entscheidung von einem Fascinosum ergriffen, dem sie sich nicht entziehen können, selbst wenn sie es wollten. Gerade dieser Unterschied aber zwischen einer letzten theoretischen Unbegründbarkeit einerseits und leidenschaftlicher Parteinahme andererseits führt dazu, ihre Entscheidung, weil mit einem ‚absoluten Sinn‘ verbunden, als aus einer intelligiblen, ihr empirisches Ego übersteigenden Sphäre kommend zu verstehen, der ihrer rationalen Kontrolle nicht mehr unterliegt. Das bedeutet nichts

⁶⁷ „Der in wissenschaftlicher Hinsicht zufällige Tod des Patroklos wird mythisch auf Apollo zurückgeführt, und zwar deshalb, weil die Achäer sich der Arché des Gottes widersetzen, indem sie seinen Priester beleidigten. Das bedeutet: Numinoses Wirken dort, wo wir allgemein von Zufall reden, wird daraus abgeleitet, daß eine Arché im Bereiche des Sterblichen, also Einmaligen und nicht Wiederkehrenden, durchgesetzt werden soll; sei es, daß das betreffende einmalige Ereignis als Strafe, als Hilfe, als Mittel oder dergleichen in solchem Zusammenhang verstanden wird. Man glaubt also, *mit Gründen* zu wissen, welcher Gott jeweils seine Hand im Spiel hatte“ (372).

⁶⁸ Am Beispiel von Hölderlin und Wagner führt Hübner zwei Konzepte dieser Art vor. So ist Geschichte „für Hölderlin notwendig *Gottesgeschichte*. Sie enthält aber nicht nur das alles überragende Drama der Gottesentfremdung, den Untergang des Mythos und die Heraufkunft der Nacht, sondern sie vermittelt uns auch, warum es dazu kam.“ (382) Hölderlin nennt verschiedene menschliche „Ursachen für den Untergang des Mythos“, z.B. das Bestreben, sich „an die Stelle aller denkbaren Götter [zu] setzen“, doch die *Folgen* dieser Ursache gelten als „von den Göttern bewirkt“ (382f). „Es geht hier um einen Entzug der Gnade“ (383). Dabei glaubt Hölderlin jedoch an die „Wiederkehr des Göttertages“ (384).

Bei Wagner erhebt sich nach Hübner über der Götter Dämmerung „die alles umfassende, Mensch und göttliche Natur verbindende, Sorge, Knechtschaft, Machtgier sowie Verrat aufhebende Liebe. Dieses Motiv ist die Verheißung einer kommenden Welt, eines mythischen goldenen Zeitalters, wo der Einklang von Mensch, Natur und Göttern wiederhergestellt ist.“ (389) „Das Weltendrama besteht nun darin, daß die Liebe und damit das Göttliche aus der Welt gegangen sind.“ (391) Hübner schreibt Wagner ein „*mythische[s]* Christentum“ (392) zu. „Die Liebe ist die Substanz des Urschoßes der Welt“ (397). Wagner führt – anders als Hölderlin – den Untergang des Mythos „auf eine Verderbnis innerhalb der numinosen Sphäre selbst zurück“ (403); er nimmt ein „tragisches Verfallensein an verderbte Gottheiten“ (404) an.

anderes, als daß die mythische Deutung solcher Vorgänge, es handle sich hier um Wirksamkeit eines Numinosen, die *exakte Beschreibung* der Art darstellt, wie sie im Grunde erfahren werden. Diese Beschreibung trifft, scheinbar paradoxerweise, selbst dann zu, wenn wir uns mit aller Leidenschaft *gegen* den Mythos wenden. (376f.)

Hier geht Hübners eigenes mythisch-religiöses Denken mit ihm durch. Aus der Sicht der neutralen Erforschung der Überzeugungssysteme ist anders zu argumentieren:

1. Auch jene „Philosophen und Physiker, die in den letzten 300 Jahren wissenschaftliches Denken eingeführt und geschaffen haben“, sind jeweils an einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen gebunden; dieser kann religiöser oder areligiöser Art sein.
2. Ein an eine bestimmte religiöse Weltanschauung gebundener Physiker wird z.B. geneigt sein, auch das Vordringen zu den für seine Theorie zentralen neuen Ideen religiös zu deuten – als Ergriffenwerden von einem Fascinosum, dem er sich nicht entziehen kann, als „aus einer intelligiblen [...] Sphäre kommend“, als „Wirksamkeit eines Numinosen“⁶⁹.
3. Ist ein Physiker hingegen einer bestimmten areligiösen Weltanschauung verpflichtet, so wird er geneigt sein, das Vordringen zu den neuen Ideen auf eine dazu passende Weise zu deuten – als sich plötzlich ergebende beglückende Einsicht profaner Art, die perfekt mit anderen, bereits erlangten Überzeugungen harmoniert.
4. Da die sekundäre Deutung solcher Vorgänge stets weltanschauungsabhängig erfolgt, ist es unzulässig, „die mythische Deutung solcher Vorgänge“ als „die *exakte Beschreibung* der Art“ auszugeben, „wie sie im Grunde erfahren werden“. Ein profan denkender Physiker erfährt sie eben *nicht* als „Wirksamkeit eines Numinosen“.
5. Auch weitere Aussagen Hübners sind von vornherein auf das Ziel zugeschnitten, die mythische Deutung solcher Vorgänge als die einzig adäquate zu behaupten. Von dem an eine areligiöse Weltanschauung gebundenen Physiker kann man sagen, er sei bis in die Wurzeln seiner Existenz betroffen und befinde sich nicht in einem *distanzierten* Verhältnis zu seinen neuen Ideen, nach dem Motto „Ich könnte es auch ganz anders machen“. Die neuen Ideen drängen sich ihm gewissermaßen auf. Dass er das Vordringen zu ihnen und sein Überzeugtsein nicht als *bloßen*, d.h. gleichgültigen Zufall erfährt, schließt jedoch nicht aus, dass er es als *glücklichen* und damit auch beglückenden *Zufall* erfährt. Diesen Unterschied bringt Hübner zum Verschwinden, und nur dadurch kann der Eindruck entstehen, die „mythische Deutung solcher Vorgänge“ sei generell zutreffend.

Der scheinbar neutrale strukturelle Vergleich zwischen mythischer und wissenschaftlicher Ontologie kippt bei Hübner also an dieser Stelle – im Gegensatz zu seinen sonstigen Beteuerungen – um in ein Plädoyer für den Mythos bzw. für die religiöse Weltanschauung im Allgemeinen.

Wenn demnach auch zwischen dem zweiten mythischen Erklärungs begriff und seiner wissenschaftlichen Entsprechung theoretisch nicht entschieden werden kann, so verhalten wir uns doch *praktisch* immer so, als ob der erstere zuträfe, ob wir uns nun dessen bewußt sind oder nicht. [...] Die *praktische Rechtfertigung* des zweiten mythischen Erklärungsmodells besteht demnach darin, daß es der Lebenswirklichkeit entspricht, während die Wissenschaft vollständig daran vorbeigeht. (377)

Dieses an Kant angelehnte Argument⁷⁰ ist verfehlt: Es schreibt vorschnell *allen* Menschen zu, was nur für die an eine religiöse Weltanschauung gebundenen Menschen gilt. Der mythischen Deutung

⁶⁹ Hübner hat gezeigt, „wie das für die cartesianische Ontologie grundlegende Prinzip eines vollendet rational verfahrenen Welterschöpfers einer bestimmten, gegen die nominalistische Philosophie gerichteten Metaphysik entspringt“ und „wie das für die Newtonsche Physik grundlegende Axiom vom absoluten Raum auf die spekulative Metaphysik Mores und Barrows zurückzuführen ist“ (368f.). Möglicherweise haben Descartes und Newton das Vordringen zu diesen für sie zentralen Ideen als *Offenbarung* in einem religiösen Sinn empfunden und *deshalb* diese Annahmen zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen gemacht.

⁷⁰ „Kant hat einer praktischen Rechtfertigung dort das Primat vor der theoretischen gegeben, wo die Theorie wenigstens offen läßt, was praktisch dringend gefordert ist.“ (377) Die Deutung der Findung der zentralen neuen Ideen als Wirkung eines Numinosen ist aber nur für die einer religiösen Weltanschauung verpflichteten Menschen „praktisch dringend gefordert“.

der Verdrängung des Mythos kann keineswegs „*das Primat* vor ihrer wissenschaftlichen zugesprochen werden“ (377).

Liest man die *Abschließenden Betrachtungen*, so verstärkt sich der Eindruck, dass Hübner – deutlich über die neutrale Erforschung der Überzeugungssysteme hinausgehend – für eine „Wiederkehr des Mythos“ plädiert, nicht aber in „gleicher Form wie früher“ (409).⁷¹ Wir können

nicht in eine Welt zurückschlüpfen [...], der unsere Erfahrungen vollständig unbekannt waren. Ferner müssen alle heute so zahlreichen Versuche, aus unserer von Wissenschaft, Technik und damit industrieller Produktion geprägten Kultur einfach auszusteigen, daran scheitern, daß die Zerstörung dieser Kultur den Massen die Lebensgrundlage entzöge und im allgemeinen Elend enden müßte. (409)

Wenn Hübner von der „Fragwürdigkeit des Weges, der vor etwa dreihundert Jahren eingeschlagen wurde“ (409), spricht, so scheint er weniger *die* Wissenschaft als vielmehr die *szientistische Weltanschauung* im Visier zu haben, die einen völlig *uneingeschränkten* wissenschaftlich-technischen Fortschritt propagiert.⁷² Das Plädoyer *gegen* einen Ausstieg „aus unserer von Wissenschaft, Technik und damit industrieller Produktion geprägten Kultur“ ist ja zwangsläufig auch ein Plädoyer *für* die Wissenschaft, auf der diese Kultur beruht.⁷³ Hübner geht es offenbar um „eine Wiederkehr mythischer Erfahrungen [...] in geschichtlich gewandelter Gestalt“ (410). Dass man eine solche Wiederkehr „überhaupt nicht in irgendeiner Weise *machen*“ (410) kann, scheint zu besagen, dass die Götter – oder auch der eine Gott – die sich von den Menschen abgewandt und ihnen ihre Gnade entzogen haben, sich von sich aus wieder den Menschen zuwenden. Das wäre „mythisch gesehen, ein Geschick“ – etwas, das „in keinem Falle erzwungen oder vorhergesagt werden“ (410) kann.

Zum Ziel, die szientistische, Wissenschaft und Technik *verabsolutierende* Weltanschauung durch eine Erneuerung des Mythos (und damit zugleich der religiösen Weltanschauung im Allgemeinen) zu überwinden, passt auch der Hinweis auf „die wissenschaftlich-theoretische Einsicht in die Unmöglichkeit, der Wissenschaft eine absolute Grundlage zu geben“, denn zum dogmatischen Szientismus gehört die Überzeugung, die Wissenschaft sei „im Besitz der alleinigen Wahrheit“ (410). Die Erfahrungswissenschaft selbst ist hingegen nicht notwendig mit dieser absolutistischen Überzeugung verbunden; sie kann auch in undogmatischer Einstellung betrieben werden. Bei Hübner dient die wissenschaftlich-theoretische Einsicht also dazu, wieder mehr Platz für Mythos und Religion zu schaffen.⁷⁴ Eine areligiöse Alternative zur szientistischen Weltanschauung wird nicht erwogen. Hübner stellt sich für die Zukunft „eine Kulturform vor [...], in der Wissenschaft und Mythos weder einander unterdrücken noch unverbunden nebeneinander bestehen, sondern in eine durch das Leben und das Denken vermittelte Beziehung zueinander treten.“ (410)⁷⁵ Was das genau besagt, bleibt jedoch unklar.

Hübner scheint, in gewisser Hinsicht an Hölderlin und an Wagners „*mythische[s]* Christentum“ (392) anknüpfend, eine „Wiederbelebung mythischer Erfahrungen“ (411) *im Rahmen des Christentums* anzuvisieren. Er behauptet, dass das Christentum nicht, „wie heute theologisch meist angenommen“, mit dem Mythos,

⁷¹ „Hübners Plädoyer für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Mythos enthält [...] im Gewande wissenschaftlicher Sachlichkeit und Nüchternheit ein Bekenntnis zu ihm.“ (Tomberg 1996: 204)

⁷² Dazu passt der Hinweis, dass die „Fragwürdigkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes [...] in zahlreichen sozialen Problemen, in der Umweltzerstörung und den Gefahren der Atomenergie“ besonders sichtbar geworden ist, sowie auch die Vermutung, „daß die Epoche einseitiger wissenschaftlich-technischer Prägung ihren Höhepunkt bereits überschritten hat“ (410). „Man sieht sich [...] einer beinahe unaufhaltsamen technologischen Entwicklung ausgesetzt, die am Ende zur Selbstzerstörung der Menschheit führen könnte.“ (15)

⁷³ „Im übrigen sollte uns eher die Sorge quälen, daß die heute rasch um sich greifende und oft in erschreckender Irrationalität auftretende Wissenschafts- und Technikfeindlichkeit, überhaupt jener grassierende Kultur-pessimismus, von Demagogen und selbsternannten Propheten ausgenützt wird.“ (414)

⁷⁴ Hübner erhebt den Anspruch, mittels der „Nüchternheit wissenschaftlicher Untersuchung“ gezeigt zu haben, wie der „Mythos mit dem Anspruch der Rationalität zu versöhnen“ (414) ist.

⁷⁵ Bereits im Vorwort fragt Hübner, ob mit dem Mythos ein „Ausgleich möglich“ sei, der „uns ein neues Gleichgewicht schenken könnte“ (16).

im Ganzen betrachtet , unverträglich ist. [...] Entscheidend für die christliche Gottesvorstellung ist allein, daß Gott als Jehovah der absolut höchste, transzendente Gott ist; dem widerspricht es nicht, wenn die Götter des Mythos eine niedrigere Stufe in der numinosen Hierarchie einnehmen und nur verglichen mit den profanen Wesen Unsterbliche sind, da sie doch, in ihrer sinnlich-historischen Erscheinung, geboren werden und wieder verschwinden, ja, sterben können. [...] Steht im übrigen nicht die Diesseitigkeit des Mythos und seine Neigung zur Weltverklärung im Einklang damit, daß die Welt Gottes Schöpfung ist und Gott in ihr erkannt und bewundert werden kann (Röm. 20), auch wenn Gott selbst eine alles Sinnliche unendlich übersteigende Wirklichkeit darstellt? (411)

Hübner will somit innerhalb des religiösen Spektrums einerseits „[d]ie Mythosfeindlichkeit einer der übertriebenen Weltverneinung hingegebenen Theologie“ überwinden⁷⁶ und so auch der „Weltzugewandtheit und Diesseitigkeit des modernen Menschen“ Rechnung tragen; andererseits will er die Entfremdung des modernen Menschen von „allem Numinosen“ (411) aufheben.⁷⁷

Spätere Arbeiten Hübners, auf die hier nicht eingegangen werden kann, bestätigen diesen Eindruck. Um die Entwicklung vom Wissenschaftstheoretiker zum – dem Katholizismus verpflichteten – Theologen skizzenhaft zu umreißen, zitiere ich einige Passagen aus einem Aufsatz von Antonia Groll, der Enkelin Hübners. Hübners Spätwerk birgt ein „Potential für Kirche und Glaube“:

Es findet sich darin der so wichtige philosophische Beitrag zur unermüdlich von Papst Benedikt XVI. geforderten Anerkennung der Vernünftigkeit des katholischen Glaubens. Der Heilige Vater hat diese Bedeutung erkannt und verfasste das Geleitwort zur zweiten Auflage Hübners großen Werkes *Glaube und Denken*. (Groll 2011: 220)

Hübner legitimiert darin „die Möglichkeit *absoluter* Erfahrung“; er spricht von der „unwiderrufliche[n] Offenbarung numinoser Wirklichkeit“ (228).

Die zur wissenschaftlichen Vernunft alternative Vernunft der Offenbarung präzisiert Hübner in *Wege und Irrwege der Theologie in die Moderne* unter dem Eindruck des Werkes Papst Benedikt XVI., in dessen ‚Theologischer Prinzipienlehre‘ er ein sich mit seiner eigenen Philosophie ergänzendes Vernunftkonzept findet.“ (229)

Die „*Vernunft der Offenbarung*“ ist dabei „für Hübner ‚notwendig mit dem Anspruch auf eine absolute Wahrheit verbunden“: „Fern sind hier alle hypothetisch bleibenden Denkprozesse der Wissenschaft, es gehe um absolute Erfahrung, in der Gott *absolut* zu uns spricht.“ (229)

Groll geht auch auf Hübners Antwort auf die Frage ein, wie „der Christ mit den sich ihm darbietenden Erklärungsversuchen etwa im Hinblick auf die Frage nach dem Beginn der Welt umgehen“ soll: „Die Widersprüche zwischen den vermeintlich konkurrierenden Weltbildern lösten sich auf, erkenne man, daß der Schöpfungsbericht in der Genesis die Entstehung der Welt vor dem Sündenfall beschreibt, die heutige Kosmologie und Evolutionstheorie aber die Welt nach dem Sündenfall.“ (231) „[D]as Universum als Objekt der Forschung entspreche dem verlorenen Paradies“; Hübner gelangt so zu einer spezifischen „Synthese von Naturwissenschaft und Religion“ (232).

Hübner ist nach Groll ein Mensch, der auch in den Begebenheiten seines eigenen Lebens „den Willen Gottes walten sieht“ (232).

1.14 Erweiterung der Konstruktion einer areligiösen Weltsicht

Die in Kapitel 1.6 konstruierte areligiöse Weltsicht kann in Kontrast zu Hübners eben diskutiertem Konzept durch ein weiteres Element ergänzt werden:

⁷⁶ Von dem „veränderten Urteil über den Mythos“ erwartet Hübner „eine Sensibilisierung für religiöse Gehalte“ (412).

⁷⁷ Mit dieser klar erkennbaren Linie stehen die letzten Sätze des Buches nicht im Einklang: „Dies war kein Plädoyer für den Mythos. Es war nur eines für die sachliche Auseinandersetzung mit ihm.“ (414) Dabei bestreite ich nicht, dass Hübner über weite Strecken eine rationale Auseinandersetzung mit dem Mythos geführt hat. Im Vorwort findet sich übrigens eine etwas andere Formulierung: „Ich plädiere hier keineswegs [...] gegen unsere moderne Kultur und für den Mythos. Ich plädiere nur für eine sachliche Auseinandersetzung mit ihm.“ (16) Adäquater wäre sein Anliegen folgendermaßen ausgedrückt: Hübner setzt sich erstens wissenschaftlich mit dem mythischen Denken auseinander, zweitens plädiert er darüber hinaus für eine „Wiederbelebung mythischer Erfahrungen“, die aber drittens nicht generell gegen die moderne Kultur (einschließlich der Wissenschaft) gerichtet ist.

[21] Der profan denkende Mensch lehnt zwar „alles göttliche Wirken in der Natur und damit auch in sich selbst“ (412) ab, aber er *ersetzt* dies durch die Leitvorstellung einer *kreativen Natur, die auch im Menschen selbst wirkt*.

- An die Stelle der „Ehrfurcht vor einem numinosen Vorgang“ (274) kann im areligiösen Kontext die Ehrfurcht vor der gesamten Natur mit ihren kreativen Kräften treten.
- Vor diesem Hintergrund ist es möglich, in die skizzierte areligiöse Weltauffassung einen *nichtintentionalen Sinnbegriff* einzuführen, der auch auf Naturzusammenhänge anwendbar ist. Naturgesetze sind zwar in gewisser Hinsicht „seelenlose[] Gesetze[]“, aber die hier angedachte Form der profanen Weltsicht führt gar nicht zur „vollständige[n] Sinnentleerung der Wirklichkeit“ (412). Wird z.B. ein Naturphänomen als *Ergebnis des Wirkens kreativer natürlicher Kräfte* betrachtet, das auf die Bewältigung einer bestimmten Schwierigkeit ausgerichtet ist, so wird es eben damit als in einem allgemeinen Verständnis sinnhaft angesehen; dieser allgemeine Begriff des Sinnhaften ist aber dem Begriff des durch absichtsvolles Handeln hervorgebrachten sinnhaften Phänomens noch vorgelagert. Die generelle Abkehr von der religiösen Weltanschauung führt daher nicht zwingend zur „vollständige[n] Sinnentleerung der Wirklichkeit“.

Die numinosen Mächte verweisen „auf eine insgesamt sinn- und zweckerfüllte Welt, in der der Mensch sich geborgen fühlen kann“ (412). Was ist mit der Geborgenheit jenseits von Mythos und Religion? Hier gibt es (mindestens) zwei Optionen:

1. Durch den Übergang zu einer profanen Weltsicht geht jegliche Geborgenheit zwangsläufig verloren.
2. Durch den Übergang zu einer profanen Weltsicht geht zwar eine *starke* Vorstellung von Geborgenheit zwangsläufig verloren (die Annahme, die Welt sei von *göttlichem* Wirken und *göttlichen* Zwecken erfüllt, wird ja preisgegeben), nicht aber eine *schwächere* Vorstellung von Geborgenheit. Wirken überall in der Natur und auch im Menschen kreative natürliche Kräfte und geht man davon aus, dass die Hervorbringungen kreativer Kräfte in einem allgemeinen, vorintentionalen Verständnis sinnhafte, sinnerfüllte Phänomene sind, so kann man sagen, dass es auch für eine profane Weltsicht eine insgesamt sinnerfüllte – nicht aber eine *zweckerfüllte* – Welt gibt, in der der Mensch sich auf spezifische Weise geborgen fühlen kann. Die gesamte Welt einschließlich des Menschen ist durchwaltet von diesen kreativen natürlichen Kräften. Die Wirklichkeit, die uns die – für diese Dimension sensibilisierte – Wissenschaft zeigt, ist daher weit davon entfernt, im absoluten Sinn „enttäuschend“ (410) zu sein, mögen *religiöse* Sinnerwartungen und andersartige *Sinnwünsche* auch tatsächlich enttäuscht werden.

In diesem Zusammenhang diskutiere ich einen Satz aus dem Vorwort: „Die immer weiter zunehmende wissenschaftliche ‚Entzauberung‘ der Welt erweckt [...] zugleich den beklemmenden Eindruck der Öde und des Mangels.“ (15) Die Erfahrungswissenschaften führen durch die Anwendung der Strategien natürlicher Erklärung zweifellos zu einer gewissen „Entzauberung“ der Welt“, nämlich zur Zurückdrängung oder Auflösung übernatürlicher Erklärungen. Geraten dabei aber die kreativen natürlichen Kräfte ins Visier, so tritt in gewisser Hinsicht eine neue Verzauberung ein – eine *Bewunderung* für das Wirken dieser Kräfte in der Natur und im Menschen. Auf die szientistische Weltanschauung und deren Konsequenzen trifft die Diagnose aber durchaus zu: Die Natur wird hier auf ein Objekt der Beherrschung und Ausbeutung reduziert; sie verliert den Status des Bewunderten und Verehrten, und so entsteht zunehmend der „beklemmende[] Eindruck der Öde und des Mangels“. Damit korrespondiert, dass der dogmatische Szientismus kein produktives Verhältnis zum mythischen Denken und zu mythischen Erzählungen zu gewinnen vermag; er ordnet beides „einer längst überwundenen Vergangenheit“ (15) zu.

Die areligiöse Weltsicht, wie sie in Kapitel 1.6 konstruiert und nun noch etwas weiter ausgeformt worden ist, gewinnt auch ein positives Verhältnis zu Mythen, d.h. zu mythischen Erzählungen, die nicht als „bloße Ausgeburten der Phantasie“ (410) abgetan werden. Sie werden aber auch nicht als Verkörperungen der weltanschaulichen Wahrheit religiöser Art aufgefasst, sondern *aneignend uminterpretiert*, sodass sie einen *Symbolwert* erlangen. Während die ursprünglichen Mythen in der mythisch-polytheistischen Weltanschauung verankert sind und durch sie geprägt werden, löst die profane

Uminterpretation sie aus diesem Bezugssystem heraus und fügt sie in einen anderen Kontext ein, in dem sie erneut Lebensbedeutsamkeit erlangen können.

Da Hübner die mythische der wissenschaftlichen Ontologie entgegensetzt, entgeht ihm auch die weltanschauliche Option der areligiösen Grundeinstellung, die sich ebenfalls in der Lebenspraxis manifestieren kann. Der tägliche Umgang des Menschen mit der Natur und den Mitmenschen kann sowohl nach *supranaturalistischen* (Polytheismus, Monotheismus usw.) als auch nach *naturalistischen* Prämissen organisiert sein. Das führt zu ganz unterschiedlichen Deutungen bzw. Erklärungen der einzelnen Phänomene. Es führt auch zu unterschiedlichen Deutungen des menschlichen Zusammenlebens; hier ist aber zu beachten, dass die Deutungsdifferenz nicht zwingend auch die *faktisch befolgten* Regelungen und Normen betrifft. So können Vertreter unterschiedlicher Weltanschauungen zumindest in einigen Fällen dieselben moralischen Normen akzeptieren und befolgen; sie werden sie dann aber bei Bedarf unterschiedlich *begründen*, nämlich hier supranaturalistisch, dort naturalistisch.

Wird zwischen den Dimensionen der Erfahrungswissenschaft (bzw. des vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens) und des weltanschaulichen Rahmens unterschieden, so ergeben sich Optionen für die *weltanschauliche Steuerung der Erfahrungswissenschaften*. Welche über das Ziel der systematischen Erklärung hinausgehenden Ziele die Wissenschaften verfolgen, hängt immer davon ab, welche Weltanschauungen zu einer bestimmten Zeit in den für die Wissenschaftsentwicklung relevanten Kreisen (zu denen z.B. auch Politiker gehören) dominieren. Aus Grundeinstellungen, die mit weltanschaulichen Prämissen verbunden sind, ergibt sich z.B., ob man die Zielsetzung, den Gegenständen aller Wissenschaften „so weit wie möglich eine mathematisch beschreibbare Form zu geben“ (276), uneingeschränkt akzeptiert oder ob man sie nur bei bestimmten Gegenständen für sinnvoll hält. Auf entsprechende Weise ergibt sich aus den Grundeinstellungen, wie man sich zu der Frage verhält, ob es in der alltäglichen Lebenspraxis sinnvoll ist, alles nach einheitlichen Prinzipien auszurichten. Ferner hängt davon ab, welche Ziele man bei der praktischen Anwendung der technisch verwertbaren erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse verfolgt.

Eine von der in Kapitel 1.6 konstruierten Variante deutlich abweichende areligiöse Weltansicht ist der *Skientismus*. Zu diesem gehört die Wertüberzeugung, dass die ungehinderte Entwicklung von Wissenschaft und Technik das *Hauptziel* darstelle. So, wie der mythische Mensch „oft bewußt eine Einschränkung von Möglichkeiten“ (282) hinnimmt, so kann sich aus einer profanen Weltansicht das Ziel ergeben, bestimmte Möglichkeiten gezielt ungenutzt zu lassen. Hübners Strategie des Direktvergleichs zwischen Mythos und Wissenschaft begünstigt das Fehlurteil, die Wissenschaft im Sinne der modernen Erfahrungswissenschaften sei auch nur eine von mehreren möglichen *Weltanschauungen*.

1.15 Zu Jammes Kritik an Hübner

In seiner breit rezipierten Untersuchung über „Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart“ (Jamme 1991) hat sich Christoph Jamme auch mit Hübners Theorie auseinandergesetzt.⁷⁸ Ich diskutiere seine Kritikpunkte im Licht des Konzepts der kognitiven Weltanschauungsanalyse.

1. Nach Jamme ist Hübners Voraussetzung, „daß Mythen etwas zugrunde liegt, was man kategorial als ‚mythische Erfahrung‘ einstufen darf“, „ganz und gar gegenwartsspezifisch“ (123). Das hört sich so an, dass Hübner aufgrund einer Interessenlage, die sich aus der Gegenwart ergebe, zu einer *verfehlten* These von der „Rationalität des Mythos“ (122) gelangt sei. Gegen diesen Vorwurf möchte ich Hübners Ansatz trotz aller vorgetragenen Kritik verteidigen: Erstens sind *alle* kollektiven Weltanschauungen immer auch Erfahrungssysteme, sodass z.B. bezogen auf die mythisch-polytheistische Weltanschauung von *mythischer Erfahrung* gesprochen werden darf; zweitens kommen – wie in Kapitel 1.9 dargelegt – bestimmte Formen der Rationalität *allen* Weltanschau-

⁷⁸ Jammes Buch habe ich ausführlich kommentiert in *Streifzüge durch die Mythosliteratur (II)* (Tepe 1997: 265–307).

ungen zu.⁷⁹ Das schließt übrigens nicht aus, dass einige Rationalitätsformen der modernen Wissenschaft vorbehalten sind.

2. „Hübners theoretische Grundorientierung wie viele inhaltliche Details entnimmt er, ohne dies im einzelnen wie im ganzen immer kenntlich zu machen, der Mythenanalyse von Cassirer.“ (124) „Der Aufbau des Denk- und Erfahrungssystems des griechischen Mythos im zweiten Teil seines Buches wird nach dem Vorbild Cassirers am Leitfaden der dieses System tragenden Kategorien dargestellt“ (129). Hier lassen sich drei Punkte unterscheiden:
 - Richtig ist, dass es besser gewesen wäre, wenn Hübner seine relativ starke Orientierung an Cassirers Analyse des mythischen Denkens klarer kenntlich gemacht hätte.
 - Jamme lässt unerwähnt, dass Hübner zwar einerseits über weite Strecken ähnlich vorgeht wie Cassirer, sich andererseits aber unmissverständlich von bestimmten Thesen Cassirers abgrenzt. „Die Grundlage, auf der E. Cassirer den Mythos zu begreifen versucht, ist [...] Kants Transzendentalphilosophie. Ihr zufolge beruht jede Erkenntnis auf den Anschauungsformen Raum und Zeit sowie einer Reihe von Kategorien wie Kausalität, Substanz, Wechselwirkung usw.“ (Hübner 1985: 63) Hübner ist aber *kein Kantianer*. Damit hängt zusammen, dass er das folgende Ergebnis von Cassirers Rekonstruktion des Mythos, das auf eine Historisierung des Kantianismus hinausläuft, ablehnt: „Auch der mythisch denkende Mensch der grauen Vorzeit hat bereits die kantischen Anschauungsformen und Kategorien verwandt, aber er war sich dessen noch nicht bewusst. Erst im Laufe eines langen historischen Prozesses konnten sie zu voller Klarheit gelangen, und ihre mythische Gestalt spiegelt nur den unvollkommenen Anfang dieses Bemühens wieder.“ (Hübner 1989: 8)
 - Jamme scheint darüber hinaus zu behaupten, dass Hübner *bestimmte Fehler von Cassirer übernommen habe*. „Überzeugend ist seine – Cassirer erweiternde – Analyse der Anschauungsformen von Raum und Zeit; bei der Darstellung der weiteren Kategorien folgt er Kantischem Systemzwang.“ (Jamme 1991: 129) Auch gegen diesen Einwand verteidige ich Hübner: Zu jeder Weltanschauung gehört nicht nur ein bestimmtes Verständnis von Raum und Zeit, sondern auch ein spezifisches Verständnis von Gegenständen überhaupt, von Kausalität⁸⁰ sowie des Verhältnisses von Teil und Ganzem usw. Die von Hübner herausgearbeitete „Einheit von Ideellem und Materiellem“ (129) ergibt sich für die mythische Weltanschauung aus der Grundannahme, dass übernatürliche Wesen existieren und in die Natur, die Psyche und die sozialen Zusammenhänge sozusagen hineinregieren.

Am Ende des Kapitels über die Mythostheorien von Cassirer und Hübner referiert Jamme einige Einwände anderer Autoren, denen er offenbar zustimmt. Ich behandle die wichtigsten:

3. „Angezweifelt werden vor allem die Parallele zwischen wissenschaftlicher und mythischer Wirklichkeitserfahrung und die zu ihrem Aufweis gewählte Methode, die – hier Lévi-Strauss ähnlich – von allen Inhalten absieht“ (133). Den Direktvergleich zwischen Wissenschaft und Mythos kritisiere bekanntlich auch ich; es ist jedoch möglich, die kognitive Analyse der mythischen Weltanschauung von diesem Vergleich abzukoppeln.
4. „Manfred Sommer machte [,auf einer CIVITAS-Tagung im Oktober 1985‘] geltend, daß bei Projektion Kantischer Theorien auf den Mythos einem vieles im Mythos entgehen müsse.“ (133) Die kognitive Weltanschauungsanalyse tritt nicht mit dem Anspruch auf, *alles* am Mythos zu erfassen – sie bemüht sich darum, die Prämissen dieses Weltanschauungstyps sowie deren Konsequenzen zu erschließen. Das ist problemlos mit anderen Formen der Mythosforschung vereinbar. Außerdem trifft es wie schon erwähnt nicht zu, dass Hübner eine „Projektion Kantischer Theorien auf den Mythos“ vornimmt.

⁷⁹ Daher halte ich auch Henrichs Kritik, der „problematischste[] Punkt von Hübners Argumentation“ sei der „diese tragende[] Rationalitätsbegriff“ (134), für überzogen. Es ist *richtig*, dass das mythische Denken „nicht etwas schlechthin Irrationales ist, sondern eine bestimmte Art, die Wirklichkeit zu ordnen“ (136).

⁸⁰ „An die Stelle kausaler Erklärungen der Wirklichkeit tritt im Mythos allerdings die aitiologische Rückführung mit finalem Anspruch“ (130). Nach meinem Verständnis gelangt auch die mythische Weltanschauung zu „kausale[n] Erklärungen“, diese sind allerdings *übernatürlicher* und nicht – wie in der Wissenschaft und in areligiösen Weltanschauungen – *natürlicher* Art.

5. „Grundsätzlich problematisiert wurde Hübners Sicht des Verhältnisses von Mythos und Wissenschaft durch Dieter Henrich. Hübner zwingt [...] Spezifika des Mythos in die Rolle von Gegenstandskategorien, was diese nicht seien. [...] Der Mythos wolle aber gar keine Weltbeschreibung sein, sondern ein *Konzept* von Verhältnissen des Menschen zu seinen Erfahrungen, zur Welt“ (133). Nach meiner Auffassung gehört zu *jeder* Weltauffassung eine spezifische Sicht der Gegenstände – sie enthält somit immer auch „Gegenstandskategorien“; das schließt nicht aus, dass weitere Elemente hinzukommen.
6. „Das anfängliche philosophische Denken“ ist nicht, „wie Hübner unterstellt, aus der Weiterentwicklung der mythischen Ontologie, sondern aus einer *Krise* der Lebenswelt entstanden: die Perspektivenvielfalt der Einen Welt ging dem Menschen auf, und mit der wachsenden Einsicht in die Kultvielfalt, dem Anfang der *historiae* verlor auch der Mythos seine konzeptuelle Funktion“ (134). Hübner betrachtet indes z.B. das Denken Platons nicht als „Weiterentwicklung der mythischen Ontologie“, sondern stellt heraus, dass Elemente der mythischen Ontologie in dieser Philosophie *in transformierter Form weiterwirken* – das ist etwas anderes. Ferner erhebt Hübner für seine Überlegungen zur Zurückdrängung der mythischen Weltansicht keinen *monokausalen* Erklärungsanspruch; seine Ausführungen sind daher ohne Weiteres damit vereinbar, dass z.B. auch die „wachsende[] Einsicht in die Kultvielfalt“ in diesem Prozess eine Rolle spielt.
7. „Wegen des je situativen Abwägens zwischen mythischer und wissenschaftlicher Weltdeutung liegen überdies Vorwürfe des Relativismus oder Dezisionismus nahe.“ (134f.) Der Relativismusvorwurf ist wie dargelegt hinsichtlich einiger Theorieteile berechtigt.
8. „[D]as von Hübner zugrundegelegte Ontologiensystem des Mythos [ist] unhistorisch gedacht: er sieht mythische Denk- und Erfahrungssysteme in der Wildbeuterperiode wie nach der neolithischen Revolution am Werk, obwohl sich [...] der Mythos tiefgreifend verwandelt und nach der neolithischen Wende zwar noch ‚Mythos‘, aber vielleicht nichts Mythisches mehr ist.“ (135) Dieser Einwand geht auf Jammes eigene Rechnung. Ich gehe an dieser Stelle nicht auf seine eigene Mythostheorie näher ein, sondern weise nur auf die Verbindung von Weltanschauungsanalyse und -geschichte hin: Möglich ist z.B., dass die Grundstruktur der mythisch-polytheistischen Weltanschauung über längere Perioden erhalten bleibt, aber so, dass sich „in der Wildbeuterperiode wie nach der neolithischen Revolution“ *unterschiedliche Varianten* herausbilden.
9. „Völlig außer acht gelassen wird auch die poetisch-narrative Form des Mythos; was ebenso in den Hintergrund rückt, ist der Bereich der Handlungsnormierung.“ (135) Zu unterscheiden ist zwischen den *Mythen* als Erzählungen besonderer Art und dem *Mythos* als den sie tragenden weltanschaulichen Überzeugungen, auf deren Rekonstruktion sich Hübner konzentriert. Eine kognitive Analyse der mythisch-polytheistischen Weltanschauung ist problemlos mit einer Untersuchung der „poetisch-narrative[n] Form“ *der Mythen* vereinbar. Wie die „Handlungsnormierung“ innerhalb der mythischen Weltanschauung erfolgt, wird hingegen von Hübner bereits überall dort thematisiert, wo er untersucht, wie soziale Zusammenhänge aus mythischer Sicht aufgefasst werden.
10. „[J]ede Konfrontation mit historischen oder gesellschaftlichen Prozessen fehlt; die ‚Wahrheit des Mythos‘ soll besiegelt werden, ohne auch nur ansatzweise kulturhistorische oder gesellschaftspolitische Überlegungen ins Feld zu führen“ (135). Auch dieser Einwand geht an der Sache vorbei: Die Rekonstruktion einer Weltanschauung ist eine legitime wissenschaftliche Aufgabe, die aus pragmatischen Gründen nicht mit einer größeren Menge anderer Aufgaben zusammen bearbeitet werden sollte. Im Rahmen der kognitiven Weltanschauungsgeschichte kann überdies die Analyse neuer Überzeugungen und Regeln, welche zur Veränderung einer bislang dominierenden kollektiven Weltanschauung führen, leicht mit einer Untersuchung des zugehörigen soziokulturellen und -politischen Kontextes *verbunden* werden.
11. „Im Unterschied zu Lévi-Strauss“ argumentiert Hübner „ganz aus unserer Situation; berücksichtigt wird ausschließlich die griechische Mythologie Homers und Hesiods, weshalb [seine] Ergebnisse – trotz der Rede von ‚dem‘ Mythos – auch nur dort anwendbar sind. Graevenitz

spricht deshalb zu Recht von einem ‚Fortleben des nach-Winckelmannschen *Klassizismus* in der modernen Mythenwissenschaft“ (136). Demgegenüber behaupte ich, dass Hübners Analyse des griechischen Mythos in zentralen Partien *exemplarisch* zu verstehen ist, was er allerdings klarer hätte artikulieren können: Am griechischen Beispiel werden *Strukturen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung* herausgearbeitet. So ist die Grundannahme, dass mehrere übernatürliche Wesen existieren und in die Natur, die Psyche und die sozialen Zusammenhänge eingreifen, für das *mythisch-polytheistische Denken überhaupt* charakteristisch. Dass Hübners Ergebnisse nur auf „die griechische Mythologie Homers und Hesiods“ anwendbar seien, trifft daher nicht zu.

12. „Insgesamt wäre von der philosophischen Mythen-Deutung zu fordern, daß sie sich stärker als bisher um eine Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der Prähistorie, der Ethnologie und der Anthropologie bemühte (ein Buch wie das von Hübner könnte dann heute eigentlich nicht mehr geschrieben werden).“ (146) Einerseits unterstütze ich Jammes Forderung, andererseits bestehe ich darauf, dass „ein Buch wie das von Hübner“ seine wissenschaftliche Berechtigung besitzt: Die Strukturanalyse eines bestimmten Weltanschauungstyps ist, an welchem Beispielkomplex sie auch vorgenommen werden mag, eine wichtige Aufgabe. Darüber hinaus kann eine solche Art der Forschung wiederum für Disziplinen wie die Prähistorie und die Ethnologie nützlich sein, da sie diese dazu zwingt, nach den jeweils wirksamen weltanschaulichen Hintergründen des untersuchten menschlichen Tuns und Lassens zu fragen und diese in ihren Erklärungsversuchen zu berücksichtigen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Jammes Hübner-Kritik deutlich über das Ziel hinausschießt. An Hübners Konzept ist wie dargelegt einiges zu kritisieren, doch seine weltanschauungsanalytische und -historische Arbeit ist von bleibendem Wert. Jammes scharfe Kritik hängt überdies damit zusammen, dass seine Mythostheorie *ohne* eine systematisch entfaltete Theorie des mythischen Denkens auszukommen versucht; dann aber bleiben wichtige Forschungsprobleme ungelöst liegen.

2. Kognitive Weltanschauungsanalyse: theoretische Grundlagen und Methode

In Kapitel 1 habe ich mich ausführlich mit Hübners Buch *Die Wahrheit des Mythos* auseinandergesetzt. In Kapitel 2 wird nun vor diesem Hintergrund versucht, die theoretischen Grundlagen und die Methode der kognitiven Weltanschauungsanalyse zusammenfassend zu bestimmen; dadurch wird auch die praktische Anwendung des Konzepts erleichtert. Hierbei stehen die *kollektiven* Weltanschauungen im Mittelpunkt. Dabei werden in den kleiner gesetzten Passagen auch einige nach 1985 erschienene Arbeiten Hübners sowie ein neuerer Aufsatz Thomas Bargatzkys berücksichtigt.

Bezogen auf *individuelle* Weltanschauungen ist der Theorie-Methoden-Komplex bereits hinlänglich expliziert worden, vor allem in folgenden Arbeiten:

- *Kognitive Hermeneutik* (Tepe 2007). Hier wird die kognitive Hermeneutik als allgemeine Theorie des Verstehens und der Interpretation sowie in der Hauptsache dann als Literaturtheorie entfaltet und von konkurrierenden Ansätzen abgegrenzt. Gezeigt wird, dass die Interpretation literarischer Texte nach allgemeinen Prinzipien empirisch-rationalen Denkens betrieben und als besondere Form wissenschaftlicher Erklärung begriffen werden kann. Konkrete Hinweise zur kognitiven Interpretationspraxis finden sich insbesondere in den Kapiteln 1.1, 1.2 und 1.8.
- *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann* (Tepe/Rauter/Semlow 2009). Mithilfe der Methode der Basis-Interpretation wird geklärt, welche der ernsthaft zu erwägenden Deutungsoptionen dieser Erzählung in kognitiver Hinsicht vorzuziehen ist. Ferner wird ein Verfahren der kritischen Analyse von Sekundärliteratur vorgestellt, das es ermöglicht, den wissenschaftlichen Wert der verschiedenen Ansätze zu bestimmen; es wird auf über 80 *Sandmann*-Interpretationen angewendet. Bei der kritischen Prüfung zeigt sich, dass viele Arbeiten im Gewand der Wissenschaft aneignend vorgehen und den Text an die jeweils gängigen Theorien und Weltanschauungen anpassen. Regeln und Empfehlungen für die konkrete Textarbeit werden in Kapitel 1.2 formuliert.

- *Interpretationskonflikte am Beispiel von A. v. Chamisso's Peter Schlemihls wundersame Geschichte* (Tepe/Semlow 2011ff.). Hier wird das in der *Sandmann*-Studie angewandte doppelgleisige Verfahren auf einen weiteren sehr häufig gedeuteten literarischen Text angewendet.
- *Kognitive Hermeneutik in der Kritik* (Tepe 2013a). Dieser Text stellt die wichtigsten Kritikpunkte dar, welche in der bisherigen Debatte um die kognitive Hermeneutik vorgetragen worden sind, und versucht sie zu entkräften.
- *Ist die Interpretation literarischer Texte wahrheitsfähig? Systematische Kurzdarstellung der kognitiven Hermeneutik mit einem Anhang* (Tepe 2013b). Dieser Text enthält auch einige Weiterentwicklungen der Theorie.

2.1 Zur Analyse kollektiver Weltanschauungen

Die kognitive Weltanschauungsanalyse beruht auf anthropologischen Prämissen biologischer und psychologischer Art. Ich erinnere zunächst in abgekürzter Form an die in Tepe 2012a: Kapitel 3.3 formulierten Thesen, die sich primär auf individuelle Weltanschauungen beziehen, aber auch auf die kollektive Ebene übertragbar sind:

1. Menschen sind Lebewesen, die an Überzeugungssysteme (Ideologien₂) gebunden sind und durch sie gesteuert werden. Im Sozialisationsprozess wird ein Individuum in einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen gewissermaßen hineingezogen. Ein Individuum kann seine Überzeugungen verändern, in einem bestimmten Bereich von Annahme a zu Annahme b und sogar zu einem andersartigen weltanschaulichen Rahmen übergehen, aber es ist unmöglich, sich formal bzw. strukturell von derartigen Überzeugungen gänzlich abzukoppeln.
 - 1.1 Die basale Schicht eines jeden Überzeugungssystems setzt sich aus *Weltbildannahmen* einerseits und *Wertüberzeugungen* andererseits zusammen. Jede Weltanschauung besteht aus zwei Komponenten, nämlich einem Weltbild und einem Wertsystem. Jeder Mensch hat zumindest eine *implizite Weltanschauung*.
 - 1.2 Es gibt eine Grundtendenz zur Herausbildung *kohärenter* Überzeugungssysteme.
 - 1.3 Jeder weltanschauliche Rahmen lässt sich einem von zwei Grundtypen zuordnen: Es handelt sich entweder um ein religiöses oder um ein areligiöses System. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für eine *Typologie der Überzeugungssysteme bzw. Weltanschauungen*. Eine religiöse Weltanschauung postuliert die Existenz einer übernatürlichen Dimension; areligiöse Weltanschauungen bestreiten deren Existenz.⁸¹
 - 1.4 Als von einem Überzeugungssystem gesteuertes Lebewesen ist jeder Mensch ein sinnhaft handelndes Individuum, dessen Handlungen und Hervorbringungen grundsätzlich verstehbar sind.

⁸¹ Anlässlich eines Aufsatzes von Bargatzky nehme ich einige Klärungen vor. Da es zur Annahme der (wie auch immer ausbuchstabierten) Existenz einer übernatürlichen Dimension eine Alternative gibt, spreche ich nicht von „der transkulturellen Universalie ‚Religion‘“ (Bargatzky 2011: 195), sondern behaupte nur, dass in sehr vielen Kulturen religiöse Weltanschauungen auftreten (und dominieren). Sieht man die besagte Existenzannahme als grundlegend für Religion an, so ist hingegen an der – von Bargatzky früher selbst vertretenen, nunmehr aber im Anschluss an Hübner kritisierten – Denkradition festzuhalten, „die Mythos, Polytheismus und Monotheismus unter einem Oberbegriff – ‚Religion? – zusammenfasst“ (196). Es gibt zwar wichtige Unterschiede zwischen dem polytheistischen Mythos und der christlichen Offenbarung, aber beide Weltanschauungen setzen voraus, dass es eine übernatürliche Dimension gibt; daher ist es berechtigt, „das Christentum als monotheistischen Sonderfall in die allgemeine Religionsgeschichte“ (197) einzuordnen. Ob dieser allgemeine Religionsbegriff „der Binnensicht jener außereuropäischen Völker [entspricht], mit denen Ethnologen und Religionswissenschaftler sich beschäftigen“ (198), ist in diesem Zusammenhang unerheblich – entscheidend ist, dass es von der Sache her erforderlich ist, einen solchen allgemeinen Begriff zu bilden. Daran ändert auch Bargatzkys sprachgeschichtlicher Hinweis nichts: „Die moderne Bedeutung als umfassender Oberbegriff besaß der Terminus ‚religio‘ weder in der Antike noch im Mittelalter.“ (199) Der von mir vorgeschlagene allgemeine Religionsbegriff ist ferner nicht in dem Sinne „an die europäische Moderne“ gebunden, dass von einer „Nichtanwendbarkeit auf außereuropäische [...] Lagen“ (200) auszugehen ist. Das Gegenteil ist der Fall: Der allgemeine Religionsbegriff der kognitiven Weltanschauungsanalyse ist ja mit der methodischen Aufforderung verbunden, die Eigenart des jeweils thematisierten Überzeugungssystems möglichst genau herauszuarbeiten. Dessen allgemeine Einordnung als religiöses Überzeugungssystem ist nur der erste Schritt auf diesem Weg.

- 1.5 Wenn ein Mensch bestimmte Wünsche hat, bestimmte Willenstendenzen zeigt, bestimmte Interessen verfolgt, bestimmte Gefühle hat, so stellen diese Größen *Elemente seines Überzeugungssystems* dar, die durch dessen Prämissen geformt sind.
- 1.6 Menschen sind Lebewesen, die aus den fundamentalen Wertüberzeugungen bezogen auf bestimmte Lebensbereiche konkrete Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gewinnen, welche sie dann – mehr oder weniger konsequent – zu realisieren versuchen. Die Bereitschaft, den eigenen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen *konsequent* zu folgen, variiert.
2. Menschen sind Lebewesen, die soziopolitische Vorstellungen haben, zu denen auch eine Einschätzung der gegebenen Verhältnisse gehört (Ideologie₃). Ein bestimmtes soziopolitisches Programm hat seine Grundlagen immer in einem bestimmten Überzeugungssystem. Nicht jede Weltanschauung bringt aber ein *konstruktives* Programm dieser Art hervor.

Die Ausführungen über Weltanschauungen sind auf soziopolitische Programme weitgehend übertragbar:

- Auch ein soziopolitisches Programm besteht wie eine Weltanschauung aus zwei Komponenten: aus Annahmen über die Beschaffenheit der Gesellschaft und einem soziopolitischen Wertsystem.
- Es gibt eine Grundtendenz zur Herausbildung *kohärenter* Ideologien₃.

2.1 Ein bestimmtes Gesellschaftssystem im Allgemeinen und ein bestimmtes Wirtschaftssystem im Besonderen stellt immer die Umsetzung soziopolitischer und speziell wirtschaftlicher Werte, Normen und Ziele dar. Das bedeutet auch, dass es zu jedem Gesellschafts- und Wirtschaftssystem *Alternativen* gibt.

Ich komme nun zu den kollektiven Weltanschauungen religiöser und areligiöser Art. Diese wandeln sich historisch. Zu einer bestimmten Zeit und im Rahmen einer bestimmten Kultur dachten die meisten, vielleicht sogar alle Menschen polytheistisch; später gewannen Formen monotheistischer Religiosität das Übergewicht; hinzu kamen dann noch Varianten des areligiösen Denkens, wobei unterschiedliche Dominanzverhältnisse zu konstatieren sind. Gegenwärtig existiert auf der Welt ein Pluralismus vielfältiger Weltanschauungskomplexe, der zum Teil *konflikthaft* ist. So betrachten etwa viele der im Westen vertretenen Überzeugungssysteme bestimmte andere Weltanschauungen und vor allem die aus ihnen erwachsenden soziopolitischen Programme als *grundsätzliche Gegner*: den Linksextremismus (z.B. den Kommunismus), den Rechtsextremismus (z.B. den Faschismus), den religiösen Fundamentalismus (z.B. islamistischer oder christlicher Art).

Die folgenden Thesen, Regeln und Empfehlungen betreffen die Analyse *kollektiver Weltanschauungen*; sie stimmen aber in vielen Punkten mit denen für die Analyse individueller Überzeugungssysteme überein. Einige Thesen gehen über den Bereich der Weltanschauungsanalyse hinaus und beziehen sich auf andere Teile der kognitiven Ideologietheorie sowie der von mir vertretenen undogmatischen Aufklärungsphilosophie. Das Ausgeführte lässt sich in vielen Punkten auf die Analyse der *kollektiven soziopolitischen Programme* übertragen, die häufig direkt aus bestimmten kollektiven Weltanschauungen erwachsen. Diese Übertragung nehme ich jetzt jedoch nicht im Einzelnen vor.

[1] Die *Rekonstruktion*, die *systematische Analyse* einer bestimmten kollektiven Weltanschauung ist von deren *Bewertung und Kritik* strikt zu trennen. Die kognitive Weltanschauungsanalyse verfährt generell – auch bezogen auf individuelle Überzeugungssysteme – *wert- und kritikneutral*. Ihr alleiniges Ziel ist es, das jeweilige Überzeugungssystem und dessen Konsequenzen so tiefgreifend wie möglich zu verstehen. Die Grundlagen und der systematische Aufbau letztlich aller kollektiven Weltanschauungen sollen mithilfe einer Methodologie, die Prinzipien des interpretatorischen Wohlwollens folgt, erfasst werden. Kollektive Weltanschauungen werden nach bestimmten methodischen Regeln rekonstruiert und als verschiedene Optionen *nebeneinandergestellt*, ohne dabei die Überlegenheits- bzw. die Wahrheitsfrage aufzuwerfen: Polytheismus, Monotheismus und areligiöse Weltanschauung sind drei Optionen dieser Art.

- Das betrifft auch „die Idee des Glücks“: „Propheten und Philosophen haben im Laufe der Geschichte sehr verschiedene Auffassungen darüber gehabt, worin das Glück bestehe“ (Hübner 1989: 16).
- Die *Rekonstruktion* von kollektiven Weltanschauungen wird genauso benötigt wie deren *kritische Diskussion*. Da sich die Vorgehensweisen jedoch signifikant unterscheiden, ist es sinnvoll, diese Aufgaben zwei *klar voneinander abgegrenzten Arbeitsfeldern* zuzuordnen. Die *Weltanschauungskritik innerhalb des weltanschaulichen Diskurses* kommt in Teil II ausführlicher zur Sprache. Die kognitive Weltanschauungsanalyse *begreift* Weltanschauungen, hält sich aber aus deren kritischer Diskussion heraus. Die im ersten Arbeitsfeld erlangten Ergebnisse der Analyse einer bestimmten kollektiven Weltanschauung können jedoch im zweiten Arbeitsfeld genutzt werden, um deren positive oder negative Bewertung zu stützen.
- Im *weltanschauungskritischen* Diskurs nehmen einige an, die „heute existierende[] Wissenschaft“ sei der verbindliche „Maßstab der Beurteilung jeder ihr vorangegangenen Art und Weise, die Wirklichkeit zu betrachten“ (Hübner 1990: 75), während andere – und zu ihnen gehört Hübner – dies bestreiten.
- Die Rollen des Analytikers und des Kritikers sind sorgfältig zu unterscheiden. Man sollte sich dessen bewusst sein, welche Rolle man gerade spielt und dies auch den Rezipienten vermitteln.
- Ein Rollenbewusstsein ist auch dort erforderlich, wo jemand bestimmte Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, nicht zuletzt der *eigenen* Forschung, einer *weltanschaulichen Zusatzinterpretation* unterzieht. Hier spricht man nicht mehr als Wissenschaftler, sondern als Vertreter einer bestimmten Weltanschauung. Anhänger anderer Weltanschauungen gelangen zu deutlich anderen Zusatzinterpretationen.
- Die kognitive Weltanschauungsanalyse geht *nie* davon aus, dass eine bestimmte kollektive Weltanschauung nichts anderes als eine Ansammlung von Irrtum und Phantasterei sei. Eine solche negative Bewertung ist im *weltanschauungskritischen Diskurs* zu diskutieren. Ehe man eine solche Kritik formuliert, sollte man sich immer um ein Verständnis der fraglichen Weltansicht bemühen: Erst verstehen, dann kritisieren (vgl. Tepe 2012a: Kapitel 3.2).
- Die kognitive Weltanschauungsanalyse bemüht sich, Weltanschauungen „historisch [zu] verstehen“ und dabei „heutige[] Vorstellungen oder Vorurteile[]“ (Hübner 1989: 10f.) fernzuhalten.
- Der *weltanschauungsanalytische* Diskurs kann in gewisser Hinsicht als *relativistisch* bezeichnet werden: Es wird herausgearbeitet, wie die Weltanschauungen a, b, c usw. funktionieren und welche *internen Bewertungsmaßstäbe* sie haben; es wird gezielt vermieden, eine bestimmte Weltanschauung mit den *vom Interpreten akzeptierten* Maßstäben zu messen. Der *weltanschauliche* und speziell der *weltanschauungskritische* Diskurs sind hingegen *nichtrelativistisch*: Hier vertritt man eine bestimmte Position und kritisiert andere Auffassungen gemäß den eigenen Maßstäben.

[2] Anhand der zuvor ermittelten Fakten (auf den Ermittlungsprozess gehe ich jetzt nicht ein) bemüht sich der kognitive Weltanschauungsanalytiker, vor allem folgende Fragen zu beantworten: Welche Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen spielen in der untersuchten kollektiven Weltanschauung eine grundlegende und zentrale Rolle? Welche untergeordneten Annahmen und Werte werden mit ihnen verbunden? Wie hängen die Weltbildkonstruktion und das Wertsystem zusammen? Gibt es Inkohärenzen und Widersprüche? Wie wirkt sich die jeweilige kollektive Weltanschauung in der gesamten Lebenspraxis aus? Zu welchen konkreten Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gelangt man, welche man dann zu realisieren versucht?

- Die kollektive Weltanschauung mythisch-polytheistischer Art beruht auf der *Grundannahme*, dass mehrere Götter existieren, welche übernatürliche Fähigkeiten besitzen und in die Natur, die menschliche Psyche und in sozialen Zusammenhänge eingreifen können – überall wird das Walten von Göttern gesehen. Der Mythos sieht „den Menschen als in ein Sinngefüge numinoser Mächte einbezogen, von denen er die Welt durchwaltet sieht“ (Hübner 2003: 257). Andere Weltanschauungen beruhen auf *anderen* Grundannahmen bzw. Sichtweisen.
- „Eine mythische Welt hat ihre Wurzeln in der Erfahrung einer göttlichen Gegenwart“ (Hübner 1989: 10) „[D]ie numinose Deutung sieht im Mythos eine göttliche Wahrheit“ (11f.) Diese Formulierungen sind problematisch, da sie suggerieren, dass hier *tatsächlich* „eine[] göttliche[] Gegenwart“, „eine göttliche Wahrheit“ erfahren wird. Die kognitive Weltanschauungsanalyse beschränkt sich demgegenüber darauf, Überzeugungssysteme und insbesondere ihre Prämissen zu rekonstruieren, ohne bejahend oder verneinend zu ihnen Stellung zu nehmen.
- Mit dem angemessenen historischen Verstehen einer Weltanschauung kann man Unterschiedliches anfangen: Der eine nutzt dieses Wissen, um das fragliche Überzeugungssystem gründlicher als zuvor zu *kritisieren*, der andere bemüht sich

- um die *Wiederbelebung* einer alten Weltanschauung usw. Solche Konsequenzen sind dem weltanschaulichen Diskurs zuzuordnen, in dem unter anderem auch mit philosophischen Mitteln argumentiert wird. Das gilt auch für Hübners Frage, „wie die Ontologie gerechtfertigt werden kann, auf die er [der Mythos] sich stützt“ (12).
- Die Frage nach der „*Wahrheit* des Mythos“ (10), nach der Wahrheit der mythischen oder einer beliebigen anderen Weltanschauung wird in der kognitiven Weltanschauungsanalyse also ausgeklammert und einem anderen Arbeitsfeld zugeordnet. Eine „Tendenz zur Rehabilitierung des Mythos“ (11) kommt hier somit nur eingeschränkt zur Geltung: Die mythisch-polytheistische wird *als eine eigenständige Form der Weltanschauung* – als „eine ernst zu nehmende Weise menschlicher Existenz“ (Hübner 2003: 261) – *anerkannt*.
 - Mit Hübner und Bargatzky bin ich der Auffassung, „dass der christliche Monotheismus durch den *Logos der Offenbarung* des transzendenten Gottes erfasst werden muss [...], der polytheistische Mythos dagegen auf der weltimmanenten Erfahrbarkeit des Wirkens der Gottheit beruht“ (Bargatzky 2011: 199).
 - Nach *allgemeiner* mythisch-polytheistischer Auffassung wurde der Kosmos „nicht geschaffen, er war immer schon vorhanden, wurde aber in seine gegenwärtige und für die Menschen normativ verbindliche Gestalt durch bestimmte gestaltende Ursprungshandlungen (*Arkhai*) gebracht“ (201). Es gibt hier „kein ‚jenseits‘. Die Gottheiten sind übermenschliche Personen *in* der Welt, die sie mit anderen menschlichen und nichtmenschlichen Personen teilen.“ (201)
 - Für weltanschauungsanalytisch korrekt halte ich auch die folgenden Ausführungen: „Christentum, Islam und jüdische Religion gründen ihr Selbstverständnis auf Dogmen und das Prinzip der *Orthodoxie*: Dogmen sind Glaubensüberzeugungen, die von den Religionsgemeinschaften – bzw. verschiedenen Konfessionen und Sekten innerhalb dieser Gemeinschaften – als verbindlich für ihre Mitglieder festgelegt werden. ‚Jesus Christus ist der Sohn Gottes‘ ist ein Dogma christlicher Kirchen. Wer sich nicht zu ihm bekennt – ‚daran glaubt‘ – kann kein Christ sein. Dogmen bestimmen den ‚rechten Glauben‘. [...] So verfügt jede monotheistische Kirche oder Konfession über einen Grundbestand an Dogmen.“ (202f.) Im Idealfall stimmen alle Mitglieder „darin überein, dass sie sich zu dem Dogmenbestand ihrer Glaubensgemeinschaft bekennen“ (203). Unter Dogmen können in diesem Zusammenhang *explizit formulierte* Überzeugungen verstanden werden, welche sich auf die übernatürliche Dimension beziehen.
 - Hinsichtlich der Analyse der mythisch-polytheistischen Weltanschauung bin ich hingegen mit Bargatzky nicht ganz einverstanden. „Im mythischen Polytheismus geht es [...] nicht um einen Glauben im Sinne eines Für-Wahr-Haltens bestimmter Dogmen – die Existenz der Gottheiten steht außer Zweifel. Es geht vielmehr um die traditionslegitimierte Pflicht, sich gegenüber Eltern, dem Gemeinwesen, den Gottheiten korrekt zu verhalten. Nicht die Existenz von Göttern ist das Problem, sondern die Frage, wie man sich ihnen gegenüber richtig verhält.“ (201f.)
1. Für viele Vertreter dieser Weltsicht mag „die Existenz der Gottheiten [...] außer Zweifel“ stehen, doch de facto ist – wie die Konstruktion einer areligiösen Weltanschauung in Kapitel 1.6 zeigt – eine Alternative möglich. Würde der Polytheist mit einer solchen Position – oder auch mit einer monotheistischen – konfrontiert, so müsste er sich mit besagtem Zweifel auseinandersetzen und darauf reagieren.
 2. Im Polytheismus gibt es wohl keine *explizit formulierten* Glaubensüberzeugungen (Dogmen), aber auf jeden Fall „einen Glauben im Sinne eines Für-Wahr-Haltens“ *bestimmter Weltbildannahmen*. Die grundlegenden sind die Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension und die Annahme, dass in dieser *mehrere* Gottheiten existieren, welche das menschliche Leben beeinflussen.
 3. Lebenspraktisch steht gewiss die Frage im Zentrum, wie man sich gegenüber den Gottheiten „richtig verhält“. Für das kultisch korrekte Verhalten darf der Mensch „von den numinosen Mächten Gegenleistungen erwarten: Gesundheit, Regen, Jagdglück, Fruchtbarkeit von Boden, Mensch und Tier, Erfolg im Krieg“ (202). Das alles *beruht* jedoch auf dem Für-Wahr-Halten bestimmter Weltbildannahmen, die weitgehend implizit bleiben.
 4. „Die Priester Roms unternahmen keinen Versuch, ihre Glaubensüberzeugungen [...] zu systematisieren“ (203). Auf die fehlende oder nur schwach entwickelte Tendenz zur Explikation und Systematisierung der eigenen Glaubensüberzeugungen ist es zurückzuführen, dass der Polytheismus *mehr Variationsmöglichkeiten für individuelle Akzentsetzungen innerhalb der gemeinsamen Grundannahmen* enthält als der Monotheismus. „Römer verehrten oft die lokalen Gottheiten, wenn sie sich in fremden Gebieten aufhielten. Sie identifizierten die fremden Gottheiten mit den eigenen und führten fremde Kulte in Rom ein.“ (204) Nur auf einer in systematischer Hinsicht *untergeordneten* Ebene gilt, dass im polytheistischen Glaubenssystem „[h]öchst unterschiedliche Glaubensüberzeugungen [...] nebeneinander bestehen“ (204) können.

5. Der Staat forderte primär „Konformität bezüglich des Kultus“ (205) ein. Gegen Bargatzky bestehe ich jedoch darauf, dass damit *im Hinblick auf die grundlegenden Weltbildannahmen* auch zumindest indirekt „Konformität bezüglich des Glaubens“ (205) gefordert ist. Christen etwa wurden als Staatsfeinde gesehen, weil sie „sich weigerten, die allen Römern vorgeschriebenen Opfer zu vollziehen“ (205); diese Weigerung hängt jedoch damit zusammen, dass die Christen grundlegende polytheistische Weltbildannahmen nicht mehr akzeptierten – das eine ist mit dem anderen verbunden.

[3] Jede kollektive (und individuelle) Weltanschauung weist ein bestimmtes Verständnis von Raum und Zeit sowie ein bestimmtes Grundverständnis der Gegenstände auf. So gehört z.B. zur mythisch-polytheistischen Weltansicht die Grundannahme, dass die Gegenstände an übernatürlichen Kräften teilhaben, dass sie aufgrund übernatürlicher Ursachen zu dem geworden sind, was sie sind.

- Naturphänomene wie „die Erde, der Himmel, das Meer, ein Fluß, eine Quelle, der Regenbogen, der Blitz, der Hain usw.“ werden „als etwas vorgestellt, das entweder ein Gott ist oder ein Zeichen für die Wirksamkeit eines Gottes, ein Numen, wie es die Römer nannten“ (Hübner 1990: 77). Ebenso werden „die Liebe, die Weisheit, die Sitte, der kriegerrische Sinn, der plötzliche Einfall usw. als Numen eines Gottes verstanden, der sich jederzeit materialisieren kann, indem er in seiner individuellen Gestalt in Erscheinung tritt – eine Epiphanie nannten das die Griechen“ (77).

[4] Die kognitive Weltanschauungsanalyse unterscheidet zwischen *mehreren Rationalitätsformen*; einige davon, die nun aufgelistet werden, kommen *allen* kollektiven Weltanschauungen zu:

Rationalität₁ = Die einzelnen Überzeugungen einer kollektiven Weltanschauung stehen in einem systematischen Zusammenhang. Zur Hervorbringung neuer Weltbildannahmen gehört die Entfaltung dazu passender Wertüberzeugungen und umgekehrt. Es gibt so etwas wie eine *systeminterne Stimmigkeit*, die jedoch häufig nicht perfekt ist. Jede Weltanschauung besitzt einen „Bezugsrahmen, innerhalb dessen das Mannigfaltige der Wahrnehmung geordnet und gedeutet wird“ (Hübner 1989: 9).

Rationalität₂ = Jede kollektive Weltanschauung weist bestimmte logische Strukturen auf. Alle weltanschaulichen Erklärungssysteme haben die gleiche logische Struktur; diese Struktur wird aber mit den jeweiligen weltanschaulichen Inhalten auf *unterschiedliche* Weise gefüllt. Jede Weltanschauung ist „ein Mittel, die Wirklichkeit logisch zu ordnen“ (10).

Rationalität₃ = Die Voraussetzungen einer kollektiven Weltanschauung, die kultur- und erfahrungsprägend wirkt, werden – mehr oder weniger umfassend – *intersubjektiv anerkannt*.

Rationalität₄ = Dort, wo die meisten Angehörigen einer Kultur bestimmte weltanschauliche Grundüberzeugungen teilen, ist immer ein gewisses Maß an *semantischer Intersubjektivität* gegeben, d.h. viele oder sogar alle meinen das gleiche mit einem Wort oder Satz.

Möglicherweise kommen noch weitere allgemeine Rationalitätsbegriffe hinzu.

- „Denken wir an die überragende Rolle, die Götter früher gespielt haben, wie das ganze Leben durch sie praktisch bestimmt war, also nicht nur die menschliche Gesellschaft, sondern auch die Beziehung zur Natur, so kann überhaupt kein Zweifel an der einstigen intersubjektiven Klarheit und Deutlichkeit auf Götter bezogener Sätze sein.“ (17)
- Von denjenigen Rationalitätsbegriffen, welche sich auf etwas beziehen, was *allen* kollektiven (und individuellen) Weltanschauungen in diesem oder jenem Ausmaß zukommt, sind die *kritischen* Rationalitätsbegriffe abzugrenzen. Ein solcher kritischer Begriff ist z.B. dort wirksam, wo man eine bestimmte kollektive Weltanschauung *als irrational abwertet* oder wo man behauptet, *allein* die Wissenschaft habe die Rationalität auf ihrer Seite, ihr Zugang zur Wirklichkeit sei der einzig angemessene. Kritische Rationalitätsbegriffe haben ihren Ort im Bereich *Weltanschauungskritik*, dort sind sie zu diskutieren – im Bereich *Weltanschauungsanalyse* haben sie nichts zu suchen (siehe 1.).
- Bezogen auf die Rationalitätsbegriffe₁₋₄ macht die Behauptung, ein Zeitalter sei rationaler als ein anderes, keinen Sinn; im Licht eines *kritischen* Rationalitätsbegriffs kann sie jedoch vertretbar sein.
- Der im Hinblick auf weltanschauliche Konstruktionen vorgebrachte Vorwurf der Widersprüchlichkeit beruht in einigen Fällen darauf, dass man sich nicht hinlänglich bemüht hat, die Eigenart und Funktionsweise des jeweiligen Überzeugungssystems nach Prinzipien des interpretatorischen Wohlwollens zu erfassen. Der Interpret projiziert seine eigenen Überzeugungen auf die andersartige kollektive Weltanschauung und stellt *dann* fest, dass Widersprüche vorliegen.

Hätte er sich ernsthaft auf die fremde Weltanschauung eingelassen, so würde er in einigen Fällen bemerken können, dass es sich im Rahmen dieses Überzeugungssystems gar nicht um Widersprüche handelt.

2.2 Zu vermeidende Fehler

[5] Eine kollektive Weltanschauung ist ein *übergreifendes*, sich auf die gesamte Lebenspraxis beziehendes, eine (Erfahrungs-)Wissenschaft hingegen ein *regionales* Überzeugungssystem, das sich sozusagen unterhalb des vom jeweiligen Wissenschaftler akzeptierten weltanschaulichen Rahmens um die überprüfbare Lösung kognitiver Probleme bemüht. Daher ist ein direkter Vergleich zwischen einer Weltanschauung und einer Wissenschaft bzw. den Wissenschaften im Allgemeinen unzulässig. Eine bestimmte Weltanschauung ist mit einer anderen Weltanschauung und eine bestimmte Wissenschaft mit einer anderen Wissenschaft zu vergleichen. Dann lassen sich die in Kapitel 1 aufgewiesenen Fehler Hübners vermeiden, welche aus dem Direktvergleich zwischen Mythos und Wissenschaft erwachsen.

- Die unterschiedlichen weltanschaulichen Optionen werden besonders deutlich, wenn man – wie in Kapitel 1.6 geschehen – eine bestimmte religiöse mit einer areligiösen Sichtweise konfrontiert.
- Verwendet man Hübner folgend den Begriff der *Ontologie* für Grundannahmen bestimmter Art, so ist zwischen einer *weltanschaulichen* und einer *wissenschaftlichen* Ontologie zu unterscheiden. Anders formuliert: Die *allgemeinen Kategorien*, welche die Lebenspraxis von Individuen und Gruppen bestimmen, sind von den *speziellen Kategorien* der oder einer Wissenschaft abzugrenzen. Die „Art der Seinsbetrachtung“ (Hübner 1990: 76), die für den Mythos charakteristisch ist, gehört einer *anderen Ebene* an als die für die Wissenschaft typische. Diese Differenz wird durch die *allgemeine* Auskunft verwischt, dass „die Fragen, die man an die Wirklichkeit stellt, und die Antworten, die man darauf bekommt, von den apriorischen Grundvorstellungen der leitenden Ontologie bestimmt“ (78) werden.
- „Wenn man in den Gegenständen numinose Wesen gegenwärtig und wirksam sieht, dann vermag man diese nicht, wie in der Wissenschaft, ungehemmt auszubeuten. Scheu und Ehrfurcht vor den Göttern kennzeichnen den Umgang mit der Natur in mythischen Kulturen. [...] Zweifellos hindert das mythisch denkende Menschen, tiefer in die Natur einzudringen.“ (Hübner 1989: 16) An solchen Stellen geht Hübner unter der Hand dazu über, die mythisch-polytheistische mit einer speziellen an der Wissenschaft orientierten *Weltanschauung* zu konfrontieren, die eine ungehemmte Naturausbeutung zulässt. Die erfahrungswissenschaftliche *Forschung* selbst kann indes mit unterschiedlichen Wertsystemen verbunden werden – nicht zuletzt auch mit solchen, die durch eine Ehrfurcht vor der Natur gekennzeichnet sind; vgl. Kapitel 1.14. Aus erfahrungswissenschaftlicher Perspektive sind Naturphänomene zunächst einmal *etwas, das angemessen zu beschreiben und natürlich zu erklären ist*. Erst wenn weitere, in einem bestimmten Wertsystem verankerte Prämissen hinzukommen, erscheint die Natur „als ein bloßes Objekt [...], womit man machen kann, was man will, [...] eine Art Steinbruch, aus dem man sich nach Belieben bedienen kann“ (Hübner 1990: 79). Mit Hübner lehne ich den „Glaube[n] an eine möglichst totale Verwissenschaftlichung und Rationalisierung der Welt“ (81) ab.

[6] Der von vielen Anhängern einer kollektiven Weltanschauung erhobene Anspruch, über die definitive oder absolute Wahrheit zu verfügen, wird in der kognitiven Weltanschauungsanalyse nur *festgestellt*, nicht aber *akzeptiert*. Es wird gefragt, ob eine bestimmte kollektive Weltanschauung von bestimmten Personen und in bestimmten institutionellen Zusammenhängen in dogmatischer oder undogmatischer Einstellung vertreten wird, ohne für eine dieser Einstellungen zu *votieren*.

- Im *weltanschaulichen Diskurs* kann ein Wissenschaftler, der sich mit einer bestimmten Weltanschauung befasst, Gründe dafür angeben, dass er diese Sichtweise selbst akzeptiert, und speziell im Arbeitsfeld *Weltanschauungskritik* kann er seine Ablehnung rechtfertigen. Im weltanschaulichen Diskurs wird häufig versucht, eine bestimmte Position gegenüber konkurrierenden Positionen als *überlegen* zu erweisen. Wie Hübner lehne ich die von einigen Wissenschaftlern vertretene Anmaßung ab, „im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein“ (80).
- Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie plädiere ich bekanntlich dafür, in allen Lebensbereichen die undogmatische Einstellung zu vertreten und die dogmatische immer weiter zurückzudrängen. Hier behaupte ich, dass sich alle Versuche, eine bestimmte weltanschauliche Grundüberzeugung als endgültige Wahrheit zu erweisen, bei ge-

nauerer Prüfung als undurchführbar erweisen lassen; *Letztbegründungen* sind unmöglich. Es ist kein wissenschaftliches bzw. philosophisches Verfahren bekannt, mit dessen Hilfe sich zeigen ließe, dass einer bestimmten weltanschaulichen Grundüberzeugung z.B. der Status vernunftevidenter Wahrheit zukommt. Im Bereich der *Weltanschauungsanalyse* spielt diese Parteinahme hingegen keine Rolle: Dogmatische Weltanschauungen werden mithilfe derselben Methodologie rekonstruiert wie undogmatische.

- Daraus ergibt sich, dass weder eine wissenschaftliche noch eine weltanschauliche Ontologie „für etwas absolut Gültiges genommen“ (Hübner 1989: 18) werden darf. Wir können nicht behaupten, „im Besitz der allein *wahren* Ontologie zu sein“ (11). Meine Begründung dafür weicht allerdings von der Hübners etwas ab: Wir können dies nicht behaupten, weil auch Ontologien hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes darstellen, die sich nach jeweils genauer zu bestimmenden Kriterien nur besser oder schlechter bewähren, aber nie den Status endgültigen Wissens erlangen können. Richtig ist jedoch: „Alle Versuche, zu einer absolut evidenten und folglich endgültigen ontologischen Wahrheit unter Berufung auf die Vernunft zu kommen, die wir so häufig in der Geschichte der Wissenschaften und besonders der Philosophie finden, sind [...] ausnahmslos gescheitert.“ (15)
- Genauso unmöglich ist es, die Gültigkeit „*normative[r] Ideen*“, z.B. des Glücks, auf absolute Weise „mittels der Vernunft zu rechtfertigen“ (16).
- Die kognitive Weltanschauungsanalyse befreit von der Fehleinschätzung, heutzutage seien Weltanschauungen *überflüssig* geworden. Das vergleichende Studium der Weltanschauungen und der sie tragenden Ontologien „bewahrt davor, unseren Erfahrungen kritiklos zu verfallen, indem wir sie mit absoluten Wahrheiten verwechseln, während sie doch von den ihnen zugrundeliegenden ontologischen Konzepten abhängig sind“ (Hübner 1990: 91).

[7] Hübner legt am griechischen Beispiel eine kompetente Rekonstruktion des mythischen Denkens vor, behauptet aber *außerdem*, dass es allen Menschen vertraute Erfahrungen gebe, die einen mythischen Charakter aufweisen. Er behauptet, dass „wir gerade in unseren existentiellen Erfahrungen immer noch mythisch denken – in unserem Verhältnis zu Geburt und Tod, in der Liebe, in den Entwürfungen der Kunst und Religion, in den Begegnungen mit der Natur“ (81). Hier wird übersehen, dass die angeführten herausstechenden Erfahrungen *sowohl* durch religiöse *als auch* durch areligiöse Prämissen geprägt sein können und dass die fragliche Erfahrung im letzteren Fall eben nicht mythisch ist, wie z.B. die Rede vom „Mysterium des Daseins“ (81) suggeriert.

Hübner führt unter der Hand einen *erweiterten* Begriff des Mythischen ein, demzufolge z.B. jede Identifikation mit einem Ganzen mythisch ist. Nicht jede derartige Identifikation ist jedoch mythisch im Sinne derjenigen Ontologie, welche Hübner als grundlegend für die mythische Weltanschauung herausgearbeitet hat. Um Begriffsvermengungen zu vermeiden, sollte daher auf den erweiterten Mythosbegriff verzichtet werden. Die voreilige Gleichsetzung von größeren Teilen der Lebenserfahrung mit der *mythischen* Erfahrung lässt sich auch dadurch verhindern, dass man weltanschauungsanalytische strikt von *andersartigen* Behauptungen trennt und darauf verzichtet, den Kredit einer wissenschaftlichen Weltanschauungsanalyse zu nutzen, um Thesen, die in ein *anderes Arbeitsfeld* gehören, als wahr erscheinen zu lassen.

- Innerhalb des weltanschauungsanalytischen Diskurses lässt sich die Rede von der „mythische[n] Seite unseres Lebens“ (81) ersetzen durch die neutralere von den besonders wichtigen bzw. existentiellen Erfahrungen.
- Auch das Vordringen eines Wissenschaftlers zu neuen Ideen kann sowohl religiös (und speziell mythisch) als auch areligiös gedeutet werden. Die mythische Deutung solcher Vorgänge darf daher nicht als die einzig adäquate behauptet werden.
- Das, was sich nicht ins wissenschaftliche Denksystem einfügt, gehört nicht automatisch ins mythische Denksystem.
- Im Vortrag *Die Musik und das Mythische* bezieht Hübner seine aktuell diskutierte These auf die Musik.⁸² Man kann sagen, dass in einer bestimmten Form der Musik stets „epochale Gestimmtheiten“ (Hübner 1996: 18) mitschwingen, dass eine „Korrelation zum epochalen, begrifflich-kognitiven Wirklichkeitshorizont“ (19) besteht; hier scheint so etwas wie *Zeitgeistabhängigkeit* gemeint zu sein. Hübner behauptet nun, es liege dabei „stets eine Transposition in die mythische Welterfahrung“ (18) vor.

⁸² Vgl. auch den Kommentar zu Hübners Buchkapitel *Das Mythische in der modernen Malerei* in Tepe 1998: 289–306.

- „*Erstens*: Aus mythischer Sicht verschmilzt das Abstrakte und Allgemeine mit dem Konkreten und Individuellen.“ (18) Bezogen auf ein konkretes Musikstück (oder ein beliebiges anderes Kunstphänomen) kann vielleicht von einer „Verschmelzung von Abstrakt-Allgemeinem [epochale Gestimmtheit bzw. Zeitgeist] und Konkret-Individuellem“ (19) geredet werden, aber nicht jede derartige Verschmelzung ist der mythischen Ontologie zuzuordnen. Im Mythos besitzen die „konkreten individuellen, numinosen Gestalten [...] zugleich eine Allgemeinheitsbedeutung, und überall, wo Menschen in Liebe entbrennen, sind die Liebesgöttin oder der Liebesgott anwesend“ (18); da die jeweilige epochale Gestimmtheit aber keine übernatürliche Macht bzw. etwas Numinoses darstellt, ist die darauf bezogene Verschmelzung von Allgemeinem und Individuellem *anders einzuordnen*. Nicht jede Teilhabe an etwas ist mythischer Art.
- *Zweitens*: Im Mythischen verschmilzt „das Subjektive [...] mit dem Objektiven. Einerseits wird ja mythisch alles belebt, alle Objekte und Gegenstände [...] nehmen menschlich-subjektive Züge an [...]. Und andererseits verwandelt sich mythisch alles Subjektiv-Innerliche sogleich in ein körperlich fassbares, äußeres Objekt [...]. Geschieht nicht auch hier in der Musik, wiederum formal betrachtet, Gleiches?“ (19f.) Das ist nicht der Fall: Im Musikstück findet zwar ein durch die Subjektivität des Künstlers vermittelter Bezug auf die „Objekte eines epochalen Wirklichkeitshorizontes“ (20) statt, aber diese subjektive Brechung hat mit der mythischen Vorstellung, im Fluss z.B. sei der Flussgott anwesend, wenig bis gar nichts zu tun.
- *Drittens*: Mythische Welterfahrung bewegt sich stets in zwei Zeitdimensionen; einer profanen und einer transzendenten Zeit.“ (20) Mythisch sind „die für die Natur- und Menschwelt typischen und stets wiederkehrenden Ereignisse Widerspiegelungen transzendenter Ursprungsereignisse, die gleichsam in das Medium der profanen Zeit eindringen und dort nun in beständiger Wiederholung zur Erscheinung kommen“ (22). Die Übertragung auf die Musik sieht so aus: „Auch bei einem musikalischen Ereignis handelt es sich im wesentlichen [...] um die Wiederholung eines Identischen. So hören wir etwa die neunte Symphonie von Beethoven, die schon ungezählte Male erklang.“ (22) Diese Symphonie ist jedoch etwas von einem bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit unter Verfolgung bestimmter künstlerischer Ziele Hervorgebrachtes – es handelt sich nicht um ein „transzendente[s] Ursprungsereignis[]“. Viele Aufführungen der Symphonie können zwar als „Wiederholung eines Identischen“ mit individuellen Akzentsetzungen, die hauptsächlich auf den Dirigenten zurückzuführen sind, begriffen werden, nicht aber im speziell *mythischen* Sinn. Darüber hinaus kann es – wie z.B. auch bei Theaterstücken –, aktualisierende Aufführungen geben, welche die von Beethoven geschaffene Identität verändern, indem etwa Teile der Symphonie durch neue ersetzt werden. Die Behauptung, „das ungeheure Geschehen [...], das sich in der neunten Symphonie Beethovens abspielt“, gehöre „wie die mythische Arché, einer transzendenten Zeitdimension an“ (23), entbehrt jeder Grundlage. Musik ist nicht „jenseits von Raum und Zeit angesiedelt“ (27).
- Insgesamt ist es Hübner nicht gelungen zu zeigen, „wie die Transposition epochaler Gestimmtheiten in die Musik stets zu den gleichen Formen mythischer Welterfahrung hinführt“ (23). Man kann zwar von einem „Zauber der Musik“ sprechen, „den sie, über alle anderen, tiefgreifenden historischen und kulturellen Unterschiede hinweg, seit jeher auf die Menschen ausgeübt hat“, aber von einer „im Mythischen liegende[n] Beglückung und Entrückung“ (24) in der Musikerfahrung kann nur dort gesprochen werden, wo diese Erfahrung *vor dem Hintergrund einer mythischen Weltanschauung* erfolgt. Gegen Hübner ist darauf zu insistieren, dass bestimmte „Wirkungen der Musik“ auch unabhängig von „der mythischen Welterfahrung“ (26) erlebbar sind. Die Musik als solche kann nicht generell als „eine unter anderen Erscheinungen“ der „mythische[n] Welterfahrung“ (26) aufgefasst werden.
- Im Buch *Das Nationale* thematisiert Hübner auch die „Identifikation mit einer Nation“ (Hübner 1991: 270). „Der Mensch wird mit seiner Muttersprache, seiner Kindheit und Jugend, die ihn unauslöschlich prägen, in eine Nation hineingeboren, gleichgültig, ob es sich nun um diejenige eines homogenen Staates, eines Vielvölkerstaates oder um eine Kulturnation handelt.“ (270) „Die anthropologisch begründete [...] Verknüpfung der Menschen mit einer Nation ist so stark, daß sie großes Leid auf sich zu nehmen bereit sind, ehe sie den Staat verlassen, wo ihre Heimat liegt. [...] Diese innere und tiefe Bindung an die Nation und Heimat bleibt nicht selten unbewußt, ja sie kann weitgehend verdrängt werden“ (271). Einzelnen Menschen kann jedoch aus bestimmten Gründen „die innere Erfahrung ihrer nationalen Zugehörigkeit fast vollständig fehl[en]“ (271). „Der einzelne Bürger identifiziert sich bewußt oder unbewußt mit der Nation als das Allgemeine, allen Mitgliedern Anhängende.“ (271) „Die Nation wird als ein Ganzes aufgefaßt [...]. Die Identifikation mit der Nation ist also die Identifikation mit ihr als einem Ganzen.“ (272) „Der Stolz auf die nationale Leistung, der Schmerz über die nationale Schande (sei sie verschuldet oder unverschuldet) sind nichts anderes als die Erscheinung dieses tiefliegenden, so oft verdunkelten Identitäts- und Identifikationszusammenhanges.“ (272)

- Zur Deutung der angesprochenen Zusammenhänge im Licht seiner Mythostheorie leitet Hübners Hinweis auf die zur „Identifikation mit der Nation“ gehörende „Einheit [...] des Ideellen und Materiellen“ (273) über. Dazu rechnet er z.B. „alle nationalen Symbole, Fahnen, Wappen, Standarten“, die „einerseits etwas Materielles“ (294) sind und andererseits die Nation verkörpern.
- Nun zur Kritik. Richtig ist, dass es Dimensionen menschlichen Lebens gibt, zu denen die „Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, des Ganzen und des Teils, [...] des Ideellen und des Materiellen“ (273) gehört. So wird der Mensch nicht nur in eine bestimmte soziokulturelle Umgebung und in eine bestimmte Nation hineingeboren, sondern zunächst einmal in eine bestimmte Familie. Der einzelne Mensch identifiziert sich bewusst oder unbewusst mit der Familie als das Allgemeine, allen Familienmitgliedern Anhängende. Er empfindet sich bewusst oder unbewusst als Teil des Ganzen der Familie, und die Identifikation mit der Familie bezieht sich auch auf materielle Gegenstände, die für die Geschichte der Familie relevant sind. Alle diese Elemente der Identifikation mit einer Familie und entsprechend einer Nation sind jedoch nicht automatisch *mythisch im Sinne der von Hübner herausgearbeiteten mythischen Ontologie*; vgl. Kapitel 1.2. Sie können nur dort im engeren Sinne als mythisch bezeichnet werden, wo eine mythische Weltanschauung oder eine mit dieser verwandte Geisteshaltung vorliegt. Dort hingegen, wo diese Elemente im Sinne einer areligiösen Weltansicht aufgefasst werden, wie sie beispielhaft in Kapitel 1.6 dargestellt worden ist, sind sie hingegen *nicht mythisch*. Wenn jemand sich in einem profanen Sinn als Teil z.B. eines Familienganzen versteht, so ist damit anders als im Mythos kein *supranaturalistisches Verständnis dieses Ganzen* verbunden.
- Für *alle* weltanschaulichen Positionen gibt es Orte, die für die Geschichte der Familie, der Nation usw. bedeutsam sind. Diese „Träger ideeller Bedeutsamkeiten“ (274) werden jedoch je nach weltanschaulicher Ontologie *unterschiedlich* aufgefasst. Eine *archetypische Wiederholung eines numinosen Vorbilds* wird nur in einigen, nicht aber in allen Fällen angenommen. Die Identifikation mit der Familie, der Nation usw. ist nicht als solche „eine mythische Identifikation“ (279).
- Nur auf einer *höheren Abstraktionsstufe* kann davon die Rede sein, „daß Mythos und nationale Identifikation *dieselben Strukturen* aufweisen“ (281) – nämlich dann, wenn man sich *formal* z.B. auf die Einheit des Ganzen und des Teils bezieht, nicht aber, wenn man *inhaltlich* die mythische Sicht des Ganzen in den Blick nimmt.
- Hübner behauptet: „Es gibt ein mythisches Verhalten des Menschen in der Liebe, angesichts der Ereignisse der Geburt und des Todes, im Umgang mit der Natur, mit bedeutsamen Gegenständen, ja selbst im monotheistischen Gottesdienst. Der Polytheismus ist eben nur eine besondere Erscheinungsform, eine Variante des mythischen Denkens, und darf nicht mit ihm identifiziert werden.“ (281) Am griechischen Beispiel hat Hübner Strukturen der *mythisch-polytheistischen Weltanschauung* herausgearbeitet, die sich auch bei anderen Völkern und in anderen Kulturen finden. Nun aber definiert Hübner, die höhere Abstraktionsstufe betretend, den Begriff des mythischen Denkens neu, sodass der Polytheismus nur noch als „eine besondere Erscheinungsform, eine Variante des mythischen Denkens“ erscheint. Dadurch verliert aber der Begriff des Mythos seine klare Kontur. Durch den Übergang von Mythos₁ zu Mythos₂ erscheint das mythische Denken als *anthropologische Konstante struktureller Art*.
- Dieser Übergang müsste zur Folge haben, dass die „numinose Komponente“ (281) aus dem Begriff des Mythos₂ entfernt und nur noch einigen Varianten zugesprochen wird. Das geschieht bei Hübner jedoch nicht, und dadurch wird seine Argumentation widersprüchlich und falsch. So behauptet er, dass „die Zugehörigkeit zu einer Nation [generell] als Schicksal erfahren wird. In der Vorstellung von Schicksal liegt aber schon, im Gegensatz zu ihrer einzigen Alternative, dem Zufall, diejenige einer *transzendenten Fügung*.“ (281f.) Diese generelle These ist falsch: Ein areligiöser Mensch (wie er in Kapitel 1.6 skizziert ist) empfindet sich zwar als einer Nation – wie auch einer Familie – zugehörig, sieht darin aber kein Schicksal im Sinne einer „*transzendenten Fügung*“; dass er dieser Nation oder dieser Familie angehört, wird nicht als von einer höheren Macht geplant angesehen – eine „numinose Komponente“ ist hier nicht im Spiel. Entsprechendes gilt für die Überzeugung, „daß das Leben der Nation über dasjenige vieler Generationen in nicht überschaubarer Weise hinausgeht“ (282). Kurzum, die generalisierte Rede von einem „mythischen Nationalbewusstsein“ (286), die an supranaturalistischen Implikationen festhält, ist verfehlt.
- In diesem argumentativen Kontext kommt auch Hübners *antiaufklärerische Einstellung* deutlich zum Ausdruck. Hier interessiert nur sein Zerrbild der Aufklärung. Individuen, die in der aufklärerischen Denktradition stehen, können, aber müssen nicht die dogmatische These vertreten, „das Mythische“ sei „durch die Aufklärung *widerlegt* und damit [...] endgültig überwunden“ (287). Sie müssen nicht meinen, dass der Mythos „durch ein irrationales Weltverhältnis gekennzeichnet sei“ (287). Es trifft auch nicht zu, dass *die* Aufklärung die „Ontologie der Wissenschaften“ *verabsolutiert* und dass ihr die Dimension der Lebenserfahrung, zu der „ganzheitliche[] Grundvorstellungen“ (287) gehören, gene-

rell fremd ist. Aufklärerische Positionen sind ferner nicht selten mit weltanschaulichen Überzeugungen religiöser Art verbunden, z.B. bei Kant. Hübners generelle These ist daher verfehlt: „Die Philosophie der Aufklärung beruht [...] insgesamt auf einem erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Dogma – dem Dogma von der absoluten Geltung der wissenschaftlichen Ontologie und der mit ihr identifizierten Vernunft.“ (289)

[8] Eine die Lebenspraxis bestimmende kollektive Weltanschauung ist auch ein Erfahrungssystem, d.h. die Wirklichkeit wird im Licht der grundlegenden Weltbildannahmen erfahren und interpretiert. Bei der Analyse der einfachen sinnlichen Erfahrung bezogen auf ein Naturphänomen, einen Gebrauchsgegenstand oder einen Menschen sind jedoch zwei Ebenen zu unterscheiden:

Ebene 1: die sinnliche Wahrnehmung etwa eines Tieres, verbunden mit dessen Identifikation als Tier und speziell als Hund,

Ebene 2: die Einordnung des wahrgenommenen und mithilfe bestimmter sprachabhängiger Begriffe identifizierten Tieres in ein *weltanschauliches* System supranaturalistischer oder naturalistischer Art.

Während *Ebene 1* allen normal entwickelten Menschen *gemeinsam* ist (wobei die sprachabhängigen Varianten einer gesonderten Analyse bedürfen), treten auf *Ebene 2* grundlegende Differenzen auf – Naturphänomene z.B. werden hier ganz verschieden aufgefasst. Auf *Ebene 1* gibt es hingegen gar keinen *Pluralismus* der Ontologien. Jede Art der menschlichen Erfahrung beruht auf Voraussetzungen, aber dabei sind verschiedene *Voraussetzungsniveaus* zu unterscheiden.

- Wenn Hübner behauptet „Es gibt jedoch keine Tatsachen, die nicht zugleich *gedeutete* Tatsachen wären“ (Hübner 1989: 14), so bezieht er sich auf Wissenschaften wie die Physik und auf Weltanschauungen wie den Mythos. Hier besteht stets die Möglichkeit einer *alternativen Deutung* der Phänomene durch eine konkurrierende Konzeption physikalischer oder weltanschaulicher Art, welche zur Folge hat, dass sich auch der *Begriff der Tatsache* verändert. In der Dimension der einfachen sinnlichen Erfahrung gibt es jedoch keine grundsätzliche Alternative zur sinnlichen Wahrnehmung von etwas und zu dessen begrifflicher Identifikation als etwas. Es variieren nur die *sprachlichen Bezeichnungen* für Tiere usw. In dieser Dimension gilt: *Es gibt für Menschen Tatsachen*, aber diese werden je nach Sprache unterschiedlich *bezeichnet*.
- Will man auch bezogen auf die einfache sinnliche Erfahrung von ontologischen Voraussetzungen sprechen, so muss man sagen, dass normal entwickelte Menschen an diese Ontologie *unauflöslich gebunden* sind.
- „Wenn wir die Wahrheit einer Behauptung prüfen wollen, indem wir durch ein Mikroskop blicken, so ist unsere Aussage über den darin gesehenen Gegenstand offensichtlich von der Gültigkeit bestimmter optischer Gesetze abhängig. Wollen wir auch diese Gesetze prüfen, so brauchen wir dazu andere Tatsachen, wofür wir wieder andere Gesetze voraussetzen müssen usw. Da wir auf diese Weise nicht endlos fortfahren können, müssen wir schließlich bei einer Gruppe von Gesetzen als Axiome stehen bleiben, die wir [...] vorläufig für gültig ansehen“ (14). Bei der Prüfung der Wahrheit einer Behauptung in der *alltäglichen Lebenspraxis* rekurriert man hingegen, ohne sich dessen klar bewusst zu sein, auf Voraussetzungen, die als *allgemeinmenschlich* unterstellt werden und die sich auf indirekte Weise in der menschlichen Kommunikation auch ständig bewähren.
- Mit Recht weist Hübner darauf hin, dass viele „wissenschaftliche[] Tatsachen nicht auf einfachen Sinneswahrnehmungen beruhen“, sondern in bestimmter Hinsicht bereits „etwas Gedeutetes sind. Ein Gedeutetes insofern, als wir meistens schon eine Theorie als gültig voraussetzen müssen, um überhaupt zu verstehen, was mit den Aussagen über diese Tatsache gemeint ist: Wenn zum Beispiel elektrische Stromstärke, Wellenlänge, Temperatur usw. gemessen wird, dann handelt es sich ja nicht um etwas, was man unmittelbar sehen und einsehen kann, sondern um etwas, was bereits bestimmte, teilweise recht komplizierte Kenntnisse und damit Hypothesen über elektromagnetische, optische, thermodynamische Gesetze voraussetzt.“ (Hübner 1990: 78)

[9] Jede Wissenschaft beruht – ebenso wie jede Weltanschauung – auf einem *Gefüge von Voraussetzungen*, das als Ontologie bezeichnet werden kann. Die Rede von „*apriorischen Voraussetzungen unserer Erfahrung*“ (Hübner 1989: 14) ist hingegen zumindest bezogen auf die Erfahrungswissenschaften problematisch; angemessener erscheint es, den zumindest vorläufig für gültig angesehenen Annahmen den Status *empirischer Hypothesen hochallgemeiner Art* zuzuschreiben, die sich auf indirekte oder direkte Weise besser oder schlechter bewähren können.

- Nach dieser Auffassung geht z.B. eine Ontologie der Physik nicht darin auf, ein Instrument zu sein, das dazu dient, „eine in ihrem Rahmen gemachte Erfahrung zu organisieren“ (15).
- „Ontologien sind Begriffsgefüge, die das Sein im Ganzen beschreiben.“ (Hübner 1990: 75) „Eine Ontologie ist ein Rahmen, innerhalb dessen alles Gegebene und sinnlich Aufgefaßte geistig gedeutet, verarbeitet, gegliedert und geformt wird. Sie ist wie ein Koordinatensystem, worauf alles bezogen, worin alles eingeordnet wird.“ (78)
- Zu „den apriorischen Bedingungen und Voraussetzungen“ der Wissenschaft, „unter denen die Deutung von Tatsachen sowie die Rolle dieser Tatsachen bei der Bestätigung von Gesetzen, Theorien usw. überhaupt erst möglich werden“, zählt Hübner z.B. die allgemeine Annahme, „daß alles eine naturgesetzlich bestimmte Ursache hat“ (78). Meiner Ansicht nach hat diese Voraussetzung wissenschaftlicher Tätigkeit den Status einer empirischen Hypothese hochallgemeiner Art, welche durch jede gutbewährte Kausalerklärung eine weitere Bestätigung erfährt.

2.3 Das Zusammenspiel zwischen weltanschaulichen Hintergrundannahmen und empirischem Wissen

Ehe ich zur nächsten These komme, rufe ich zunächst die in Tepe 2012a: Kapitel 3.4 formulierten Thesen abgekürzt in Erinnerung.

3. Menschen sind Lebewesen, die auf Erfahrungswissen angewiesen sind, um ihr Leben zu erhalten und ihre Lebenssituation zu verbessern. Zur *condition humaine* gehört nicht nur die Bindung an eine Ideologie₂ (und daraus abgeleitet an eine Ideologie₃), sondern auch die an die *Grundlagen des Gewinns von Erfahrungswissen*.
- 3.1 Jedes Überzeugungssystem im weiteren Sinn enthält zwei Hauptkomponenten: den weltanschaulichen Rahmen einerseits und die Erfahrungserkenntnis andererseits; diese kann sowohl vorwissenschaftlicher als auch wissenschaftlicher Art sein. Die weltanschaulichen Überzeugungen geben eine allgemeine Lebensorientierung, sie lösen das *grundlegende Orientierungsproblem*, das mit der menschlichen Existenzform verbunden ist. Die vorwissenschaftliche Erfahrungserkenntnis ist für die konkrete Lebenspraxis relevantes Wissen, welches dazu beiträgt, das Überleben zu sichern und das Funktionieren der gesellschaftlichen Ordnung zu gewährleisten. Die Fähigkeit des empirischen Wissensgewinns kann in unterschiedlichem Grad entfaltet sein. Die *Erfahrungswissenschaften* sind als Versuche zu betrachten, die vorwissenschaftliche Erkenntnis durch Anwendung geeigneter Methoden zu erschließen, die auf vorwissenschaftlicher Ebene nicht zugänglich sind.
- 3.2 Der Gewinn empirischen Wissens findet zwar stets innerhalb eines weltanschaulichen Rahmens statt, der insbesondere Wertgesichtspunkte vorgibt, ist aber primär darauf ausgerichtet, zutreffende Informationen über Wirklichkeitszusammenhänge zu erlangen.
- 3.3 Die Erfahrungswissenschaften sind im Kern darauf ausgerichtet, im jeweiligen Gegenstandsbereich aus ergebnisoffener Weise zur bestmöglichen Lösung der hier anstehenden kognitiven Probleme vorzudringen.
- 3.4 Auch im vorwissenschaftlichen-alltäglichen Bereich sind Menschen phasenweise auf den Gewinn verlässlicher Erfahrungserkenntnis ausgerichtet. Das gilt z.B. für bestimmte Berufe.
- 3.5 Erfahrungswissen besteht generell aus Konstruktionen mit Hypothesencharakter, die sich an den jeweiligen Phänomenen mehr oder weniger gut bewähren, von denen man aber nie weiß, ob sie definitiv wahr sind. Menschen sind in der Erkenntnisdimension irrtumsanfällig.
- 3.6 Die Angewiesenheit auf verlässliche Informationen über lebensrelevante Gegebenheiten, die bereits bei Tieren zu konstatieren ist, führt beim Menschen – was mit der Weltanschauungsbindung zusammenhängt – zur Entfaltung des aus hypothetischen Konstruktionen bestehenden, an den jeweiligen Phänomenen überprüfbar und so verbesserbaren Erfahrungswissens.
- 3.7 Nimmt der Erkennende die empirisch-rationale Haltung konsequent ein, so gilt: Er ist zwar weiterhin an eine Ideologie_{2/3} gebunden, auch wenn ihm dies nicht bewusst ist, aber er klammert seine ideologischen_{2/3} Einstellungen in empirischen Erkenntnisprozessen so weit wie möglich aus und konzentriert sich auf die möglichst überzeugende Lösung von kognitiven Problemen.

[10] Keine kollektive Weltanschauung ist ein *vollständig in sich geschlossenes System*, wie es Hübner für den Mythos behauptet: „Der Mythos stellt auf dieser Grundlage ein geschlossenes System des Denkens und Erfahrens dar, das die ganze Lebenswirklichkeit umfaßt, aber vollständig von unserem Denk- und Erfahrungssystem abweicht.“ (Hübner 1989: 10f.) Menschen sind zwar einerseits an eine bestimmte *Weltanschauung* gebundene Lebewesen, andererseits benötigen sie aber auch *empirisches Wissen* über lebensrelevante Phänomene. Dabei wird der empirische Wissensgewinn in der Regel *zusätzlich nach Maßgabe der jeweiligen weltanschaulichen Prämissen aneignend interpretiert*. Im menschlichen ‚Weltauffassungsapparat‘ findet ein – häufig konflikthafte – Zusammenspiel zwischen (variierenden) weltanschaulichen Hintergrundannahmen und dem (auf lange Sicht zunehmenden) empirischen Wissen statt, welches stets auch eine relative Eigenständigkeit besitzt.

- Hübner bestreitet, dass im Rahmen des Mythos ein von dessen Prämissen streckenweise entkoppelter empirischer Wissensgewinn stattfindet, und daher erkennt er auch nicht, dass die hier erlangten natürlichen Erklärungen nicht nach demselben Schema begriffen werden können wie die übernatürlichen Erklärungen *auf der weltanschaulichen Ebene*.
- „Offenbar hat man darüber nicht nachgedacht, wie es in grauer Vorzeit zu jenen ungeheueren Umwälzungen gekommen sein mag, die durchaus mit der technischen Revolution der letzten hundert Jahre zu vergleichen sind. Ich erinnere an die Domestikation der Tiere, die Erfindung der Landwirtschaft, die Entwicklung von Bronze und Eisen, um nur einiges zu nennen. Ohne Zweifel ist dies alles nur auf der Grundlage einer reichen Erfahrung, durch Versuch und Irrtum, Verifikation und Falsifikation möglich gewesen, Methoden also, die auch der Wissenschaft wohl vertraut sind. Das ändert jedoch nichts daran, daß es ausschließlich die mythische Ontologie war, auf deren Grundlage die erwähnten Umwälzungen erzielt wurden.“ (15f.) Die letztere These ist falsch, denn entscheidend für die Umwälzungen war die *Ontologie, auf der das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen beruht*, das stets mit weltanschaulichen Hintergrundannahmen verbunden ist.
- Umwälzungen, die auf der Basis von Erkenntnisfortschritten in der *vorwissenschaftlichen* Dimension erfolgen, geschehen „ohne auch nur eine Ahnung von jenem Begriff zu haben, der erst Jahrtausende später, etwa seit Galilei, entwickelt wurde: dem eines Naturgesetzes“ (Hübner 1990: 79). Hier darf jedoch nicht vergessen werden, dass der vorwissenschaftliche Erkenntnisgewinn in vielen Bereichen auf der *Annahme von Regelmäßigkeiten* beruht, welche als Vorform der Annahme von Naturgesetzen begriffen werden kann.
- Die Behauptung, der Mythos sei ein *Erfahrungssystem*, ist nicht falsch, bedarf aber der Differenzierung. Jede Weltanschauung steuert immer auch die Wirklichkeitserfahrung, aber da die weltanschaulich gesteuerte Erfahrung stets mit dem empirischen Wissen, auf das Menschen zur Lebenserhaltung angewiesen sind, verschränkt ist, ist es nie in sich geschlossen. Daher ist der von Hübner propagierte *Relativismus der Erfahrungssysteme* verfehlt. Zu diesem gehört die folgende Argumentation: Weil eine Ontologie „überhaupt erst definiert, was Tatsachenerfahrung in ihrem Rahmen bedeutet, ist sie nicht selbst aus der Erfahrung ableitbar. Als die Voraussetzung derjenigen Erfahrung, die allein in ihrem Rahmen möglich ist, stellt sie vielmehr etwas Apriorisches dar.“ (78)
- Versteht man unter einem Erfahrungssystem „einen durch bestimmte Grundbegriffe oder Grundvorstellungen gesetzten Rahmen, innerhalb welchem sich Erfahrung [...] abspielt“ (78), so stellen nicht nur Weltanschauungen (wie der Mythos) und die Wissenschaften Erfahrungssysteme dar, sondern auch die einfache sinnliche Erfahrung, wie sie oben beschrieben worden ist, und das vorwissenschaftliche Streben nach natürlichen Erklärungen.

[11] Die Voraussetzungen, auf denen der Gewinn elementaren empirischen Wissens fußt, sind *nicht* von historisch eingeschränkter Geltung. Dass die wissenschaftliche Theoriebildung mit Elementen aus dem jeweils epochalen weltanschaulichen Vorstellungshorizont *verbunden* ist, schließt nicht aus, dass auf einer elementarerer Ebene bestimmte Voraussetzungen konstant bleiben. Durch die Einbeziehung dieser Ebene ändert sich aber auch die Einschätzung der Wissenschaft. Dann gilt nämlich, dass die Erfahrungswissenschaften den vorwissenschaftlichen Gewinn empirischen Wissens *mit verfeinerten Mitteln fortsetzen* und so zu noch verlässlicherem Wissen gelangen.

- Das erfahrungswissenschaftliche Wissen lässt sich mit dem *vorwissenschaftlichen empirischen Wissen* vergleichen. Die Erfahrungswissenschaft vermag zu leistungsfähigeren natürlichen Erklärungen der hier relevanten Phänomene vorzudringen als sie innerhalb des vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens erreichbar sind. Die Wissenschaft ist insofern *dem im Rahmen des Mythos erlangten Erfahrungswissen überlegen* – diese Aussage gehört aber nicht mehr zur kognitiven Weltanschauungsanalyse, sondern zur kognitiven Anthropologie.

[12] Erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch spielt die Frage, ob die Wissenschaft bzw. die Ontologie der Wissenschaft „ein zutreffendes Bild von den Strukturen der Wirklichkeit liefert“ (76), eine zentrale Rolle. Erfahrungswissenschaftler können ihre Tätigkeit, in der es hauptsächlich darum geht, kognitiv befriedigende, gutbestätigte Erklärungen von Wirklichkeitszusammenhängen zu erlangen, mit unterschiedlichen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorien *verbinden*, z.B. mit einem Radikalen Konstruktivismus oder einem kritischen Realismus. Während die Individuen in ihren empirisch-rationalen Aktivitäten zwanglos kooperieren können, geraten sie dort in Streit, wo es um die *erkenntnistheoretische Deutung* dieser Aktivitäten und der Wissenschaft im Allgemeinen geht. Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie plädiere ich erkenntnistheoretisch für einen kritischen Realismus. Demnach ist es verfehlt, wissenschaftliche Erkenntnisse in dogmatischer Einstellung als definitiv gültig bzw. absolut wahr zu behandeln. Auf der anderen Seite ist es jedoch zulässig, in undogmatischer Einstellung anzunehmen, dass die Erfahrungswissenschaften – an das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen anknüpfend und darüber hinausgehend – „ein zutreffendes Bild von den Strukturen der Wirklichkeit liefer[n]“. Das wiederum ist auf der *Ebene der weltanschaulichen Einbettung der Forschungsergebnisse* sowohl mit religiösen als auch mit areligiösen Überzeugungen vereinbar.

- Während Hübner Mythos und Wissenschaft als zwei in sich geschlossene ontologische Systeme behandelt und einen *Relativismus der (auf unterschiedlichen apriorischen Grundlagen beruhenden) Erfahrungssysteme* propagiert, weise ich darauf hin, dass z.B. auch der mythisch denkende Mensch in seiner Lebenspraxis empirisches Wissen benötigt, also keineswegs *nur* mythisch denkt. Auch für diesen gibt es also so etwas wie „nüchterne[] empirische[] Grundlagen“ (78). Und die „praktische[] Erfolge, besonders im Bereich der Naturwissenschaften“ (78), sind eben auf die *Ausweitung des empirischen Wissens* zurückzuführen.
- Bezogen auf den „Erfolg einer Ontologie“ bringt Hübner ein interessantes Beispiel: „Angenommen, jemand sieht zum ersten Mal eine Uhr und entwirft eine wissenschaftliche Theorie, die ihr Funktionieren erklärt. Angenommen weiter, diese Theorie gründet sich auf einen bestimmten Mechanismus mit Rädern, Schrauben und Federn, womit Uhren ja auch früher zu arbeiten pflegten, dann wird er mit dieser Theorie alle Funktionen der Uhr genau erklären und sie richtig voraussagen. Und doch wäre seine ganze Theorie falsch, wenn es sich um eine elektrische Uhr handelt. Entsprechend können wir aus den Erfolgen einer wissenschaftlichen Theorie und der ihr zugrunde liegenden Ontologie niemals schließen, daß sie auch wahr ist“ (79). Zunächst zum Beispiel: Zu den Bewertungskriterien, die zumindest auf viele wissenschaftliche Theorien angewandt werden, gehören nicht nur die Erklärungskraft („alle Funktionen der Uhr genau erklären“) und das Eintreffen der aus der Theorie abgeleiteten Prognosen („richtig voraussagen“), sondern auch die Übereinstimmung mit den feststellbaren Tatsachen. Hübner weist selbst darauf hin, dass man eine Uhr öffnen und nachschauen kann, wie sie aufgebaut ist. Enthält das Innere keinen „Mechanismus mit Rädern, Schrauben und Federn“, so ist eine Theorie, welche annimmt, dass *alle* Uhren mit einem solchen Mechanismus arbeiten, so zu erweitern, dass auch die Funktionsweise elektrischer Uhren als eine weitere Option berücksichtigt wird. Und von der Theorie ist bezogen auf das Beispiel zu sagen, dass sie zwar *in einigen*, nicht aber in *allen* Punkten erfolgreich ist; die Rede vom *Erfolg einer Theorie* ist zu undifferenziert. Außerdem lässt sich das Beispiel zwanglos mit einem undogmatischen erkenntnistheoretischen Realismus verbinden: Nachdem man erstens die Uhr geöffnet und überprüft hat, ob auch die feststellbare Beschaffenheit der Uhr mit der Theorie im Einklang steht, und nachdem man zweitens die Theorie erweitert hat, kann man sagen, „daß wir ihre Geheimnisse richtig enträtselt haben“ (79) – was weitere Verbesserungen der Theorie nicht ausschließt. Wenn Hübner aber selbst einräumt, dass die Geheimnisse eines von Menschen hergestellten Gebrauchsgegenstandes „richtig enträtselt“ werden können, so ist nicht einzusehen, warum dies bei Naturphänomenen grundsätzlich unmöglich sein soll.
- Allgemein gefasst: Genügt eine wissenschaftliche Theorie allen relevanten Erfolgs- bzw. Bewertungskriterien, so kann man (im Rahmen eines kritischen Realismus) sagen, dass es mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit gelungen ist, ein Geheimnis der Natur richtig zu enträtseln. Der umfassend verstandene Erfolg sagt also sehr wohl etwas „aus über die Wahrheit der wissenschaftlichen Annahmen, die zu ihm geführt haben“ (79).
- Das Kriterium der Tatsachenkonformität ist bereits für das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen relevant und wird daher auch von einem mythisch denkenden Menschen implizit dort anerkannt, wo er empirisches Wissen über lebensrelevante Gegebenheiten benötigt.

- „Die Meinung, die Wissenschaft biete auf empirischer Grundlage [...] ein zutreffendes Bild der Wirklichkeit“ (79), ist, wenn man sie undogmatisch auffasst, d.h. alle Ansprüche auf absolute, endgültige Wahrheit fernhält, keineswegs ein Irrtum, wie Hübner meint.
- In mehreren neueren Texten vertritt Hübner die Auffassung, der Mythos biete zwar „ein *anderes* Bild von der Wirklichkeit“ als die Wissenschaft, aber dieses *konkurriere* nicht mit dieser, sondern biete nur einen „andere[n] Aspekt“ (79). So sei es z.B. kein Widerspruch, „wenn wir den Menschen einmal in seinem sittlich-moralischen Aspekt, einmal als anatomisches Wesen betrachten“ (79). Diese Verteidigungsstrategie ist unzureichend, denn die von Hübner herausgearbeitete mythische Erklärung z.B. eines Naturphänomens, welche dieses auf die übernatürliche Aktivität eines Gottes zurückführt, konkurriert sehr wohl mit der naturwissenschaftlichen Erklärung desselben Phänomens. Letztere impliziert, dass das Naturphänomen *nicht* auf übernatürliche Ursachen zurückzuführen ist. Daher ist das Aspektmodell auf solche Fälle nicht anwendbar. Es besitzt allerdings eine relative Berechtigung, wenn man es auf das *Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung* bezieht: Beide können als „gleichberechtigte *Aspekte des [menschlichen] Seins*“ (81) betrachtet werden, die allerdings häufig in einem konflikthaften Verhältnis stehen.
- Innovative Wissenschaftler neigen häufig dazu, der von ihnen entwickelten Theorie den Status absoluter Wahrheit zuzuweisen. Es ist aber auch möglich (und wünschenswert), eine neue Theorie in undogmatischer Einstellung als hypothetische Konstruktion zu vertreten.

[13] Während die kognitive Analyse Weltanschauungen (und soziopolitische Programme) nur *systematisch zu verstehen* bestrebt ist, ist es in anderen Diskursen zulässig, die *Überlegenheit* von a über b zu erweisen, und zwar am besten im Rahmen der undogmatischen Einstellung. Im *wissenschaftlichen Diskurs* geht es bezogen auf alle wissenschaftlichen Disziplinen häufig darum zu erweisen, dass eine bestimmte Theorie den konkurrierenden vorzuziehen ist. Im *weltanschaulichen Diskurs* wird – sei es nun in religiös-theologischer oder in philosophischer Form – oft versucht, eine bestimmte Weltanschauung als der Konkurrenz überlegen zu erweisen. Verfehlt ist es nur, Äpfel mit Birnen zu vergleichen, indem z.B. die Überlegenheit der Wissenschaft über eine Weltanschauung behauptet wird.

- Hübner betrachtet hinsichtlich der Wahrheitsfrage „die psychologische Deutung des Mythos als im Kern gescheitert“ (Hübner 1989: 17). Es geht mir an dieser Stelle nicht darum, eine solche Deutung zu vertreten; ich weise nur darauf hin, dass man Bestrebungen dieser Art auf zweierlei Weise einordnen kann: als *Rekonstruktion* und als *Kritik*. Betrachtet man eine psychologische Erklärung des Mythos als verstehende Rekonstruktion dieser Weltanschauung, dann kann man ihr vorhalten, die für dieses Überzeugungssystem charakteristische „Einheit des Materiellen und Ideellen“ verfehlt zu haben; sie wird dem „Selbstverständnis des mythischen Menschen [...] nicht gerecht“ (18). Betrachtet man die psychologische Theorie hingegen als *Erklärung des Zustandekommens einer als verfehlt betrachteten Weltansicht im Rahmen der Weltanschauungskritik*, so ist diese ernsthaft zu diskutieren. Es ist durchaus möglich, dass sich das mythische Denken einerseits kritisieren und andererseits „etwa auf eine Sublimation des Unbewußten, der Angst oder allgemein auf eine Projektion der menschlichen Seele auf die Wirklichkeit“ (18) zurückführen lässt.
- Dass Hübner diese Option ausschaltet, ist unzulässig. Wer den kritisierten „Mythos aus dem Unbewußten des mythisch denkenden Menschen ableiten“ will, muss ja keineswegs bestreiten, dass ein solcher Mensch „das Mythische als etwas Wirkliches, von seinem Bewußtsein Unabhängiges“ (18) sieht.
- Bei einer Weltanschauungskritik ist es legitim, die „überlegene[] Position“ dessen zu beanspruchen, „der mehr über den mythischen Menschen zu wissen vorgibt, als dieser selbst“; man stellt z.B. Thesen über das auf, „was in seinem Unterbewussten vorgeht“ (Hübner 2003: 255). Während es in der kognitiven Weltanschauungsanalyse *unzulässig* ist, den Mythos oder eine beliebige andere Weltauffassung „im ganzen als ein Gebilde der Phantasie, des Aberglaubens oder der Unwissenheit zu betrachten“ (257), ist dies in einer grundsätzlichen Kritik an einer bestimmten Weltanschauung sogar *unvermeidlich*. Die relative Berechtigung des in kritischer Absicht entlarvenden Zugangs wird von Hübner völlig verkannt. Wie wichtig die Unterscheidung der beiden Ebene ist, zeigt sich, wenn man eine moderne Weltanschauung wie den Nationalsozialismus in die Betrachtung einbezieht: Einerseits ist zu erkennen, auf welchen Prämissen diese Weltansicht beruht und wie sie aufgebaut ist (Weltanschauungsanalyse), andererseits ist es unverzichtbar, sie „im ganzen als ein Gebilde der Phantasie, des Aberglaubens oder der Unwissenheit zu betrachten“ (Weltanschauungskritik). Es trifft nicht zu, dass die grundsätzliche Kritik an der mythischen oder einer anderen Weltanschauung auf dem „durch nichts begründete[n] Recht“ beruht, den Anhänger der jeweiligen Weltanschauung „zu durchschauen

oder gar als Gefangenen eines Wahns zu betrachten“ (257). Ob eine grundsätzliche Weltanschauungskritik im Einzelfall als *berechtigt* gelten kann, ist gesondert zu klären. Hübners verfehltes Argument kann dazu benutzt werden, jede *Kritik von außen* an einer bestimmten Weltanschauung von vornherein als eine *das Wesen dieser Weltanschauung verkennende Denkweise* einzuordnen und somit abzulehnen.

- Dass sich religiöse und areligiöse Weltanschauungen in einer *grundsätzlichen Gegnerschaft* befinden, wird von Hübner nicht hinlänglich berücksichtigt. Im Rahmen dieser Gegnerschaft ist es nur konsequent, wenn die eine Seite (welche Variante auch immer vertreten werden mag) erstens versucht, der anderen Seite Fehler vorzuhalten und wenn sie zweitens bestrebt ist, das Zustandekommen der defizitären Weltansicht zu erklären – sei es nun durch einen Projektionsmechanismus, durch Blindheit für das Göttliche oder einen anderen Faktor. Wenn Hübner von der „Anmaßung des modernen Menschen [spricht], den mythischen Menschen gleichsam durchschauen und ihn als Gefangenen seiner dem Unbewußten entsteigenden Phantasiegebilde und Imaginationen hinstellen zu können“, so zeigt dies nur, dass er weltanschaulich *auf der religiösen Seite steht* und mit einem *realen Numinosen* rechnet, das dem modernen Menschen „fremd geworden ist“ (Hübner 1990: 18).
- Hübner betont, um seine These von der „Gleichberechtigung von Mythos und Philosophie“ zu klären, „daß Wissenschaft und Mythos verschiedene *Gegenstandsbereiche* haben“ (19) und nicht direkt miteinander konkurrieren. Übersehen wird dabei, dass religiöse und areligiöse Weltanschauungen sich zu einem erheblichen Teil auf dieselben Phänomene bzw. Wirklichkeitsaspekte beziehen und sehr wohl miteinander konkurrieren; vgl. die in Kapitel 1.6 aufgebauten Oppositionen.

Der folgende Punkt knüpft an [1] und [2] an.

[14] Das Prinzip der Rollentrennung schließt ein, dass auch strikt zwischen der kognitiven Analyse einer kollektiven Weltanschauung und dem Plädoyer für das *eigene* Überzeugungssystem unterschieden werden muss. Es ist legitim, dass Hübner direkt oder indirekt seine eigene Position artikuliert; ich tue das auch. Ausführungen dieser Art sollten jedoch unmissverständlich dem weltanschaulichen Diskurs zugeordnet und klar von der wissenschaftlichen Weltanschauungsanalyse unterschieden werden.

- Die Gültigkeit der Analyse einer kollektiven Weltanschauung ist unabhängig davon, ob das Individuum, das sie erarbeitet hat, in einem anderen Arbeitsfeld z.B. eine Wiederkehr des Mythos befürwortet.
- Dass Hübner auf der *religiösen* Seite des weltanschaulichen Spektrums steht, zeigen insbesondere seine Ausführungen zum Thema „*Mythos und Christentum*“ (Hübner 1989: 20). Er wendet sich gegen die mit dem Namen Bultmann verbundene Forderung „eine[r] Entmythologisierung des Glaubens“ und behauptet, dass „fast alle der wichtigsten Heilsereignisse“ des Christentums mythisch sind: „Die Erbsünde, die Fleischwerdung Gottes in dem Menschen Jesus Christus, die stellvertretende Sühne durch Christi Kreuzigung sowie die Sakramente“ (20). „Es gibt aber noch ein entscheidendes Heilsereignis, das nicht mythischer Natur ist [...]. Es ist das Wunder der Auferstehung.“ (21) Nach Hübner besteht „kein Anlaß, das Mythische und das Wunder im Glauben zurück-zuweisen. Es ist also kein *sacrificium intellectus* zu glauben“ (21).
- Hübners spezielle religiös-theologische Position deutet sich in dem folgenden Satz an: „Aber es widerspräche doch nicht dem transzendenten Monotheismus, wenn die von Gott geschaffene Welt eine durchgängig lebendige, weil von numinosen Lebensmächten erfüllte wäre.“ (Hübner 1988: 38)
- Religiöse und areligiöse Reaktionen z.B. auf eine konstatierte „Öde des Lebens, die zunehmend als unerträglich empfunden wird“ (Hübner 1990: 81), fallen unterschiedlich aus. Hübners Diagnose, „dass es letztlich die entzauberte, entmythisierte Öde ist, woran der moderne Mensch leidet“ (81), hängt mit seinem religiös grundierten Plädoyer für eine Wiederkehr des Mythos in neuer Form zusammen.

2.4 Kognitive Weltanschauungsgeschichte

[15] Die *kognitive Weltanschauungsgeschichte* hat die Aufgabe, Veränderungen und Entwicklungen der einzelnen kollektiven Überzeugungssysteme festzustellen und zu erklären. Wichtige Leitfragen sind: Welche Modifikationen treten im Gefüge der Annahmen auf? Welche Konsequenzen haben sie? Auf welche Faktoren sind diese Veränderungen zurückzuführen? Häufig lassen sich drei Phasen unterscheiden: eine kollektive Weltanschauung in ungebrochener Form, Problematisierung

gen/Auflösungserscheinungen und der Übergang zu einem andersartigen kollektiven Überzeugungssystem.

- Eine bestimmte Weltanschauung kann nur durch eine andere Weltanschauung verdrängt werden, nicht durch ein Teilsystem wie die Wissenschaft. Die „Frage, warum der Mythos von der Wissenschaft verdrängt wurde“ (Hübner 1985: 366), ist also falsch gestellt.
- In einem solchen Verdrängungsprozess spielt die Einfindung und Durchsetzung neuer Ziele und Regeln eine wichtige Rolle. So kann z.B. die Annäherung an das – mit dem Begriff des *Logos* verbundene – Ziel, „alles Gegebene auf letzte, Einheit stiftende *Prinzipien* zurückzuführen“ (Hübner 1988: 31), zur Zurückdrängung der mythisch-polytheistischen Weltanschauung führen.
- Die Verdrängung einer bestimmten kollektiven Weltanschauung erfolgt nicht *zwingend*, sondern stellt eine geschichtliche Option dar, welche dadurch, dass bestimmte Ziele und Regeln gestiftet und akzeptiert worden sind, verwirklicht worden ist.
- Der Zuwachs empirischen Wissens in bestimmten Bereichen kann zu Umstrukturierungen auf der weltanschaulichen Ebene führen, z.B. derart, dass die Erklärungsstrategie des *direkten* Zurückführens natürlicher, seelischer und sozialer Phänomene auf das Wirken der Gottheiten nun aufgeweicht wird, indem man einige Phänomene in einem ersten Schritt auf natürliche Ursachen zurückführt.
- Liegt eine natürliche Erklärung eines bestimmten Phänomens vor, so kann dies zu der Frage führen, ob man eine *übernatürliche Erklärung desselben Phänomens* noch benötigt. Wird z.B. „der Rhythmus der Jahreszeiten“ als „die Folge astro-physikalischer Vorgänge“ begriffen, so wird es zumindest tendenziell überflüssig, ihn als „die Folge eines Urereignisses, das sich beständig wiederholt“ (28), zu denken. Zweifel dieser Art begünstigen ebenfalls die Zurückdrängung der mythischen Weltanschauung.
- Die kognitive Weltanschauungsgeschichte vertritt, da sie auf weltanschauungsanalytischer Grundlage vorgeht, *nicht* die These, „daß mythische Vorstellungen endgültig überwunden und Teil einer früheren Entwicklungsstufe seien, die durch Unwissenheit, Aberglaube und Irrationalität beherrscht wurde“ (Hübner 1989: 19).

[16] Die kognitive Weltanschauungsgeschichte geht wie die Weltanschauungsanalyse wertneutral vor. Sie zeigt Entwicklungen auf und erklärt sie, bewertet sie aber nicht als *Fortschritt* oder *Rückschritt*. Bewertungen dieser Art gehören in den weltanschaulichen Diskurs, da sie von den weltanschaulichen Prämissen des Urteilenden abhängen. Wer z.B. eine mythisch-polytheistische Weltansicht *vertritt*, wird die historische Zurückdrängung des Mythos als *Rückschritt* bewerten.

- „[D]ie Wissenschaft beschränkt sich auf natürliche Kausalerklärungen; göttliches Wirken kommt in ihrer Wirklichkeitsauffassung nicht vor.“ (Hübner 1988: 28) Wird nun ein reales Numinoses angenommen, das in der Natur wirkt, so erscheint die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft nicht als *Fortschritt* – zumindest nicht in jeder Hinsicht.
- Mit dem Begriff *Logos* „werden umfassend die griechische Philosophie und die mit ihr verknüpften Wissenschaften verbunden; eine geistige Bewegung, die etwa im sechsten Jahrhundert vor Christus entstand. Man nennt sie deswegen *Logos*, weil ihr die allgemeine Forderung zugrunde liegt, für alles einen *Logos*, zu deutsch: einen Beweis, eine Begründung oder vernünftige Erklärung zu geben.“ (Hübner 1990: 75) Bereits bei den Vorsokratikern finden sich „Bemühungen um systematische, aus letzten Elementen und Prinzipien abgeleitete Erklärungen“ (75)
- Weltanschauungshistorisch relevant ist der folgende Hinweis: „[I]ndem der *Logos* sein Prinzip auf den Gegenstandsbereich des Mythos anwendet, geht nicht nur die lebendige Mannigfaltigkeit des Mythos verloren und weicht einer systematisierenden Einheit und abstrakten Begrifflichkeit, sondern der Mythos wird auch einer der Welt entrückten Transzendenz unterworfen, die seinem ganz auf das sinnliche gerichteten Wesen absolut fremd ist.“ (80) Gemäß dem Prinzip des *Logos* werden „für das höchste Transzendente Beweise“ gesucht, und es werden „die durchgehenden Begründungszusammenhänge“ aufgewiesen, „wie alles schließlich in diesem Transzendenten seine gemeinsamen Wurzeln hat – heiße es nun Idee des Guten, Gott oder wie immer. In diesem Sinn ist der *Logos* Metaphysik im klassischen Sinne des Wortes.“ (80) Anders formuliert: „*Logos*“ steht für eine *neue und differenzierungsfähige Form der Weltanschauung*, die sich von der mythischen unterscheidet – und damit auch für eine neue weltanschauliche Ontologie. „Die Geschichte des Geistes [...] weist gewaltige Sprünge und Wendepunkte auf, in welchen die allgemeine Richtung immer wieder vollständig geändert wird.“ (80) Die *Bewertung* „des Übergangs vom Mythos zum *Logos*“ (80) gehört demgegenüber in den weltanschaulichen Diskurs – und

hier stellt die Bewertung der Entwicklung „von ihrem Ende her, nämlich vom wissenschaftlichen Zeitalter“ (80), nur eine von mehreren möglichen Positionen dar.

- Eine weit verbreitete wertende Auffassung fasst Hübner so zusammen: „*Erstens*: Die Wissenschaft ist die der Vernunft einzig angemessene Form der Wirklichkeitsbetrachtung. *Zweitens*: Der Logos hat diese Form bereits entdeckt, wenn er es auch nicht wie die Wissenschaft vermochte, sie mit angemessenen Inhalten zu füllen. *Drittens*: Der Übergang vom Mythos zum Logos ist ein Aufstieg, weil der Logos im Gegensatz zum Mythos als eine Art Vorstufe der Wissenschaft verstanden werden kann.“ (75) Die Wissenschaft fungiert hier „als Maßstab der Beurteilung jeder ihr vorangegangenen Art und Weise, die Wirklichkeit zu betrachten“ (75).

[17] Die kognitive Weltanschauungsgeschichte fragt auch, ob in einen neuen weltanschaulichen Rahmen Elemente seines Vorgängers einfließen, sei es auch in transformierter Form.

- Wenn Platon Ideen annimmt, „die in einem überirdischen Raum wirklich existieren und von denen die sichtbaren Dinge nur Abbilder sind“ (75), so handelt es sich um eine transformierte Arché. „[D]ie Ursprungsereignisse des Mythos“ sind „nicht in die Kontinuität des uns alltäglich bekannten Zeitstromes einzuordnen. Sie sind ihm gegenüber vielmehr etwas Transzendentes, in einem utopischen Raum in ewiger Identität Verharrendes“ (77). Die Archái prägen – ähnlich wie die Ideen Platons – „die uns sinnlich wahrnehmbaren und zeitlichen Ereignisfolgen dadurch, daß sie sich dort in abbildhafter Form beständig wiederholen“ (77).
- Auch bei den Vorsokratikern konstatiert Hübner eine Nähe zum Mythos: „Zwar sprechen die Vorsokratiker von den Elementen des Wassers, der Luft, des Feuers usw., aber darunter haben sie wohl kaum deren rein physikalische Erscheinung verstanden. [...] Die Rede, alles komme aus dem Wasser, entspricht einer eher mythischen Vorstellung vom Ursache-Wirkung-Verhältnis, nämlich als ein Vorgang des Gebärens.“ (79)
- Für die Weltanschauungsgeschichte wichtig sind auch die folgenden Hinweise: „[D]er Logos verwandte das Material des Mythos, die Wissenschaft das Prinzip des Logos; aber man bediente sich dieses Materials, wie man sich eines Steinbruchs oder einer ausrangierten Ruine bedient.“ (80) Das ist eine Variante der *aneignenden* Interpretation. Eine andere Variante ist die Verwendung von „Teile[n] griechischer Tempel [...], um damit mittelalterliche Kirchen aufzubauen“ (80). „Die Metaphysik des Logos bediente sich zwar des Gegenstandsbereiches des Mythos, aber sie veränderte ihn dabei bis zur Unkenntlichkeit und unterwarf ihn zugleich einer ihm fremden Intention; die Wissenschaft übernahm das Prinzip des Logos, aber sie gab ihm einen ganz anderen Sinn, der den Philosophen der Antike gänzlich fern lag.“ (80)
- Weltanschauungshistorisch wendet sich Hübner zu Recht gegen die bereits von Hegel vertretene und verdeckt weiterwirkende „Auffassung, daß eine Epoche die nächste mit Notwendigkeit aus sich herausgetrieben habe, weil sie ihr bereits latent innewohnte, ja, ihr höheres Ziel [...] gewesen sei“ (80).

Teil II

Weltanschauungskritik

Die Rekonstruktion einer Weltanschauung wird genauso benötigt wie deren *kritische Diskussion* und *Bewertung*. Die *Weltanschauungsanalyse*, die als nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verfahrenende *wissenschaftliche* Disziplin organisiert werden kann, führt zum *besseren Verständnis* eines übergreifenden Überzeugungssystems. In der *Weltanschauungskritik* wird demgegenüber geklärt, *was aus der Sicht des Kritikers für und gegen das jeweilige Überzeugungssystem vorzubringen ist*. Hier vertritt man eine bestimmte Position und kritisiert andere Auffassungen. Da diese Art der Auseinandersetzung unausweichlich durch die weltanschaulichen Prämissen des Kritikers geprägt wird, ist sie dem *weltanschaulichen* Diskurs zuzuordnen. Beide Arbeitsfelder sind voneinander abzugrenzen, und die Rollen des Weltanschauungsanalytikers und -kritikers sind klar voneinander zu unterscheiden.

Dass die Weltanschauungsanalyse durch die Weltanschauungskritik zu ergänzen ist, wird insbesondere dort deutlich, wo man mit *abgelehnten* kollektiven Überzeugungssystemen konfrontiert ist: Dazu gehören für viele z.B. der Nationalsozialismus, der Stalinismus, der Maoismus, der christliche und der islamische Fundamentalismus. In solchen Fällen ist es offenkundig unzureichend, wenn man sich mit der Rekonstruktion eines solchen Überzeugungssystems begnügt – man betrachtet es ja als in dieser oder jener Hinsicht *verfehlt*. Man will das Verfehlete daran herausarbeiten und die Kritik möglichst gut begründen. Darüber hinaus ist es legitim, eine argumentative Auseinandersetzung mit *jeder* Weltanschauung zu führen und dabei auch die eigene nicht auszusparen; eine kritische Prüfung des eigenen Überzeugungssystems führt manchmal zu einer Positionsänderung. Kurzum, Menschen entwickeln nicht nur in vielen Fällen das Bedürfnis, mehr über die von anderen vertretenen Weltanschauungen zu erfahren – sie suchen oft auch die kritische Auseinandersetzung mit diesen, begnügen sich also nicht damit, andere Optionen in der weltanschaulichen Dimension nur zur Kenntnis zu nehmen. Dann geht es z.B. um die Frage, ob der vom mythisch-polytheistischen Denken implizit oder explizit erhobene Wahrheitsanspruch als *berechtigt* gelten kann.

3. Konflikte in der weltanschaulichen Dimension

In Kapitel 3 nehme ich die in der weltanschaulichen Dimension bestehende Konstellation genauer unter die Lupe. Begonnen wird mit der allgemeinen Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung. In Kapitel 3.2 folgen Überlegungen zur grundsätzlichen Gegnerschaft zwischen religiösen und areligiösen Weltbildern.

3.1 Dogmatische und undogmatische Einstellung

Weltanschauungen können – ebenso wie wissenschaftliche Theorien und das Alltagsleben bestimmende Auffassungen – sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Form vertreten werden. Ich rufe einige Passagen aus Kapitel 3.5 des Ideologiebuchs in Erinnerung und beginne mit der folgenden These:

4. Eine *dogmatische Haltung* liegt vor, wenn – in welchem Bereich und welcher Form auch immer – ein Anspruch auf definitive Gewissheit, auf absolute Geltung erhoben wird. Eine *undogmatische Haltung* liegt demgegenüber vor, wenn angenommen wird, dass endgültige Gewissheit bei hypothetischen Konstruktionen aller Art unerreichbar ist. Menschen sind Lebewesen, die ihre weltanschaulichen Überzeugungen, ihre soziopolitischen Konzepte und ihre empiriebezogenen Theorien entweder in dogmatischer oder in undogmatischer Form vertreten.

Weltanschauungen werden *zumeist* in dogmatischer Form behauptet, während sich in den Erfahrungswissenschaften die undogmatische Einstellung weitgehend durchgesetzt hat; diese betrachtet Theorien generell als von Menschen entwickelte hypothetische Konstruktionen, die grundsätzlich keinen Gewissheitsstatus erlangen können. Die dogmatische Haltung nimmt für sich in Anspruch, über die *definitiv wahre Weltanschauung* zu verfügen; für die eigenen Weltbildannahmen und Wertüber-

zeugungen wird ein Absolutheitsanspruch erhoben. Die undogmatische Haltung glaubt demgegenüber nicht an die Möglichkeit, eine bestimmte Ideologie₂ durch eine *Letztbegründung* absichern und konkurrierende Auffassungen als definitiv falsch erweisen zu können.

Das generelle Plädoyer für die undogmatische Einstellung kennzeichnet die *undogmatische Aufklärungsphilosophie*, die ältere aufklärerische Denktraditionen zu erneuern versucht. Die Wortwahl zeigt zwei Abgrenzungen an: Die undogmatische *Aufklärung* steht im Gegensatz zu allen *nicht-* und *anti-aufklärerischen* Ansätzen; die *undogmatische* Aufklärung grenzt sich von allen *dogmatischen* Formen des aufklärerischen Denkens ab. Die in Teil I vorgestellte weltanschauungsanalytische Ideologieforschung arbeitet nur heraus, welche Ideologien₂ es gibt, wie sie aufgebaut sind und ob sie im konkreten Fall in dogmatischer oder undogmatischer Einstellung vertreten werden. Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie kommt hinzu, dass für die undogmatische und gegen die dogmatische Haltung *Partei ergriffen* wird. Gefordert wird, dass Weltbilder und Wertsysteme in undogmatischer Form vertreten werden *sollten*.

Wer in der weltanschaulichen Dimension zur undogmatischen Einstellung übergeht, bildet ein *Engagement ohne Absolutheitsanspruch* heraus, das mit der empirisch-rationalen Grundhaltung verbunden ist. Der undogmatische Vertreter einer Ideologie₂ nimmt an, dass es *mehrere* Weltanschauungen gibt, die ernsthaft zu erwägen und grundsätzlich legitim sind. Man tritt hier für eine bestimmte Ideologie₂ ein, weil man überzeugt ist, dass die jeweiligen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen sowie die daraus gewonnenen Problemlösungsversuche den konkurrierenden aus bestimmten Gründen *vorzuziehen* sind. Die undogmatische Haltung betont die Vorteile der eigenen Grundannahmen sowie die empirisch gestützte Problemlösungskompetenz des eigenen Ansatzes.

Wer nicht daran glaubt, dass sich eine Weltanschauung absolut begründen lässt, betrachtet den Andersdenkenden und -wollenden zudem als jemanden, der im Recht sein *könnte*. Mit der undogmatischen Einstellung ist daher ein spezifisches Toleranzprinzip verbunden: Es ist legitim, unterschiedliche Ideologien₂ zu vertreten; die Andersdenkenden sind zunächst einmal zu tolerieren und zu respektieren – dann aber können sie auch kritisiert werden. Hier gilt: „Uns verbindet, dass wir nicht über endgültige Sicherheiten verfügen; wir alle kochen nur mit Wasser“. Das aus der undogmatischen Haltung erwachsende Toleranzprinzip begünstigt außerdem das *Interesse an anderen Überzeugungssystemen* und das Bestreben, mehr über sie zu herauszufinden. Für die dogmatische Einstellung ist der Andersdenkende hingegen jemand, der von vornherein *im Unrecht* ist. Die Überzeugung, die definitiv wahre bzw. richtige Ideologie₂ gepachtet zu haben, *erschwert* die intensive und faire Beschäftigung mit fremden Überzeugungssystemen.

Mit dem weltanschaulichen Dogmatismus korrespondiert der alltagspraktische Dogmatismus, der auch als *Fixierung auf sich selbst* betrachtet werden kann: „Nur meine Sicht der Dinge zählt“. Der auf Ideologien₂ bezogenen undogmatischen Haltung entspricht die undogmatische Haltung im Alltagsleben: „Es ist mir wichtig, wie du die Dinge siehst – vielleicht siehst du einiges besser als ich“. Die undogmatische Haltung steht auch in einem inneren Zusammenhang mit dem Denken in Alternativen, wie es für den empirisch-rationalen Denkstil charakteristisch ist. Man berücksichtigt bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung des jeweiligen Problems, z.B. des Partnerschafts-, Nachbarschafts- oder Berufsproblems, *mehrere* Sichtweisen, insbesondere die der unmittelbar Beteiligten.

Die *Bevorzugung* der undogmatischen Einstellung ist noch kein *Beweis*, dass die auf eine Weltanschauung bezogene dogmatische Einstellung im Unrecht ist. Es ist daher nachzuweisen, dass in der weltanschaulichen Dimension erhobene Ansprüche auf absolute Wahrheit, auf definitive Gewissheit *generell problematisch* sind. Diese Argumentation wird in Kapitel 4 vorgetragen.

3.2 Grundsätzliche Gegnerschaften bei Weltbildern⁸³

Weltbilder sind Theorien besonderen Zuschnitts, die von wissenschaftlichen Theorien abzugrenzen sind. Die Unterscheidung zwischen religiösen und areligiösen Überzeugungssystemen bildet die Grundlage für eine Typologie der Weltbilder. Ein religiöses Weltbild liegt vor, wenn z.B. die Existenz eines Gottes oder mehrerer Gottheiten angenommen wird; ein areligiöses Weltbild liegt vor, wenn die Existenz derartiger Wesen infrage gestellt wird. Religiöse Weltbilder postulieren die Existenz einer *übernatürlichen* Dimension, während areligiöse Weltbilder nur eine *natürliche* Dimension (im weiteren Sinn) kennen – religiöse Weltbilder beruhen auf *supranaturalistischen*, areligiöse hingegen auf *naturalistischen* Prinzipien; im Anschluss an Hübner kann hier auch von divergierenden *Ontologien* gesprochen werden. Beide Grundtypen sind vielfältig variierbar.

Ich gebe ein Beispiel für eine Sichtweise aus dem religiös-supranaturalistischen Spektrum: „Es existiert eine allmächtige Gottheit; diese hat die Welt erschaffen“. Ein Beispiel für eine Sichtweise aus dem areligiös-naturalistischen Spektrum: „Die Welt ist auf natürlich zu erklärende Weise entstanden; eine intelligente Gottheit, die sie erschaffen haben soll, existiert nicht“. Weltbilder religiöser oder areligiöser Art können einerseits implizit wirksam sein, andererseits aber auch explizit entfaltet und systematisiert werden; vgl. Kapitel 1.1.

Weltbilder sind *Theorien besonderen Typs*. Das Besondere dieser Theorien kann zunächst darin gesehen werden, dass sie die so genannten *letzten Fragen*, die oft auch als *metaphysische* Fragen bezeichnet werden, zu beantworten versuchen, z.B.: „Gibt es einen Gott oder mehrere Götter?“, „Gibt es eine unsterbliche Seele?“, „Gibt es ein Leben nach dem Tod?“, „Ist die Welt eine göttliche Schöpfung?“. Eine weitere Besonderheit der *Weltbildtheorien* besteht darin, dass es bei den ersten drei Fragen und indirekt auch bei der vierten Frage um Gegenstände (im weiteren Sinn des Worts) geht, deren *Existenz* zwischen religiös-supranaturalistischen und areligiös-naturalistischen Denkansätzen umstritten ist. Die einen machen über die Eigenschaften dieser Gegenstände häufig konkrete Aussagen, während die anderen bestreiten, dass es diese überhaupt gibt – das kann dann den Gott, die Götter, das Jenseits, die unsterbliche Seele und andere übernatürliche Entitäten betreffen. Bei Sprach- oder Gesellschaftstheorien z.B. ist es demgegenüber unstrittig, dass es Sprachen oder Gesellschaften *gibt*; der Streit bezieht sich nur darauf, wie die existierenden Sprachen oder Gesellschaften theoretisch zu begreifen bzw. wie die jeweiligen Phänomene zu erklären sind.

Trotz der erwähnten Besonderheiten der Weltbildtheorien besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, dass sie sich von wissenschaftlichen – und speziell von strikt erfahrungswissenschaftlichen – Theorien *völlig* unterscheiden. In beiden Fällen handelt es sich ja um Versuche, *Erkenntnisprobleme* zu lösen. Die Frage, ob eine bestimmte übernatürliche Entität, deren Existenz behauptet wird, tatsächlich existiert, ist ein *kognitives* Problem. Gesetzt den Fall, dass die Existenz einer übernatürlichen Dimension als hinlänglich gesichert gelten kann, so ergibt sich als *kognitives Folgeproblem*, die Beschaffenheit dieser Dimension genauer zu bestimmen. Sowohl erfahrungswissenschaftliche Theorien als auch Weltbildtheorien befassen sich also mit kognitiven Problemen, sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der *Art der Probleme*. Der Unterschied lässt sich in allgemeiner Form wie folgt bestimmen: Erfahrungswissenschaftliche Theorien *abstrahieren* von den Weltbildtheorien; daher sind ihre gutbestätigten Ergebnisse im Prinzip für Anhänger religiöser *und* areligiöser Weltbilder akzeptabel. Weltbildtheorien sind demgegenüber bestrebt, die im erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess ausgeklammerten Grundfragen auf religiöse oder areligiöse Weise zu beantworten.

Dadurch, dass Weltbilder Theorien speziellen Typs sind, die auf religiöse oder areligiöse Weise die *letzten Fragen* zu beantworten versuchen, wobei die von den einen behaupteten Existenzaussagen von den anderen bestritten werden, kommt zwangsläufig eine *grundsätzliche Gegnerschaft* in den Weltbilddiskurs hinein, die in dieser Form im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs nicht oder nur in wenigen Fällen auftritt. Diese führt nicht nur zu einem wechselseitigen *Irrtumsvorwurf*, sondern zumindest in einigen Fällen auch zu einem *Ideologieverdacht*. Aus areligiös-naturalistischer Sicht sind re-

⁸³ In diesem Kapitel stütze ich mich auf ERGÄNZUNG 20: Abschnitt 2 in Tepe 2012b.

ligiös-supranaturalistische Weltbilder grundsätzlich verfehlt, da Aussagen über Gegenstände gemacht werden, die es gar nicht gibt, d.h. die als Produkte menschlicher Einbildungskraft einzuschätzen sind. Die Kritik an den *irrigen* religiösen Weltbildern wird in einigen Fällen durch den Versuch ergänzt, das als fehlerhaft angesehene Weltbild als *bedürfniskonform* – und damit als Ideologie₁ – zu erweisen. So wird z.B. der Glaube an Götter als scheinhafte Erfüllung bestimmter menschlicher Wünsche entlarvt. Entsprechendes gilt aber auch für die Gegenseite: Aus religiös-supranaturalistischer Sicht sind areligiös-naturalistische Weltbilder in der entscheidenden Hinsicht grundsätzlich verfehlt, da sie blind sind für die als real angesehene übernatürliche Dimension, deren Existenz sie leugnen. Die Kritik an den irrigen areligiösen Weltbildern wird in einigen Fällen ebenfalls durch den Versuch ergänzt, die abgelehnte Sichtweise als *bedürfniskonform* zu erweisen. So wird z.B. die Leugnung der übernatürlichen Dimension als im Dienst bestimmter Wünsche stehend dechiffriert.

Auch die Vertreter wissenschaftlicher Theorien betrachten die konkurrierenden Ansätze als verfehlt, häufig aber in dem Sinn, dass sie *teilweise* irrig sind, jedoch auch einige zutreffende Einsichten enthalten. Nur in wenigen Sonderfällen wird die Existenz der Gegenstände, von denen eine Theorie handelt, bestritten. Ferner fällt ein im Kontext wissenschaftlichen Denkens auftretender Ideologie₁-vorwurf meistens weniger radikal aus als in der Dimension des Weltbilds.

4. Kritik der dogmatischen Einstellung in der weltanschaulichen Dimension

In Kapitel 4 lege ich dar, warum die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen ist.

4.1 Differenzierungen beim Begriff des Glaubens

Im Alltagsleben wird das Wort „glauben“ in verschiedenen Bedeutungen verwendet; ich unterscheide zunächst einmal zwei:

1. Ein Dialog unter Eheleuten soll als Ausgangspunkt dienen. A fragt: „Fährt unser Auto nicht mehr, weil der Motor kaputt ist?“; B antwortet: „Ja, das glaube ich“. Etwas Bestimmtes glauben heißt hier etwas Bestimmtes *vermuten*. B *vermutet*, dass der Motor kaputt ist, *weiß* es aber nicht. B erwartet, dass der bereits in mehreren Fällen erfolgreich tätige Automechaniker darüber Auskunft geben wird, ob tatsächlich ein Motorschaden vorliegt. Erfolgt eine solche Auskunft, *so wird die vage Vermutung über einen bestimmten Wirklichkeitszusammenhang durch verlässliches Erfahrungswissen ersetzt*. Glaube₁ = vage Vermutungen über Wirklichkeitszusammenhänge, die im Prinzip durch verlässliches empirisches Wissen ersetzt werden können. Der Glaube₁ ist kein empirisches Wissen, dieses kann aber aus ihm erwachsen. Wer das Wort „glauben“ im Sinne der ersten Bedeutung verwendet, erhebt keinen Wissensanspruch: „Ich weiß es (noch) nicht, ich vermute es nur“.
2. A fragt: „Glaubst du, dass Gott existiert?“; B antwortet: „Ja, das glaube ich.“⁸⁴ Hier können mehrere Bedeutungen von „glauben“ im Spiel sein; ich beginne mit: „Ich glaube, dass Gott existiert“ = „Ich bin *fest davon überzeugt*, dass Gott existiert“ (Glaube₂). Das ist etwas anderes als die *bloße Vermutung*, dass Gott existiert. Der Glaube₁ tritt jedoch auch in der weltanschaulichen Dimension auf; so kann ein Individuum vage vermuten, dass Gott existiert.

Den Begriff des Glaubens₂ benutze ich nun, um mich dem auf Weltbilder bezogenen Dogmatismusproblem zu nähern. „Ich bin *fest davon überzeugt*, dass Gott existiert“ zeigt an, dass sich das den Satz äuffernde Individuum bzw. Subjekt *in einem bestimmten Zustand befindet*, nämlich dem des festen Überzeugtseins von etwas (der sich z.B. von dem des bloßen Vermutens von etwas unterscheidet). *Generell* gilt nun: Daraus, dass ein Subjekt fest von der Existenz von etwas (hier des einen Gottes) überzeugt ist, sich also in einem bestimmten Zustand befindet, kann nicht gefolgert werden, dass das jeweilige Objekt *tatsächlich* existiert. Ein Beispiel aus einem anderen Bereich: Jemand ist fest

⁸⁴ Weitere Beispiele für diese Bedeutungslineie: „Ich glaube, dass mehrere Götter (und eventuell zusätzlich noch Dämonen und andere übernatürliche Wesen) existieren“, „Ich glaube, dass es ein besseres Jenseits gibt, in das einige Menschen nach ihrem physischen Tod gelangen“, „Ich glaube, dass die Seele unsterblich ist“.

davon überzeugt, dass es schwarze Schwäne gibt; daraus folgt nicht, dass tatsächlich schwarze Schwäne existieren – diese Annahme kann auch falsch sein, und der Nachweis ist gesondert zu erbringen. Der Glaube₂ ist – wie der Glaube₁ – kein Wissen. Dort, wo es um Erfahrungswissen geht, verhält es sich ähnlich wie im ersten Fall: Aus der festen Überzeugung, dass etwas Bestimmtes existiert (dessen Existenz von anderen bestritten wird), kann in einigen Fällen gutbestätigtes empirisches Wissen *erwachsen*; man denke beispielsweise an Heinrich Schliemanns Entdeckung Trojas. Dort hingegen, wo es um Annahmen *übernatürlicher* Entitäten (Gott, Götter, Dämonen, Jenseits, unsterbliche Seele usw.) geht, ist die Angelegenheit komplizierter, da die folgenden Optionen für einen Existenznachweis zu erwägen sind:

Option 1: Es ist denkbar, dass es ein nichtempirisches (apriorisches, von der Erfahrung unabhängiges) Wissen von diesen Entitäten gibt.

Option 2: Es ist denkbar, dass sich eine übernatürliche Instanz auserwählten Menschen mitteilt, so dass diese verlässliches Offenbarungswissen über die Existenz dieser übernatürlichen Instanz erlangen.

Option 3: Es ist denkbar, dass sich ein solcher Existenznachweis auf dem Weg empirischen Wissens erbringen lässt.

Ehe ich diese drei Optionen und weitere auf Weltbildannahmen bezogene Probleme diskutiere, halte ich als erste Kritik fest: Es ist fehlerhaft und ohne Beweiskraft, wenn jemand meint, die feste Überzeugung, dass eine bestimmte übernatürliche Entität existiere (Glaube₂), sei *als solche* bereits ein hinlänglicher Beleg dafür, dass sie tatsächlich existiere. Eine solche feste Überzeugung kann auch irrig sein.

Bei vielen religiös Gläubigen liegt ein Glaube₂ vor, d.h. die (mehr oder weniger) feste subjektive Überzeugung, dass die sich auf übernatürliche Entitäten beziehenden Grundannahmen der jeweiligen religiösen Weltanschauung zutreffend bzw. wahr sind. Wird der Glaube₂ nun wie eben geschehen über seine *beschränkte kognitive Reichweite* aufgeklärt, so wird es möglich, zu einer Haltung der Toleranz gegenüber anderen Weltanschauungen überzugehen. Der derart aufgeklärte Gläubige₂ kann nämlich im ersten Schritt sagen: „Ich bin zwar fest davon überzeugt, dass eine bestimmte übernatürliche Entität existiert, aber mir ist klar, dass das kein *Wissen* (apriorischer oder offenbarungsmäßiger oder empirischer Art) darstellt, d.h., ich verfüge nicht über einen *Nachweis*, dass die fragliche Entität tatsächlich existiert“. Der zweite Schritt besagt dann: „Da meine feste subjektive Überzeugung von der Existenz des jeweiligen übernatürlichen Objekts nichts über dessen tatsächliche Existenz besagt, *respektiere und toleriere ich es, dass andere einen anderen Glauben₂ haben*“. Diese undogmatische Haltung lässt sich zunächst einmal auf religiöse Weltbilder beziehen, die sich von dem eigenen unterscheiden; sie kann aber problemlos auch auf areligiöse Weltbilder ausgedehnt werden, da die Offenheit der Frage, ob die jeweilige übernatürliche Entität tatsächlich existiert, eben auch die Möglichkeit einschließt, dass sie *nicht* existiert. Kurzum, würden die Vertreter religiöser Weltbilder sich mit dem über die beschränkte kognitive Reichweite aufgeklärten Glauben₂ begnügen, so würde eine Haltung des Respekts und der Toleranz gegenüber anderen Weltbildern religiöser und areligiöser Art möglich sein.

4.2 Zur Annahme eines mit dem Glauben verbundenen Wissens

Die meisten Vertreter religiöser Weltbilder begnügen sich nicht mit der Auskunft, dass es mehrere Formen des Glaubens₂ gibt, die *kein Wissen* darstellen und daher zumindest über weite Strecken problemlos koexistieren können. Sie meinen, mehr in der Hand zu haben – nämlich ein Wissen darüber, dass die jeweilige übernatürliche Entität *tatsächlich* existiert. Diese Verbindung des Glaubens₂ mit dem *Anspruch auf Wissen* ist charakteristisch für den dritten Glaubensbegriff: Glaube₃ = Überzeugung, dass bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität nicht nur ein Glaube₂ vorliegt, sondern *zusätzlich auch ein Wissen* (welcher Art auch immer). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie bezogen auf Weltbildannahmen eine dogmatische Einstellung überhaupt entstehen kann –

dann nämlich, wenn das im Glauben₃ angeblich enthaltene Wissen als *absolutes bzw. endgültiges Wissen* aufgefasst wird. Wäre das zutreffend, so wäre der eigene Glaube₃ *im Recht*, alle anderen Formen des Glaubens₂ hingegen wären *im Unrecht*, die *definitive Wahrheit* würde der *definitiven Unwahrheit* entgegenstehen. Die zentrale erkenntniskritische Frage lautet: Sind starke Wahrheitsansprüche dieser Art *berechtigt*?

Ich diskutiere nun die in Kapitel 4.1 aufgeführten drei Optionen: Das behauptete Wissen von der Existenz einer übernatürlichen Entität kann erstens als apriorisches Wissen, zweitens als Offenbarungswissen und drittens als empirisches Wissen verstanden werden.

Zu Option 1: Hier meint man, nichtempirische, erfahrungsunabhängige, apriorische Argumente zur Stützung der Annahme, dass eine übernatürliche Entität existiert, vorlegen zu können. In der Geschichte des philosophischen Denkens ist häufiger versucht worden, auf *rein rationale* Weise, durch *reine Vernunft* einen solchen Existenznachweis zu erbringen. Argumentationen dieser Art sind in jedem Einzelfall einer genauen Prüfung zu unterziehen. Nach meinem Erkenntnisstand liegt im Kontext von *Option 1* bislang keine einzige rein rationale Argumentation vor, die bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität als *verlässlicher Existenznachweis* gelten kann. Sollte das auf Unkenntnis meinerseits beruhen, so ist die Beweiskraft der übersehenen Argumentationen zu diskutieren. Außerdem kann nicht ausgeschlossen werden, dass *in Zukunft* verlässliche apriorische Existenznachweise vorgelegt werden können.

Option 1 lässt sich zu einem weltanschaulichen Dogmatismus ausbauen. Das postulierte rein rationale, erfahrungsunabhängig gewonnene Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge natürlicher und übernatürlicher Art wird ja zumeist als *höheres* Wissen gedacht, welches dem empirischen Wissen *überlegen* ist: Während sich das empirische Wissen stets im Fluss befindet, besitzt das erfahrungsunabhängige Wissen nach dieser Auffassung einen *unveränderlichen* Charakter – es ist sozusagen *bombensicher* und damit über jeden Zweifel erhaben. Man ist überzeugt, auf rein rationalem Weg zu endgültigen, absoluten, definitiv gewissen Erkenntnissen vordringen zu können – nicht nur, aber auch hinsichtlich der Existenz übernatürlicher Entitäten. Könnte sich aber eine bestimmte religiöse Weltanschauung auf rein rationale Erkenntnisse stützen, welche die Existenz einer bestimmten übernatürlichen Entität bombensicher beweisen, so läge ein *berechtigter* Glaube₃ vor, d.h. eine Verbindung eines Glaubens₂ mit einem *absoluten, endgültigen* Wissen. Dann aber wäre der eigene Glaube₃ *im Recht*, alle anderen Formen des Glaubens₂ – auch solche, die ebenfalls einen Anspruch auf Glauben₃ erheben – wären hingegen *im Unrecht*.

Das Programm eines erfahrungsunabhängigen höheren Wissens, das zu absolut sicheren Ergebnissen über Wirklichkeitszusammenhänge natürlicher und übernatürlicher Art gelangt, war in der Philosophie lange Zeit vorherrschend; es kann auch als Projekt einer im speziellen Sinn des Wortes *metaphysischen* Erkenntnis bezeichnet werden. Man meinte, mit rein rationalen Mitteln das Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge erweitern zu können; die metaphysischen Urteile lassen sich mit Kant als synthetische Urteile a priori charakterisieren. Mittlerweile dominiert die auch von mir vertretene Auffassung, dass eine rein rationale Vorgehensweise *ohne Empiriebezug* im Reich der *bloßen Denkmöglichkeiten* verbleibt; daher kann sie grundsätzlich nicht zu verlässlichen Erkenntnissen über *Wirklichkeitszusammenhänge* führen. *Option 1* ist demnach nicht erfolgversprechend; das ist jedoch noch kein allen Anforderungen genügender *Unmöglichkeitsbeweis*.

Zu Option 2: Hier meint man nachweisen zu können, dass sich eine übernatürliche Instanz einem von ihr auserwählten Menschen mitgeteilt hat, sodass verlässliches Offenbarungswissen vorliegt, das sich auch auf die Existenz übernatürlicher Entitäten bezieht. Ich nehme das monotheistische Offenbarungsmodell als Beispiel: Der eine Gott teilt einem bestimmten Menschen mit, welche Forderungen moralischer, politischer und anderer Art er an die Menschen stellt; ließe sich darlegen, dass diese Annahme zutrifft, so wäre damit auch die Existenzfrage positiv beantwortet. In diesem Kontext tritt nun das *erkenntnistheoretische Verlässlichkeitsproblem* auf. Wenn ein bestimmter Mensch sagt, ihm sei Gott erschienen und habe ihm seinen Willen offenbart, so hat dies zunächst einmal den Status einer bloßen Behauptung, die auch unzutreffend sein kann. Es ist erstens möglich, dass dieses Individuum

den Gotteskontakt *erfunden* hat, um seine Ziele besser realisieren zu können (diesen Fall hat die Priestertrugtheorie im Blick – vgl. Tepe 2012a: Kapitel 4.5 und Tepe 2012b: Ergänzung 21); zweitens kann es einer *Selbsttäuschung* erlegen sein: Das fragliche Individuum ist dann zwar fest davon überzeugt (Glaube₂), dass ihm Gott erschienen ist, aber das war gar nicht der Fall. Bei der Lüge bzw. Fremdtäuschung der beschriebenen Art wird vorgegeben, über höheres Wissen zu verfügen, ohne selbst daran zu glauben, bei der Selbsttäuschung hingegen ist man fest davon überzeugt, höheres Wissen zu besitzen, ohne tatsächlich darüber zu verfügen. Wie bei den anderen Formen des Glaubens₂, so bedarf es auch hier des zusätzlichen Nachweises, dass die übernatürliche Entität *tatsächlich* existiert und dass sie sich *tatsächlich* einem bestimmten Menschen offenbart hat. Dass es sich um verlässliches Offenbarungswissen handelt, muss also *nachgewiesen* werden.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass erstens Vertreter *verschiedener* religiöser Weltanschauungen, darunter auch solche polytheistischer Art, sich auf die Offenbarung einer übernatürlichen Instanz berufen, und dass sich zweitens die Forderungen, welche dem Gott oder den Göttern zugeschrieben werden, zum Teil deutlich voneinander unterscheiden. Ein Vertreter des Offenbarungsmodells muss daher angeben, wie bezogen auf konkurrierende Auffassungen verlässlich zwischen *echten* und *unechten* Offenbarungen unterschieden werden kann. Ein valides Entscheidungsverfahren dieser Art ist jedoch nicht bekannt. Vielmehr gilt: Eine behauptete Offenbarung wird zumeist als echt angesehen, wenn sie die *eigene* religiöse Weltanschauung stützt, und als unecht, wenn sie gut zu einer *andersartigen* Religion passt; damit ist jedoch nichts *bewiesen*. Dass in einigen Religionen die Behauptung eines bestimmten Menschen, über verlässliches Offenbarungswissen zu verfügen, sogleich für bare Münze gehalten wird, stellt ein Ausweichen vor dem dargelegten erkenntnistheoretischen Problem dar.

Der erforderliche Nachweis ist wenn überhaupt nur schwer zu erbringen. Der Versuch, zu *beweisen*, dass eine übernatürliche Instanz einem *einzelnen Individuum* tatsächlich erschienen ist und ihm seine Forderungen mitgeteilt hat, erscheint somit im Hinblick auf das postulierte absolute Wissen als wenig aussichtsreich. Besser wären die Chancen, wenn sich z.B. der oder ein Gott einer *größeren Menschenmenge* offenbart hätte; dann könnte unter bestimmten Umständen ein Betrug ausgeschlossen werden und eine kollektive Selbsttäuschung als unwahrscheinlich gelten. Von einer Kollektivoffenbarung, welche die Bedingungen verlässlichen Wissensgewinns erfüllt, ist jedoch nichts bekannt.

Ich vergleiche nun die *übernatürliche* mit einer *natürlichen* Offenbarung. Man stelle sich ein Königreich vor, in dem der König sich zwar seinem Hofstaat, aber nie dem Volk persönlich zeigt. Er wählt ein Mitglied des Hofstaates aus und teilt ihm seine Forderungen an das Volk mit; ferner gibt er ihm den Auftrag, das Volk über seinen Willen zu informieren und für dessen Einhaltung zu sorgen. Hier kann von einer *natürlichen* Offenbarung des königlichen Willens gesprochen werden. Treten im Volk Zweifel daran auf, dass die mitgeteilten Forderungen tatsächlich vom *König* stammen, so lassen sich diese im Prinzip beseitigen. Die einfachen Leute können z.B. ein anderes Mitglied des Hofstaates, das sie als integer schätzen, bitten, sich vom König bestätigen zu lassen, dass es sich wirklich um *seine* Forderungen handelt. Bei einer natürlichen Willensoffenbarung kann somit im Prinzip klar zwischen echt und unecht unterschieden werden, wenngleich der Nachweis, dass eine unechte Mitteilung z.B. des königlichen Willens vorliegt, im Einzelfall schwer zu führen sein mag. Der König kann ferner, wenn im Volk größere Unruhen auftreten, mit seiner Regel, sich nur dem Hofstaat, aber nicht dem Volk zu zeigen, brechen und so durch mündliche Äußerungen Zweifel daran, dass bestimmte Forderungen seinem Willen entsprechen, beseitigen. Sollten im Volk sogar Zweifel an der von den Vermittlern seines Willens implizit immer auch behaupteten *Existenz* des Königs auftreten, so könnten diese ebenfalls durch ein persönliches Auftreten vor dem Volk ausgeräumt werden. Diese Handlungsoptionen können nun auch bei dem oder einem Gott in Erwägung gezogen werden. Dass sie von der jeweiligen übernatürlichen Instanz nicht genutzt worden sind, um Zweifel an ihrer Existenz und speziell daran, dass die mitgeteilten Forderungen dem göttlichen Willen entsprechen, zu beseitigen, spricht eher gegen als für die zugehörigen Behauptungen. Kurzum, *Option 2* führt, so-

fern diese sich wie üblich auf behauptete *individuelle* Offenbarungen bezieht, nicht zu einer Argumentation, die als *verlässlicher Existenznachweis* einzuschätzen ist.

Zu Option 3: Hier meint man, empirische Argumente zur Stützung der Annahme, dass eine übernatürliche Entität existiert, vorbringen zu können. Einige Vertreter dieser Richtung berufen sich auf aktuelle Ergebnisse wissenschaftlicher, speziell naturwissenschaftlicher Forschung. Argumentationen dieser Art sind in jedem Einzelfall einer genauen Prüfung zu unterziehen. Nach meinem Erkenntnisstand liegt bislang keine einzige wissenschaftsbezogen-empirische Argumentation vor, die bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität als *verlässlicher Existenznachweis* einzuschätzen ist. Das mag auf Unkenntnis meinerseits beruhen; dann ist die Beweiskraft der übersehenen Argumentationen noch zu diskutieren. Außerdem kann nicht ausgeschlossen werden, dass *in Zukunft* verlässliche Existenznachweise dieser Art vorgelegt werden können.

In den Versuch, die Existenz einer übernatürlichen Entität auf empirische Weise und speziell unter Rückgriff auf Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung zu erweisen, ist freilich eine Komponente eingebaut, welche das Entstehen eines *reinen* weltanschaulichen Dogmatismus, wie er in der Weltanschauungsgeschichte bezogen auf die *Optionen 1* und *2* häufiger auftritt, erschwert oder sogar verhindert. Da sich die empirische Erkenntnis im Allgemeinen und die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis im Besonderen stets im Fluss befinden, ist es immer möglich, dass die folgende Situation eintritt:

- Eine Theorie, auf die sich ein Existenznachweis nach *Option 3* stützt, büßt im Vergleich mit einer später entstandenen konkurrierenden Theorie an Überzeugungskraft innerhalb der *scientific community* ein und spielt wissenschaftlich keine nennenswerte Rolle mehr.
- Die jetzt dominierende Theorie lässt sich im Unterschied zu der früheren nicht mehr für einen Existenznachweis verwenden.
- In einem solchen Fall verliert auch der wissenschaftsbezogen-empirische Nachweis der Existenz einer übernatürlichen Entität die Überzeugungskraft, welche er zu einer früheren Zeit einmal besessen haben mag. Der bislang plausibel erscheinende Weg, mithilfe empirischer Argumente zur Stützung der Existenzannahme gelangen zu können, ist dann wieder verschlossen.

Aufgrund dieses Zusammenhangs gehe ich auf *Option 3* jetzt nicht weiter ein.

Die Prüfung der drei Optionen, mit deren Hilfe die Existenz einer übernatürlichen Entität nachgewiesen werden könnte, führt insgesamt zu einem negativen Ergebnis. Das aber besagt, dass die den Glauben₃ kennzeichnende Überzeugung, bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität liege nicht nur ein Glaube₂ – der auch als subjektives Für-wahr-Halten bestimmt werden kann – vor, sondern *zusätzlich auch ein Wissen* (welcher Art auch immer), als *unbegründet* gelten muss. Es gibt zumindest bislang keinen *gerechtfertigten* Glauben₃, keinen *hinlänglich begründeten* Anspruch, über die definitiv wahre religiöse Weltanschauung zu verfügen. Vertretern eines solchen absoluten Wahrheitsanspruchs ist somit vorzuhalten, dass sie die folgende erkenntnistheoretische Situation verkennen: Ihnen ist nicht klar, dass ihr Anspruch einer argumentativen Einlösung bedarf, die sich zunächst einmal auf die Existenz der behaupteten übernatürlichen Entität und dann auch auf den übernatürlichen Ursprung der von dieser angeblich erhobenen Forderungen bezieht. Wird ein solcher Nachweis nicht erbracht, so ist der Anspruch, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen, in kognitiver Hinsicht ebenso wertlos wie ein Faustschlag auf den Tisch, der zur Untermauerung einer These dienen soll.

4.3 Den Glauben₃ auf einen Glauben₂ zurückschrauben

Angesichts des dargelegten Befundes gibt es zwei Optionen:

Option 1: Man hält an der Annahme fest, dass es prinzipiell möglich ist, Wissen von der Existenz einer übernatürlichen Entität (und zusätzlich von ihrem Willen) zu erlangen. Haben die bisherigen Versuche nicht zur Einlösung des Anspruchs auf verlässliches – oder sogar bombensicheres – Wissen geführt, so muss man es eben weiter versuchen, bis es endlich gelingt.

Option 2: Man beansprucht nicht mehr, über einen Glauben₃, der absolutes Wissen einschließt, zu verfügen und begnügt sich damit, einen Glauben₂ zu vertreten, der sich als Artikulation einer mehr oder weniger festen subjektiven Überzeugung und ausdrücklich *nicht* als rein rationales oder offenbarungsmäßiges Wissen begreift.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie folgt der Spur von *Option 2*. Demnach ist es verfehlt, wenn immer neue Varianten des Glaubens₃ hervorgebracht werden. Der generelle Fehler, auf dem derartige Konzepte beruhen, ist nach dieser Sichtweise die *Dogmatisierung der Überzeugungen, auf denen der jeweilige Glaube₂ beruht*: Diesen Überzeugungen wird *willkürlich, durch eine bloße Setzung* der Status höheren Wissens verliehen. Die so verstandene Dogmatisierung stellt ferner ein *beliebig anwendbares* Denkmuster dar, das kognitiv wertlos ist: *Jeder* Glaube₂ kann auf diese Weise seine Grundannahmen mit vermeintlich höheren Weihen versehen. Menschen als an Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen können nur schwer der Neigung widerstehen, ihre Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen als selbstverständlich, evident, gewiss anzusehen; sie neigen dazu, ihre Weltanschauung für die definitive Wahrheit zu halten. Dazu gehört auch die Neigung, die Annahme, dass eine bestimmte für die eigene Weltanschauung relevante übernatürliche Entität existiert, als wahr zu akzeptieren, weil z.B. eine Autoritätsperson gesagt hat, dass es sich so verhält. Die Dogmatisierungstendenz ist in die *condition humaine* als Option eingebaut; das schließt aber nicht aus, dass man ihr entgegenarbeiten kann. Bis zum Nachweis des Gegenteils ist davon auszugehen, dass Menschen Lebewesen sind, die *nicht* über höheres Wissen rein rationaler oder offenbarungsmäßiger Art verfügen.

In Kapitel 3.1 ist zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung unterschieden worden; darüber hinaus habe ich erkennen gegeben, dass ich die letztere bevorzuge. Die in Kapitel 4 vorgetragene Argumentation zeigt nun, dass der für die dogmatische Haltung charakteristische Anspruch, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen, nicht argumentativ eingelöst wird. Die undogmatische Einstellung ist daher der dogmatischen *überlegen*. Die die undogmatische Haltung kennzeichnende Überzeugung, dass es nicht möglich ist, eine bestimmte Weltanschauung durch eine *Letztbegründung* – sei diese nun apriorischer oder offenbarungsmäßiger Art – abzusichern und konkurrierende Auffassungen als definitiv falsch zu erweisen, ist *gut begründet*. Der von religiös Gläubigen₃ explizit oder implizit erhobene Anspruch, über höheres Wissen zu verfügen, lässt sich zumindest in den vorliegenden Varianten nicht verteidigen. *Daher sollte der Glaube₃ auf einen Glauben₂ zurückgeschraubt werden*. Vollzieht eine religiöse Weltanschauung diesen Übergang, so muss sie über kurz oder lang alle Denkschritte zu den Akten legen, welche den Besitz eines höheren Wissens voraussetzen. Die Preisgabe des Anspruchs, über einen begründeten Glauben₃ zu verfügen, führt so dazu, dass auf der weltanschaulichen Ebene nicht mehr angestrebt wird, der definitiven Wahrheit zum Sieg über die Unwahrheit zu verhelfen. Die undogmatische Einstellung nimmt an, dass es *mehrere* Weltanschauungen gibt, die ernsthaft zu erwägen und grundsätzlich legitim sind. Man tritt für eine bestimmte Position nicht mehr ein, weil man sie für definitiv wahr hält, sondern weil man überzeugt ist, dass die jeweiligen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen sowie die daraus gewonnenen Problemlösungsversuche den konkurrierenden aus bestimmten Gründen *vorzuziehen* sind. Während die dogmatische Einstellung nur eine absolute Begründung als echte Begründung ansieht und daher in die Verzweiflung gerät, wenn man deren Nichterreichbarkeit einsieht, *benötigt* die undogmatische Einstellung keine absolute Begründung mehr, sondern konzentriert sich unter anderem darauf, das empirische Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge zu verbessern.

Welche Konsequenzen hat nun der Übergang vom Glauben₃ zum Glauben₂ für die in Kapitel 3.2 herausgearbeitete grundsätzliche Gegnerschaft auf Weltbildebene? Ich unterscheide zwei Varianten: *Variante 1:* Beide Seiten begnügen sich jetzt mit der *Artikulation relativ fester Überzeugungen*, die sich auf die Existenz einer bestimmten übernatürlichen Entität beziehen. A sagt: „Ich bin überzeugt, dass diese Entität existiert“, B hingegen: „Ich bin überzeugt, dass sie nicht existiert“. Auf Wissensansprüche wird gänzlich verzichtet. A und B vertreten weiterhin einander ausschließende Auffassungen, aber da sie sich über deren subjektiven Charakter im Klaren sind, tolerieren sie, dass es auch andere

Sichtweisen gibt. Entsprechendes gilt für das Verhältnis der unterschiedlichen Versionen von A und B untereinander.

Variante 1 führt zu einem *relativistischen* Konzept: „Ich gelange aus Gründen, die *keine Wissensgründe* sind, zu der Annahme, dass eine bestimmte übernatürliche Entität existiert/nicht existiert“. Man bevorzugt etwa die Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension, weil man erwartet, so die Härten des Lebens besser aushalten zu können. Den anderen wird dann zugestanden, dass sie aus Gründen, die ebenfalls *keine Wissensgründe* sind, zu einer anderen Weltbildannahme bzw. zu einer anderen Variante derselben Grundannahme gelangen können. Daraus erwächst ein radikaler Weltanschauungspluralismus, der z.B. die Wahl einer bestimmten Weltbildannahme ins *subjektive Belieben* stellt. Ist bezogen auf Weltbildannahmen auf Wissensansprüche *aller Art* zu verzichten, so gilt: „Du kannst dir diejenigen aussuchen, welche dir persönlich am besten gefallen“.

Gegen diese Position wende ich ein, dass sie die *condition humaine* im Wesentlichen auf zwei Komponenten reduziert: erstens darauf, dass unterschiedliche Weltanschauungen als Formen des Glaubens₂ vertreten werden, und zweitens darauf, dass sich Letztbegründungsansprüche nicht argumentativ einlösen lassen. Dass Menschen Lebewesen sind, die immer auch auf verlässliches *empirisches Wissen* über Wirklichkeitszusammenhänge angewiesen sind, bleibt unberücksichtigt. Dass auf dem empirischen Weg nicht die Existenz oder Nichtexistenz einer übernatürlichen Entität bombensicher nachgewiesen kann, ist eine Sache; dass Menschen immer – wenngleich in unterschiedlichem Ausmaß – über empirisches Wissen verfügen, eine andere. Daher plädiere ich für

Variante 2: Hier wird nur auf die Ansprüche auf höheres Wissen (rein rationaler oder offenbarungsmäßiger Art) verzichtet, während das empirische Wissen weiterhin im Spiel bleibt. Dann aber muss man nicht auf Wissensansprüche gänzlich verzichten. So können Weltbildannahmen, wenn der Weg rein rationaler Wirklichkeitserkenntnis versperrt ist, immer noch daraufhin geprüft werden, ob sie mit dem verfügbaren empirischen Wissen in Einklang zu bringen sind. Darüber hinaus kann auch der areligiös-naturalistische Ideologieverdacht unter undogmatischen Vorzeichen weiterhin verfolgt werden: Dann wird auf der Basis empirischen Wissens versucht, das Zustandekommen der Annahme einer übernatürlichen Dimension und deren Ausbau natürlich zu erklären.

Was bedeutet das für einen bestimmten religiösen Glauben₂? Man begnügt sich nun mit der Artikulation einer relativ festen subjektiven Überzeugung, die sich auf die Existenz einer bestimmten übernatürlichen Entität und auf weitere Punkte bezieht, erhebt aber nicht mehr einen Anspruch auf *höheres Wissen* (rein rationaler oder offenbarungsmäßiger Art), wie es für den Glauben₃ charakteristisch ist. Einerseits ist *denkbar*, dass diese Annahmen zutreffend sind – das ist nicht durch ein höheres Wissen *anderer Art* definitiv auszuschließen. Andererseits lässt sich aber wie oben dargelegt nicht *nachweisen*, dass sich z.B. eine übernatürliche Instanz einem bestimmten Menschen *tatsächlich* offenbart hat. Daher ist es angemessen zu sagen „Ich bin zwar subjektiv überzeugt davon, weiß es aber nicht – ich kann nicht ausschließen, dass es unzutreffend ist“. Das, was ein bestimmter Mensch sagt, der sich auf eine göttliche Offenbarung beruft, ist nach der Preisgabe des Anspruchs, über einen begründeten Glauben₃ zu verfügen, zunächst einmal als *von diesem Menschen ersonnene Weltanschauung, zu der bestimmte Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen gehören*, zu behandeln. Für den Glaubigen₂ ist sie natürlich mehr, aber eben nicht auf wissensförmige Weise.

In diesem Kontext ist auch auf das *Sendungsbewusstsein* einzugehen. Ein politischer Akteur etwa betrachtet sich als von einer höheren Instanz *beauftragt*; diese Instanz kann übernatürlicher oder natürlicher Art sein. Der Akteur ist seinem Selbstverständnis nach nicht einfach nur bestimmten Überzeugungen, Werten und Zielen verpflichtet, die er anderen aus bestimmten Gründen vorzieht, er meint, die *definitiv wahren bzw. richtigen* Überzeugungen, Werte und Ziele zu vertreten und schreibt sich selbst eine von der jeweiligen höheren Instanz ausgehende *Sendung* oder *Mission* zu. Da die Annahme einer solchen Mission auch unzutreffend sein kann, ist deren Verkündigung zunächst einmal als *Artikulation einer zur Weltanschauung des jeweiligen Menschen gehörenden Aufgabe* zu behandeln. Zu unterscheiden ist zwischen den Werten und Normen, die jemand vertritt, und deren absoluter Rechtfertigung im Rahmen eines Glaubens₃: „Was wir wollen, steht im Einklang mit der höheren Instanz; es ist daher

selbst ein höheres, ausgezeichnetes Wollen“. Noch deutlicher wird die Konsequenz, wenn man formuliert: „Nur das, was wir wollen, steht im Einklang mit der höheren Instanz – wir sind im Recht, die Gegner sind im Unrecht“. Der Glaube₃ produziert *Verstärker* des jeweiligen Wertsystems, die einerseits kognitiv fragwürdig, andererseits aber lebenspraktisch häufig wirkungsvoll sind.

Für den über seine begrenzte Reichweite aufgeklärten Glauben₂ ist Wissen über *beliebig anwendbare Argumentationsmuster, die eben deshalb kognitiv wertlos sind*, relevant. Wird der Anspruch, über einen letztbegründeten Glauben₃ zu verfügen, aufgegeben, so wird es wichtig zu erkennen, mithilfe welcher Denk- und Argumentationsmuster der *Anschein* erweckt werden kann, man verfüge über höheres Wissen.

5. Übergang vom dogmatischen zum undogmatischen Vertreten einer Weltanschauung

In diesem Kapitel wird detaillierter ausgeführt, wie die Position aussieht, zu der man gelangt, wenn man alle Formen des Glaubens₃ auf einen Glauben₂ zurückschraubt.

5.1 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Weltbildern⁸⁵

Die undogmatische Einstellung folgt in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension bezogen auf die bereichsspezifischen Sichtweisen den Prinzipien des *Pluralismus*, der *Toleranz* und der *Konkurrenz*. Was bedeutet das speziell für Weltbilder?

1. Nach Überzeugung des undogmatischen Weltbildtheoretikers sind Weltbilder wie wissenschaftliche Theorien konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver, endgültiger Wahrheit bzw. Gewissheit erlangen können. Ich greife als Beispiel die Gottesfrage heraus. Die Annahmen, dass es den einen Gott gibt, dass es mehrere Gottheiten gibt und dass es gar keine Gottheiten gibt, verweisen auf drei miteinander konkurrierende Weltbilder. Aus den in Kapitel 4 dargelegten Gründen lassen sie sich nicht *definitiv* verifizieren oder falsifizieren, sodass endgültige Gewissheit erreichbar wäre. Die Optionen 1, 2 und 3 sind *denkbar*, und es ist grundsätzlich berechtigt, sie zu vertreten. Es ist *möglich*, dass es eine höhere Dimension gibt, in der mindestens ein höheres Wesen mit übernatürlichen Fähigkeiten existiert, das in menschliche Belange einzugreifen vermag; es ist aber auch möglich, dass es sich anders verhält.
2. Der undogmatische Weltbildtheoretiker ersetzt daher das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, zum *definitiv wahren* Weltbild vorzudringen, durch das Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden kognitiven Probleme zu gelangen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.
3. Demnach ist es *wünschenswert*, dass mehrere Weltbilder existieren. Der undogmatische Weltbildtheoretiker plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Weltbildpluralismus*; er lehnt die theoretische Monokultur, den *Weltbildmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden Erkenntnisprobleme kommen immer mehrere theoretische Ansätze in Frage.
4. Daraus ergibt sich die Aufgabe, den Weltbilddiskurs daraufhin zu untersuchen, ob eine bestimmte Weltbildtheorie in ihm ein *Monopol* hat und ob in ihm dem dogmatischen Theorienmonismus und seinen Erkenntniszielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende Weltbilder zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.
5. Der undogmatische Weltbildtheoretiker hält in einer konkreten Erkenntnis constellation einen bestimmten Ansatz für den *geeignetsten*. Der *grundlegende* Weltbildpluralismus schließt also das sich

⁸⁵ Auch in diesem Kapitel stütze ich mich auf ERGÄNZUNG 20: Abschnitt 2 in Tepe 2012b.

aus einem bestimmten Glauben₂ ergebende engagierte Eintreten für ein bestimmtes Weltbild keineswegs aus. Wenn der undogmatische Denker es für wichtig hält, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbildangebote gibt, so bedeutet das somit nicht, dass er alle Ansätze als *gleichermaßen geeignet* ansieht.

6. Der grundlegende Weltbildpluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen der im Bereich des Weltbilds Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Denker beansprucht nicht, im Besitz des definitiv wahren Weltbilds zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass sein eigenes Weltbild verfehlt und einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbilder gibt, da dies für den Erkenntnisfortschritt in dieser Dimension besser ist als eine theoretische Monokultur. Mit dem Weltbildpluralismus ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatische Denker nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seines Weltbilds zu etablieren, schließt ein, dass der im Bereich des Weltbilds Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als Andersdenkender geschätzt* wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die ein anderes Weltbild haben als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Theorieangebote ist für den Erkenntnisfortschritt förderlich“. Der *grundsätzliche* Respekt gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung des undogmatisch Eingestellten, dass er nicht im Besitz der definitiven Wahrheit ist: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der kognitiven Weltbildprobleme besser geeignet ist als meiner“.
7. Der undogmatische Weltbildtheoretiker ist aber nicht nur Verfechter des Theorienpluralismus (und damit Anhänger des elementaren Toleranzprinzips), er hält auch das Prinzip der *Theorienkonkurrenz* hoch: „Es ist zwar wichtig, dass es in meiner Disziplin auch Leute gibt, die anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Weltbildangeboten überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der hinsichtlich des Weltbilds Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert und respektiert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Weltbilder, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – Weltbilder werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, das eigene Weltbild als in kognitiver Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden Weltbilder zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grundsätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs- oder Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettstreit der Weltbilder um die bestmögliche Lösung der kognitiven Probleme. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu attackieren ist.
8. Aus der Zentralstellung des Prinzips der Theorienkonkurrenz ergibt sich noch eine weitere Einschränkung des Toleranzprinzips. Gutgeheißen wird, dass es in der Dimension des Weltbilds *überhaupt* mehrere Theorien gibt; jede *konkrete* Theorie muss jedoch in der Situation des Wettstreits daraufhin geprüft werden, ob sie elementaren kognitiven Standards genügt, die an anderer Stelle noch zu formulieren sind. Das Toleranzprinzip bezieht sich somit letztlich nur auf diejenigen konkurrierenden Weltbildtheorien, die den elementaren Standards genügen, nicht aber auf *alle* Theorien dieser Art.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie lässt in der Dimension des Weltbilds sowohl religiöse als auch areligiöse Auffassungen zu, plädiert aber – wie in der wissenschaftlichen Dimension – dafür, von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung überzugehen. Damit ist die Preisgabe des Anspruchs verbunden, über ein absolutes Wissen einschließenden Glauben₃ zu verfügen. Erst wenn die Vertreter der unterschiedlichen Weltbildtheorien es lernen, den Drang, das eigene Weltbild als definitiv wahr anzusehen, zu zügeln, wird ein friedlicher Wettstreit zwischen den Weltbildern und ihren Vertretern möglich.

Konflikte zwischen Weltbildtheorien werden, wenn man das dogmatische Stadium hinter sich gelassen hat, auf andere Weise als bisher ausgetragen. Die Überzeugung, die definitiv wahre Theorie zu vertreten, führt häufig dazu, dass die Auffassungen des Kontrahenten nicht nur als Irrtum betrachtet werden, sondern dass dieser als *moralisch fragwürdiger Mensch* angesehen wird, den es auf den rechten Weg zurückzubringen gilt. Er erscheint z.B. als *verstockt* und *böswillig*: Wird angenommen, dass die definitiv wahre Weltbildtheorie auch *evident* sei, so gilt der Vertreter anderer Auffassungen als jemand, der sich weigert, die offenkundige Wahrheit anzuerkennen. Die Überzeugung, das definitiv wahre Weltbild zu vertreten, führt häufig zu der Zielsetzung, den *endgültigen Sieg der Wahrheit über den Irrtum* zu erringen und so die *Alleinherrschaft* dieser Weltbildtheorie herbeizuführen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die *Ausschaltung* der konkurrierenden Weltbilder und ihrer Vertreter, die bis zu deren Tötung gehen kann, erforderlich. Kognitiv fragwürdige *Dämonisierungen* des weltbildtheoretischen Gegners erleichtern diese Ausschaltung. Die in Weltbildfragen Andersdenkenden werden z.B. als Teufelsbündner gedacht, die für alle Übel in der Welt, zumindest für alle größeren Übel, verantwortlich seien; vgl. Tepe/Semlow 2011. Dem Andersdenkenden wird bei konsequenter Umsetzung des weltbildtheoretischen Absolutheitsanspruchs die grundsätzliche Existenzberechtigung abgesprochen: Läge die definitiv wahre Weltbildtheorie vor, so müsste es darum gehen, ihre universelle Anerkennung herbeizuführen. Die in der Unwahrheit lebenden Andersdenkenden sind dann auf den rechten Weg zurückzubringen; sperren sie sich dagegen, so müssen sie hart bestraft werden. Die Überzeugung, im definitiven Wahrheitsbesitz zu sein, ist also mit der *Intoleranz gegenüber den Auffassungen der in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden* verbunden; der Grad und die Form der Intoleranz können dabei variieren.

Mit dem Übergang zur undogmatischen Einstellung wird eine Art Paradigmenwechsel vollzogen: Das elementare Toleranzprinzip zieht die Entdämonisierung der Kontrahenten nach sich, die nun nur noch mit friedlichen Mitteln attackiert werden. Insbesondere können die Konflikte zwischen religiösen und areligiösen Weltbildtheorien jetzt auf andere Weise ausgetragen werden als unter dogmatischen Vorzeichen. Im undogmatischen Kontext wird den konkurrierenden Weltbildtheorien und ihren Vertretern ein *grundsätzliches Existenzrecht* zuerkannt, und das führt zu einer *Abschwächung der Kämpfe* in dieser Dimension. Der religiösen Weltbildannahmen folgende Mensch kann im Rahmen des elementaren Toleranzprinzips, das mit dem aufgeklärten Glauben₂ verbunden ist, friedlich mit dem areligiösen Annahmen folgenden Menschen zusammenleben, ohne dessen Sichtweise zu teilen; der eine respektiert und toleriert den anderen. Die Überzeugung „Ich bin im Besitz des definitiv wahren Weltbilds“ wird hier ersetzt durch „Ich halte zwar mein Weltbild in kognitiver Hinsicht für überlegen, aber ich kann nicht definitiv ausschließen, dass du letztlich richtig liegst“. Das bedeutet auch: „Ich habe nichts dagegen, dass du im Denken und im Leben anderen Grundüberzeugungen folgst“.

Das Toleranzprinzip impliziert nicht nur die Religions-, sondern die allgemeine Weltanschauungsfreiheit. Auf der Ebene der *Theorienkonkurrenz* befindet sich der tolerante Vertreter einer areligiösen Position hingegen in Gegnerschaft zu den Vertretern religiöser Weltbildtheorien, die bei konsequenter Kritikstrategie nicht nur als irrig, sondern auch als illusionär (ideologisch₁) gelten – und umgekehrt. Auch der Ideologie₁verdacht setzt die grundsätzliche Toleranz gegenüber den Andersdenkenden jedoch nicht außer Kraft. Es ist ja nicht definitiv auszuschließen, dass der Gegner Recht haben *könnte*, womit der eigenen Theorie die Basis entzogen wäre. Der Illusions- bzw. Ideologie₁verdacht wird *unter Irrtumsvorbehalt* geäußert, und dieser Vorbehalt erlaubt es eben, den grundsätzlichen Gegner in Weltbildfragen zu respektieren. Hinzu kommt, dass eine solche Gegnerschaft in *Weltbildfragen* nicht ausschließt, dass auf beiden Seiten die *Wertüberzeugungen* (ethischer und anderer Art) in wesentlichen Punkten übereinstimmen.

Dass ein Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung auf breiter Basis nicht von heute auf morgen zu realisieren ist, liegt auf der Hand. Dieses Ziel hat den Status eines Ideals, das als regulative Idee im Sinne Kants einzuordnen ist, d.h. es können zwar *immer mehr* Menschen zur undogmatischen Haltung in Fragen des Weltbilds übergehen, aber es ist unwahrscheinlich, dass

je ein Zustand erreicht wird, in dem tatsächlich *alle* Menschen diese Umstellung vollzogen haben. Orientiert man sich an dieser regulativen Idee, so strebt man an, sich diesem Ziel *immer weiter anzunähern*. Dabei sind auch kleine Fortschritte von Bedeutung. Die Utopie des undogmatischen Gesamtzustands wirkt bei den Individuen als Ansporn, möglichst rasch in die undogmatische Phase einzutreten und deren Prinzipien so konsequent wie möglich anzuwenden. Eine undogmatische Position kann wiederum diverse Restbestände der dogmatischen Phase aufweisen; diese sollte man sich bewusst machen, um sie nach und nach so weit wie möglich abstoßen zu können. Zumindest für einen sehr langen Zeitraum und vielleicht sogar dauerhaft ist damit zu rechnen, dass sowohl religiöse als auch areligiöse Weltbilder von den einen in dogmatischer und von den anderen in undogmatischer Form vertreten werden. Hier muss es das Ziel sein, *immer mehr* Menschen davon zu überzeugen, dass die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen ist und sie zum Übergang zu motivieren. Das undogmatische ist dem dogmatischen Denken in theoretischer Hinsicht *überlegen*; das gilt für alle Anwendungsdimensionen. Das undogmatische Stadium stellt daher gegenüber dem dogmatischen eine *höhere Entwicklungsstufe* dar.

5.2 Konflikte bei Wertsystemen⁸⁶

Der Konflikt zwischen religiösen und areligiösen Sichtweisen kommt bei Wertsystemen nicht mit gleicher Stärke zum Ausdruck kommt wie bei Weltbildern. Weltbildannahmen, die Antworten auf die letzten Fragen darstellen, sind *direkt* entweder dem religiösen oder dem areligiösen Weltbildtyp zuzuordnen. Zu jeder religiösen Weltbildannahme lässt sich eine ihr entgegengesetzte areligiöse Annahme bilden – und umgekehrt. Der Konflikt zwischen beiden Sichtweisen, der bei konsequenter Ausformung zum wechselseitigen Ideologieverdacht führt, tritt hier offen zutage. Die fundamentalen Wertüberzeugungen sowie die aus ihnen abgeleiteten Werte und Normen beziehen sich hingegen über weite Strecken auf den Umgang von Menschen mit anderen Menschen und mit relevanten Naturphänomenen. Die Opposition zwischen religiösen und areligiösen Ansätzen kommt nur bei den *speziellen* Werten und Normen ins Spiel, die sich auf den Umgang mit den postulierten übernatürlichen Entitäten beziehen – wird die Existenz dieser Entitäten bestritten, so entfallen natürlich die sich auf diese Dimension beziehenden Werte und Normen. Ferner wird die Opposition dort relevant, wo es um die *Begründung* der Werte und Normen geht: In einem religiösen Rahmen werden insbesondere die grundlegenden Werte und Normen häufig als *von einer übernatürlichen Instanz gegeben* betrachtet, in einem areligiösen Rahmen hingegen als *von Menschen entworfen* oder als *mit der menschlichen Natur verbunden*.

Bestimmte Werte und Normen *können* daher sowohl in einer religiösen als auch in einer areligiösen Weltanschauung auftreten. Dieser Tatbestand wird vor allem dort relevant, wo der Übergang vom dogmatischen ins undogmatische Stadium zumindest ansatzweise vollzogen ist. Im Rahmen der reinen dogmatischen Einstellung ist die begrenzte Kooperation mit Vertretern anderer Ideologien₂ nur von begrenztem Interesse. Insbesondere dann, wenn der Andersdenkende in dieser oder jener Form dämonisiert wird, achtet man kaum darauf, dass dieser in bestimmten Bereichen vielleicht dieselben Wertüberzeugungen vertritt – man ist vorrangig an der Ausschaltung der Kontrahenten interessiert. Mit dem Übergang zur undogmatischen Haltung verändert sich das Bild: Wird der Andersdenkende grundsätzlich toleriert und respektiert, so liegt es auch nahe auszuprobieren, ob in bestimmten Bereichen eine begrenzte Kooperation zwischen unterschiedlichen Auffassungen möglich ist. Sucht man aber nach Kooperationsmöglichkeiten, so erscheint die Dimension des Wertsystems besonders ergiebig. Der fundamentale Dissens, der in der Weltbilddimension ständig spürbar ist, tritt auf der Ebene des Wertsystems nicht durchgängig in Erscheinung. Hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen besteht somit die Möglichkeit, über die bloße Toleranz des Andersdenkenden hinauszugehen und mit ihm zu *kooperieren*. Der undogmatische Vertreter einer religiösen Weltansicht hat nicht nur nichts dagegen, dass es areligiöse Weltbilder und Wertsysteme gibt, er

⁸⁶ In diesem Kapitel stütze ich mich auf ERGÄNZUNG 20: Abschnitt 3 in Tepe 2012b.

ist auch bereit, mit dem undogmatischen Vertreter einer areligiösen Weltsicht dort zusammenzuarbeiten, wo es darum geht, die gemeinsamen Werte und Normen gegen konkurrierende Wertsysteme zu verteidigen und die anstehenden lebenspraktischen Probleme mit ihrer Hilfe anzugehen – und umgekehrt.

Hier gibt es Ähnlichkeiten mit der wissenschaftlichen Dimension: Da in strikt erfahrungswissenschaftlich organisierten Erkenntnisprozessen die von den Forschern vertretenen Ideologien₂ *ausgeklammert* werden, können sie hier kooperieren. Sie unterziehen die konsensfähigen Forschungsergebnisse dann aber *auf der Ebene ihres religiösen oder areligiösen Weltbilds* einer unterschiedlichen (ganz oder teilweise aneignenden) Zusatzinterpretation. Entsprechend kann nun formuliert werden: Konzentriert man sich zunächst einmal auf die Lösung lebenspraktischer Probleme, so können Vertreter unterschiedlicher Ideologien₂ deren Prämissen über weite Strecken *ausklammern* und kooperieren. Vertreter religiöser und areligiöser Weltanschauungen ziehen dann hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen an einem Strang und bekämpfen gemeinsam Wertsysteme mit anderer Ausrichtung – obwohl sie sich auf der Ebene der Weltbildtheorien wie auch hinsichtlich der speziellen religiösen Werte und Normen und der Wertbegründungen weiterhin uneins sind.

Gelten Wertüberzeugungen als menschliche Entwürfe zur Bewältigung von Lebensproblemen, die sich im Vergleich mit konkurrierenden Orientierungshypothesen als mehr oder weniger gut zur Problemlösung geeignet erweisen können, so tritt der Nachweis der Überlegenheit an die Stelle der absoluten Rechtfertigung, die man nicht mehr *nötig* hat.

5.3 Plädoyer für eine undogmatische areligiöse Position⁸⁷

Jeder Mensch bewegt sich in einem weltanschaulichen Rahmen, aber viele denken über die Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, denen sie folgen, nur wenig oder gar nicht nach. Die weltanschauliche Sozialisation des Individuums kann im Rahmen sowohl einer implizit bleibenden als auch einer expliziten und systematisierten Weltanschauung erfolgen, z.B. in einem von einer bestimmten Religion und der zugehörigen Theologie geprägten Elternhaus und Schulsystem.

Drei Formen der Weiterentwicklung in der weltanschaulichen Dimension sind zu unterscheiden:

1. Sind die Hintergrundannahmen, denen das Individuum folgt, weitgehend implizit wirksam, so kann es versuchen, sie zu *systematisieren*, sie zu einer expliziten Weltbildtheorie und zu einem expliziten Wertsystem zusammenzufügen. Ein Individuum kann in diesem Prozess aber auch dazu gelangen, seine Überzeugungen in diesem oder jenem Punkt zu modifizieren oder zu einem andersartigen weltanschaulichen Rahmen überzugehen – die Pferde können auch gewechselt werden.
2. Den eigenen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen kann ein Individuum mehr oder weniger *konsequent folgen*. Je fester die Überzeugungen sind, desto größer ist die Bereitschaft, auch konsequent in deren Sinn zu handeln; man erkennt z.B. bestimmte ethische Werte und Normen nicht nur abstrakt an, sondern bemüht sich, sie konkret umzusetzen. Der Weg führt hier vom inkonsequenten zum konsequenten Vertreten der jeweiligen Wertüberzeugungen. Beide Entwicklungslinien besitzen eine relative Eigenständigkeit: So ist z.B. derjenige, der sich um die theoretische Ausarbeitung eines Wertsystems bemüht, nicht zwangsläufig auch derjenige, der es praktisch am konsequentesten umsetzt.
3. Hat man akzeptiert, dass Weltbilder und Wertsysteme hypothetische Konstruktionen mit bestimmten Besonderheiten sind, so wird man keinen Absolutheitsanspruch mehr für sie erheben. Im *undogmatischen Stadium* ergeben sich wiederum verschiedene Aufgaben. Die vorliegenden impliziten und expliziten Weltanschauungen sind kritisch zu prüfen und bei Bedarf zu verbessern. Sowohl im religiösen als auch im areligiösen Spektrum ist im Rahmen der ersten Entwicklungslinie anzustreben, dass durch theoretische Arbeit explizite Überzeugungssysteme formuliert werden, die den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz folgen. Im Rah-

⁸⁷ In diesem Kapitel stütze ich mich auf ERGÄNZUNG 20: Abschnitt 5 und 6 in Tepe 2012b.

men der zweiten Entwicklungslinie sollten sich die Individuen bemühen, die jeweiligen Wertüberzeugungen möglichst konsequent umzusetzen. Von besonderer Bedeutung für ein Individuum, das sich auf den Weg der weltanschaulichen Weiterentwicklung begibt, sind dabei die folgenden Punkte, die sich aus dem Passungsprinzip ergeben:

- Auf der Weltbildebene sollte man sich entweder für die religiöse oder die areligiöse Grundposition entscheiden. Man kann natürlich versuchen, sich aus dem Konflikt zwischen der religiösen und der areligiösen Grundposition herauszuhalten und eine explizite Entscheidung zu vertagen. Dabei wird jedoch häufig übersehen, dass auf der Ebene der *impliziten* Weltanschauung eine Entscheidung bereits gefallen ist, auch wenn man nie über diese Zusammenhänge nachgedacht hat. Ferner sollte man sich bemühen, innerhalb des gewählten Spektrums eine klare Position zu beziehen und die Prämissen des eigenen Weltbilds so konsequent wie möglich auszuformen; Widersprüche und faule Kompromisse sind also zu erkennen und zu überwinden. Die Konflikte mit den grundsätzlichen Gegnern wie auch mit den konkurrierenden Positionen innerhalb des eigenen Spektrums sollten unter Irrtumsvorbehalt *argumentativ ausgetragen* werden. Damit wird der Zustand überschritten, dass man nur aus Gewohnheit an den im Sozialisationsprozess vermittelten Auffassungen festhält. Entsprechendes gilt auch auf der Ebene des Wertsystems und des soziopolitischen Programms.
- Auf der Ebene des Wertsystems sollte man sich darüber hinaus jedoch bemühen, die Gemeinsamkeiten mit anderen Positionen zu betonen, und bereit sein, auf dieser Ebene auch mit Vertretern anderer Ideologien₂ zu kooperieren.
- Die Herausbildung einer prämissenkonformen expliziten Weltanschauung undogmatischer Art ist zu ergänzen durch die eines mit den jeweiligen Hintergrundannahmen im Einklang stehenden *Lebensstils*, der wiederum vielfältige individuelle Variationen zulässt.

Diesen Forderungen Genüge leistend, möchte ich an dieser Stelle Farbe bekennen. Auf der Ebene des Weltbilds halte ich bei allem Respekt für konkurrierende Auffassungen eine bestimmte Form der areligiös-naturalistischen Weltbildtheorie für überlegen. Geht man von der kognitiven Hermeneutik und der kognitiven Ideologietheorie aus, die sich am empirisch-rationalen Denkstil orientieren, so liegt es nahe, eine damit *uneingeschränkt* im Einklang stehende Weltbildtheorie zu präferieren. Das ist nach meiner Überzeugung nur eine areligiös-naturalistische Sichtweise. Ich vertrete daher eine bestimmte Position dieser Art und versuche, sie als allen religiösen wie auch als den anderen areligiösen Positionen überlegen zu erweisen.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs verfolgt nicht das Ziel, die Religionen generell abzuschaffen und den Menschen areligiöse Auffassungen *aufzuzwingen*. Sie zeigt aber, dass es möglich ist, ein konsistentes areligiöses Überzeugungssystem und einen dazu passenden Lebensstil zu entwickeln. Menschen sind zwar weltanschauungsgebundene Lebewesen, aber ihre Prämissen sind nicht zwangsläufig religiöser Art. Ferner gilt: Die areligiöse Lebensweise ist keineswegs nur wenigen Weisen oder einer Elite vorbehalten, sie kann auch von einfacher gestrickten Menschen praktiziert werden. Angestrebt wird, möglichst viele Menschen für diese Denk- und Lebensweise zu gewinnen.

Auf der Ebene des Wertsystems plädiere ich für bestimmte Werte und Normen und bin bereit, mit den in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden – insbesondere mit den undogmatisch Denkenden – in diesem Bereich zu kooperieren. Besonders wichtig ist es mir, einen *Lebensstil* zu umreißen, der auf areligiös-naturalistischen Prinzipien beruht. Hier ist zu zeigen, dass diese Lebensweise tatsächlich praktikabel ist und hohen ethischen Ansprüchen genügt. Seelischen Halt und stabile Orientierung etwa vermögen nicht nur, wie viele fälschlich meinen, *religiöse* Überzeugungssysteme zu geben. Der Verzicht auf höhere Weihen führt keineswegs zwangsläufig zur weltanschaulichen und soziopolitischen *Orientierungslosigkeit*. Das normative Leitbild einer undogmatischen Lebenshaltung areligiös-profaner Art ist auf alle Dimensionen menschlichen Lebens beziehbar. Ziel ist es, diesen Lebensstil möglichst konsequent zu realisieren; das kann als ein weiteres Ideal individueller und kollektiver Art begriffen werden.

Der Unterschied zur dogmatischen Haltung besteht hier darin, dass man zwar einen auf Erfahrung und Vernunft setzenden Lebensstil wählt, aber gezielt vermeidet, diesem eine *höhere Weihe* zu geben. Ein Beispiel für eine solche *höhere Weihe* areligiöser Art ist die Vorstellung, der Mensch sei *von seiner Natur bzw. seinem Wesen her* auf genau diesen Lebensstil angelegt; durch diese Zusatzannahme erscheint der Vertreter einer religiösen Weltanschauung als einer, der in einer grundsätzlichen Verkehrung lebt, der dem menschlichen Wesen entfremdet ist. Damit aber wird das weltanschauliche Toleranzprinzip außer Kraft gesetzt.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt an, die weltanschauliche Auseinandersetzung auf eine Weise zu führen, die der Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien entspricht. Wer eine areligiöse Grundhaltung vertritt, arbeitet daher im Bereich des Weltbilds an der *Zurückdrängung* religiöser Denkweisen, ohne deren grundsätzliche Berechtigung zu bestreiten.⁸⁸ Argumentationen, welche die Annahme der Existenz übernatürlicher Wesenheiten dieser oder jener Art stützen wollen, sollen hier geschwächt werden. Dass die Gegenseite auf entsprechende Weise verfährt, wird als legitim angesehen.

In Teil I habe ich in den Kapiteln 1.6 und 1.14 im Kontrast zur mythisch-polytheistischen eine areligiöse Weltsicht konstruiert, um den Blick für die grundlegenden Weltanschauungskonflikte zu schärfen. Im Kontext von Teil II füge ich nun hinzu, dass es sich hier nicht nur um eine abstrakte Konstruktion der kritikneutralen kognitiven Weltanschauungsanalyse handelt, sondern dass die einzelnen Punkte meine Sicht der Dinge wiedergeben, die in diesem Fall zur mythisch-polytheistischen Weltanschauung in Opposition steht; daher kann es für den Leser sinnvoll sein, die beiden Kapitel unter den veränderten Vorzeichen erneut durchzugehen.

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist es charakteristisch, dass dogmatische Denkmuster und die sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen, z.B. politischer Art, *generell* kritisiert werden – gerade auch innerhalb der *eigenen* Denktradition. Der weltanschauliche Absolutismus und Dogmatismus wird also nicht nur in seinen religiösen, sondern gleichermaßen auch in seinen areligiösen Ausformungen untersucht. Dass weltanschauungsgebundene Lebewesen nur schwer der Versuchung widerstehen können, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Hintergrundannahmen für definitiv gesichert zu halten, zeigt sich auf allen Ebenen. Ein Hauptgrund dafür ist, dass die dogmatische Einstellung einen gewissen *lebenspraktischen Nutzen* hat: So verleiht der Glaube, über das definitiv wahre bzw. richtige Bewusstsein zu verfügen, einen starken Halt und ein spezifisches Selbstbewusstsein.

Besondere Bedeutung kommt dabei der Kritik an *Dämonisierungen* des grundsätzlichen Gegners zu; vgl. Tepe/Semlow 2011. Im dogmatischen Stadium wird der Vertreter einer konkurrierenden Weltbildtheorie oder eines konkurrierenden soziopolitischen Programms implizit oder explizit als Repräsentant der *definitiven Unwahrheit* gedacht. Dann aber liegt es nahe, diesen Gegner auch als Repräsentanten des *definitiv Bösen* zu begreifen, welcher den Sieg des *definitiv Guten* zu verhindern versucht; er wird dann häufig als letzte Ursache der Übel in der Welt, zumindest der wichtigsten Übel, angesehen. Das alles führt zu gravierenden Benachteiligungen des Andersdenkenden, bis hin zu den extremen Formen der Versklavung und der Ausrottung. Im undogmatischen Stadium entfällt diese *grundsätzliche* Benachteiligung; der Andersdenkende wird ja als solcher geschätzt, und man begnügt sich damit, seine Auffassungen mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen.

Aus den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz ergibt sich auch das Ziel, die jeweilige Gesellschaft entsprechend zu organisieren, d.h. jede Gesellschaftsform ist zu überwinden, welche auf irgendeiner Form des – dann auch institutionalisierten – Dogmatismus beruht. Der Kampf um Befreiung von dogmatischer Bevormundung ist auf allen Ebenen zu führen.

Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehört das bereits behandelte Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Der undogmatisch Denkende praktiziert das Sich-Einlassen auf

⁸⁸ Damit korrespondiert das Bestreben, eine konkurrierende Partei, die ein anderes soziopolitisches Programm verfolgt, im Rahmen des politischen Pluralismus zurückzudrängen, um die politische Sphäre so weit wie möglich nach den eigenen Vorstellungen gestalten zu können.

andersartige Überzeugungssysteme und die von diesen getragenen Lebensformen, das mit einer Haltung der Toleranz und des Respekts gegenüber anderen Menschen und den von ihnen hervorgebrachten Phänomenen verbunden ist; das ist ein *positionsübergreifender* Denk- und Lebensstil⁸⁹, der Wohlwollensprinzipien folgt. Wer ernsthaft versucht, ein menschliches Phänomen und das es hervorbringende Individuum zu verstehen, setzt damit außerdem voraus, dass dieses eine *sinnhaft handelnde Person* ist. Die propagierte Haltung ist also mit einem bestimmten Menschenbild verbunden. Man lässt sich auf das jeweilige Phänomen zunächst einmal – vorbehaltlich späterer kritischer Auseinandersetzung – ein. Bereits im Alltagsleben und ohne jede wissenschaftliche Vorbildung kann eine Haltung des Respekts praktiziert werden, die sich zunächst einmal um Verständnis bemüht.

Lehnt jemand die Haltung des Sich-Einlassens ab, so ist dies in der Regel darauf zurückzuführen, dass er das eigene Überzeugungssystem in dieser oder jener Hinsicht verabsolutiert bzw. dogmatisiert. Das kann z.B. dazu führen, dass man das vom Andersdenkenden Geäußerte *sogleich* als inkonsistent und logisch fehlerhaft abtut, nur weil es sich den Prinzipien des *eigenen* Denkens nicht fügt. Damit hängt ein weiterer wichtiger Punkt zusammen: Wird eine bestimmte Sicht, auf welcher Ebene auch immer, in dogmatischer Form vertreten, so erscheint es in vielen Fällen *überflüssig*, sich auf die Sichtweise des anderen ernsthaft einzulassen – es steht ja, so meint man, von vornherein fest, dass sie verfehlt ist. Das zeigt wiederum, dass insbesondere das weltanschauliche Toleranzprinzip erst dann Durchsetzungschancen hat, wenn der ‚naturwüchsige‘, das Gewissheitsverlangen direkt befriedigende weltanschauliche Dogmatismus in größere Schwierigkeiten gelangt und brüchig geworden ist, sodass die Suche nach einer alternativen Denkweise attraktiv wird.

Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehören ferner die empirisch-rationalen Denkprinzipien, die mit dem Ziel verbunden sind, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der anstehenden Probleme kognitiver und lebenspraktischer Art zu gelangen. Bereits im Alltagsleben kann das Denken in Alternativen praktiziert werden, das z.B. dazu führt, dass bei der Lösung eines Problems *mehrere* Sichtweisen berücksichtigt werden, insbesondere die der unmittelbar Beteiligten.

⁸⁹ Von *zweitrangiger* Bedeutung ist es demgegenüber, wie diese Haltung *innerhalb* des jeweiligen religiösen oder areligiösen Überzeugungssystems *begründet* wird. Aus dem christlichen Konzept der Nächstenliebe kann eine solche Haltung ebenso erwachsen wie z.B. aus einem areligiösen Konzept humanistischer Art. Die unterschiedlichen Begründungen können aber natürlich im weltanschaulich-philosophischen Diskurs diskutiert und problematisiert werden.

Teil III

Erkenntniskritische Ideologieforschung: Theorie des defizitären bedürfniskonformen Denkens

Die kognitive Ideologietheorie konzipiert die weltanschauungsanalytische Ideologieforschung als kognitive Weltanschauungsanalyse auf der Basis der kognitiven Hermeneutik und die Weltanschauungskritik *unter anderem* als Nachweis, dass die dogmatische Einstellung in der weltanschaulichen Dimension unbegründet ist und durch die undogmatische Einstellung ersetzt werden sollte. Die erkenntniskritische Ideologieforschung schließlich wird als Theorie des bedürfniskonformen Denkens angelegt. Diese knüpft an die kritische Aufdeckung kognitiver Defizite in Überzeugungssystemen an und fragt, worauf diese zurückzuführen sind. Dabei wird angenommen, dass zwar nicht hinter allen, aber hinter ziemlich vielen dieser Defizite das Bestreben steckt, näher zu bestimmende menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, d.h. sie lassen sich auf das *bedürfniskonforme Denken* zurückführen. Dieses kann z.B. die Form des *Wunschdenkens* annehmen – hier wird etwas Erwünschtes ohne hinlängliche Untersuchung der Sachlage als real unterstellt. Nicht jede Art von Erkenntnis tut weh, aber die mit kognitiven Mitteln erfolgende Destruktion einer Selbsttäuschung, der man selbst bislang verfallen war, gehört zu denen, die weh tun.

6. Das Zwei Schritte-Verfahren

Die kognitive Ideologietheorie vertritt bezogen auf das Verhältnis von Weltanschauungsanalyse und Weltanschauungskritik das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Der kritischen Auseinandersetzung mit einem bestimmten Überzeugungssystem sollte der Versuch vorangehen, dieses so gründlich wie möglich zu rekonstruieren. Übt man *sogleich* Kritik, so besteht die Gefahr des Missverstehens, welches zur Folge hat, dass die Kritik ganz oder teilweise an der Sache vorbeigeht. Bezogen auf das Verhältnis von Weltanschauungskritik und erkenntniskritischer Ideologieforschung wird hingegen in der Hauptsache das Prinzip vertreten: „Erst ein Überzeugungssystem sachbezogen kritisieren, dann versuchen, die kognitiv fragwürdigen Elemente auf eine Form bedürfniskonformen Denkens zurückzuführen“. Ich spreche hier auch vom *Zwei-Schritte-Verfahren*. Übt man *sogleich* Ideologiekritik, so besteht die Gefahr, dass man sich in den Fallen der dogmatischen Ideologiekritik verfängt; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 1.3. Darüber hinaus gibt es jedoch zwei weitere illusionskritische Verfahren, die etwas anders gelagert sind; sie werden in Kapitel 7 präsentiert.

6.1 Anwendung auf die weltanschauliche Dimension

In Kapitel 4 habe ich drei Formen des Glaubens unterschieden. Der Glaube₁ – das Vermuten von etwas, welches sich darüber im Klaren ist, dass es (noch) kein Wissen darstellt – ist ebenso unproblematisch wie der über seine begrenzte kognitive Reichweite aufgeklärte Glaube₂: das feste Überzeugtsein von etwas, das sich nicht mit einem Wissen verwechselt. Problematisch ist hingegen der Glaube₃ – die Annahme, dass ein bestimmter Glaube₂ mit einem höheren Wissen, einer endgültigen Erkenntnis *verbunden ist*. Hier setzt die erste ideologie₁kritische Überlegung an.

Menschen sind Lebewesen, die einerseits auf empirisches Wissen über für ihre Selbsterhaltung relevante Wirklichkeitszusammenhänge angewiesen sind, die andererseits aber stets in einem weltanschaulichen Rahmen stecken, der in der Regel aus einem Glauben₂ besteht – aus einer Menge von (mehr oder weniger) festen Überzeugungen, die sich auch auf die Existenz oder Nichtexistenz übernatürlicher Entitäten beziehen. In einigen Fällen liegt auch ein Glaube₃ vor, der über ein höheres, nichtempirisches Wissen zu verfügen glaubt. Der problematische Übergang vom Glauben₂ zum Glauben₃ ist mit der dogmatischen Haltung verbunden, mit dem Anspruch, das definitiv wahre Weltbild – und Wertsystem – zu vertreten. Dieser Anspruch lässt sich, wie in Kapitel 4.2 gezeigt, nicht aufrechterhalten. Der Glaube₃ sollte deshalb auf den Glauben₂ zurückgefahren werden. Auf

diesen *Schritt 1* folgt nun als *Schritt 2* die Frage, ob es ein tief sitzendes menschliches Bedürfnis gibt, das hinter dem defizitären Anspruch steckt, das definitiv wahre Weltbild zu vertreten.

Menschen sind Lebewesen, die bezogen auf ihre jeweiligen weltanschaulichen Grundannahmen unter Bedingungen der *Ungewissheit bzw. Unsicherheit* existieren: Sie produzieren vielfältige Formen des Glaubens₂, die auf ihre jeweiligen Lebensbedingungen zugeschnitten sind. Über den Status dieser relativ festen Überzeugungen denken die meisten Menschen nicht nach. Daher kann es nicht verwundern, dass sich bei vielen hinsichtlich der weltanschaulichen Überzeugungen *ein Wunsch, ein Bedürfnis nach endgültiger Gewissheit bzw. Sicherheit* herausbildet. Der in der Regel nichtbewusst ablaufende Gedankengang lässt sich so rekonstruieren: „Ich habe bestimmte weltanschauliche Überzeugungen“ – „Ich *wünsche mir*, dass diese gewiss bzw. sicher sind – eben die definitiv richtigen Überzeugungen“ – „Ich glaube, dass meine weltanschaulichen Überzeugungen *tatsächlich* gewiss bzw. sicher sind, d.h., den Status des höheren Wissens besitzen“. Damit ist der Übergang zum Glauben₃ vollzogen. Man meint, über höheres Wissen zu verfügen, und dieser Anspruch wird dann in einigen Fällen durch eine mehr oder weniger elaborierte Argumentation, die apriorischer, offenbarungsmäßiger oder empirischer Art sein kann, zu stützen versucht. Kurzum, viele (aber nicht alle) Menschen haben in der weltanschaulichen Dimension das zwar verständliche, aber nicht einlösbare *Bedürfnis nach letzter Gewissheit bzw. Sicherheit*, und aufgrund dieses Bedürfnisses gelangen sie zur defizitären bedürfniskonformen Überzeugung, sie würden tatsächlich über höheres Wissen verfügen.

Ich komme nun zu den in Kapitel 4.7 des Ideologiebuchs zu findenden Thesen, die ich zum Teil etwas umformuliere, um sie an die neu eingeführten Differenzierungen im Glaubensbegriff anzupassen:

9. Menschen sind auf irrtumsanfälliges Erfahrungswissen angewiesene Lebewesen, die nicht *zusätzlich* die Möglichkeit haben, nichtempirisches Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge zu erlangen, das endgültige Gewissheit verschaffen würde – *höheres bzw. absolutes Wissen*. An Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen müssen ihr Leben mithilfe von Weltbildern und Wertsystemen gestalten, die als Formen des Glaubens₂ nie definitiv gesichert sind – wie die hypothetischen Konstruktionen der vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis.

Jeder weltanschauliche *Anspruch* auf Gewissheit und damit auch auf Letztbegründung ist daher zu kritisieren. Der Hauptfehler der Dogmatisierung besteht darin, dass eine bloße Setzung als Begründung ausgegeben bzw. das eigentlich zu Erweisende als gültig vorausgesetzt wird. *These 9* ist daher außerordentlich folgenreich: Es wird der Anspruch erhoben, in jedem Einzelfall zeigen zu können, dass die Überzeugung, man verfüge über ein absolut sicheres Fundament der Erkenntnis, unbegründet ist.

9.1 Menschen sind Lebewesen, die dazu neigen, der als belastend empfundenen *Ungewissheit* ihrer Grundannahmen über die Wirklichkeit und ihrer Wertüberzeugungen dadurch *auszuweichen*, dass eine *vermeintliche* Gewissheit produziert wird – ein angeblich endgültiges höheres Wissen. Man ersehnt eine Erkenntnis, die es ermöglicht, immer im Recht zu sein.

In *Schritt 2* wird die in *Schritt 1* kritisierte Dogmatisierung des eigenen Glaubens₂ somit auf das *Bedürfnis nach endgültiger Sicherheit* zurückgeführt. Dieses findet in den unterschiedlichen Formen des Glaubens₃ eine *scheinhafte Befriedigung*. Die Dogmatisierung kann von *allen* Formen des Glaubens₂ genutzt werden, um den jeweiligen Grundannahmen den Status höheren Wissens zu verschaffen; daher handelt es sich um ein kognitiv wertloses Denkmuster. Die dogmatische Haltung gibt dem Gewissheitsverlangen nach, während die undogmatische es zu zügeln versucht. Setzt der Wunsch nach Gewissheit sich ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche mir* höheres, nichtempirisches – und damit bombensicheres – Wissen“ allgemein „Höheres Wissen *liegt vor* oder ist zumindest *erreichbar*“ und speziell „*Meine* Theorie stellt ein solches höheres Wissen dar“. Doch *man gibt nur vor*, über höheres Wissen bzw. zu verfügen.

Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens kann auch als *Theorie der menschlichen Anfälligkeit für Selbsttäuschungen bzw. Illusionen* begriffen werden. Diese Anfälligkeit ist anthropologisch tief verwur-

zelt: Die menschliche Angewiesenheit auf einen Glauben₂ ist selbst die *Keimzelle* der Illusion, dieser Komplex relativ fester Überzeugungen sei ein Glaube₃, der ein höheres Wissen einschließt. Diese Selbsttäuschung zu erkennen und zu überwinden, ist für viele Menschen schwierig. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt an, die in allen Lebensbereichen wirksamen Selbsttäuschungen umfassend zu erkennen und so weit wie möglich zu überwinden. Menschen sind Lebewesen, die zwar einen weltanschaulichen Rahmen benötigen, nicht notwendigerweise aber eine Weltanschauung mit höheren Weihen, die auch das Gewissheitsverlangen befriedigt.

Die Dogmatismuskritik ist der Ideologie₁kritik noch *vorgelagert*: Sie stellt erstens fest, dass tatsächlich ein absoluter Geltungsanspruch erhoben wird, und sie bemüht sich zweitens darum, diesen *argumentativ zu entkräften*. Die erkenntniskritische Ideologie₁theorie zeigt dann, dass die als problematisch erwiesene Dogmatisierung auf den *Wunsch nach Gewissheit* zurückzuführen ist und somit eine bedürfniskonforme Konstruktion darstellt. Ansprüche auf definitive Wahrheit sind sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der weltanschaulichen Dimension ernsthaft zu prüfen, denn es ist *denkbar*, dass sie berechtigt sind; derartige Auffassungen dürfen somit nicht *direkt* als Ideologien₁ eingeordnet werden.

6.2 Anwendung auf das Alltagsleben

Die menschliche Anfälligkeit für Selbsttäuschungen zeigt sich keineswegs nur in der weltanschaulichen Dimension, sondern kommt auch im Alltagsleben und in der Wissenschaft zur Geltung. Daher kann auch hier das Zwei-Schritte-Verfahren angewendet werden.

Im Alltagskontext ist es sowohl auf Tatsachenfeststellungen als auch auf im Alltagskontext vertretene Theorien und die zugehörigen Erklärungen beziehbar. Ich beginne mit den Ersteren. Ein in einen Unfall verwickelter Autofahrer äußert gegenüber dem Polizisten „Ich habe die Kreuzung nicht bei Rot überquert“. In *Schritt 1* geht es um die kritische Prüfung des Ausgesagten nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens: Handelt es sich um eine zutreffende oder um eine unzutreffende Behauptung? Der Polizist befragt Zeugen und rekonstruiert den Unfallhergang. Dabei kann sich nach genauer Untersuchung herausstellen, dass die Behauptung des Autofahrers als unzutreffend anzusehen ist. Dann wird dieser in der Regel für den Verstoß gegen eine Verkehrsregel bestraft, und er muss für die Unfallkosten aufkommen.

Schritt 1 wird im Alltagsleben an vielen Stellen vollzogen. Überall dort, wo Tatsachenaussagen gemacht werden, ist es *möglich*, zu prüfen, ob sie auch zutreffend sind – und in vielen Fällen ist das auch *sinnvoll*. Man stelle sich als zweites Beispiel eine kriselnde Ehe vor: Der Mann geht häufiger fremd, und die Frau hat seit kurzem einen begründeten Verdacht, dass ihr Mann sich manchmal mit einer anderen Frau trifft. Die Ehefrau fragt eines Tages „Warum kommst du erst so spät nach Hause?“ und ihr Mann antwortet „Ich war noch mit einem Freund ein Bier trinken, und dabei haben wir uns verplaudert“. Früher hätte die Frau eine solche Antwort einfach als wahr unterstellt; in der Krisensituation kommt jedoch der Verdacht auf, dass sie falsch sein könnte. Die Frau hakt nach, um zu klären, ob ihr Mann zur fraglichen *Zeit tatsächlich* mit einem Freund in einer Kneipe war – etwa durch dessen Befragung. Im Alltagsleben verlassen Menschen sich in vielen Fällen darauf, dass die Tatsachenbehauptungen anderer zutreffend sind. Würde man jede Aussage dieser Art kritisch prüfen, so würde die eingespielte menschliche Lebenspraxis nicht mehr funktionieren können: Menschen sind Lebewesen, die darauf *angewiesen* sind, über weite Strecken die Wahrheit von Tatsachenbehauptungen zu *unterstellen*. Da diese aber auch unzutreffend sein können, ist es in *einigen* Situationen wichtig und richtig, die Wahrheitsunterstellung aufzuheben und die Sachlage genauer zu prüfen.

Im Alltagsleben begnügt man sich in problematischen Fällen häufig mit *Schritt 1* und zieht bei einem negativen Prüfungsergebnis dann bestimmte Konsequenzen: Der Autofahrer, der trotz gegenteiliger Behauptung bei Rot über die Ampel gefahren ist und einen Unfall verursacht hat, wird bestraft; die Ehefrau, die von ihrem Mann trotz gegenteiliger Beteuerungen immer wieder betrogen wird, trennt sich von ihm usw. Im Prinzip ist es jedoch möglich, bei einem negativen Ergebnis von

Schritt 1 zu *Schritt 2* überzugehen, indem man fragt „Warum hat X (der Autofahrer, der Ehemann usw.) die Unwahrheit gesagt?“. Das führt zu einer anderen Art der Untersuchung als bei *Schritt 1*.

Geht man dieser Warum-Frage nach, so gelangt man oft zu Ergebnissen der folgenden Art: „Der Autofahrer *lügt*, weil er nicht für die Verletzung der Verkehrsregel (und für die Verursachung des Unfalls) sanktioniert werden möchte“, „Der fremd gehende Ehemann *lügt*, weil er seine Ehe nicht gefährden möchte“. Im Kontext der alltäglichen Lebenspraxis tritt, wenn *Schritt 2* gemacht wird, jedoch vereinzelt auch eine andere Annahme auf. Darauf beziehen sich Formulierungen wie „Du machst dir etwas vor“, „Du siehst die Dinge so, wie du sie sehen willst“, „Für dich gilt: Es kann nicht sein, was nicht sein darf“. Hier wird eine *Selbsttäuschung* angenommen, die von der Lüge als eine Täuschung anderer, als *Fremdtäuschung* abzugrenzen ist; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 4.5. Ich führe die Unterscheidung zwischen der Lüge als Fremdtäuschung und der Selbsttäuschung bezogen auf Tatsachenaussagen etwas genauer aus: Der Lügner *ist sich dessen bewusst*, dass er die Unwahrheit sagt (wobei verschiedene Bewusstseinsgrade zu unterscheiden sind), während der einer Selbsttäuschung Erlegene *unbewusst* die Unwahrheit sagt – er hält das von ihm Ausgesagte für zutreffend. Es ist denkbar, dass *Schritt 2* in einigen Fällen der diskutierten Art zu folgenden Ergebnissen kommt: „Der Autofahrer ist zwar (wie *Schritt 1* ergeben hat) bei Rot über die Ampel gefahren, aber er ist fest davon überzeugt, noch bei Grün gefahren zu sein“, „Der fremd gehende Ehemann hat sich zwar in der letzten Woche (wie *Schritt 1* ergeben hat), mit einer anderen Frau getroffen, aber er glaubt mittlerweile selbst, mit einem Freund in einer Kneipe gewesen zu sein“.

Die Unterscheidung zwischen Fremd- und Selbsttäuschung verbinde ich mit anthropologischen Thesen:

- Menschen sind Lebewesen, die in unterschiedlichem Ausmaß für Lügen anfällig sind. Die *Theorie der Fremdtäuschungen bzw. der Lüge* geht der Frage nach, unter welchen Bedingungen und in welchen Situationen die Option der Lüge genutzt wird.
- Menschen sind Lebewesen, die in unterschiedlichem Ausmaß für Selbsttäuschungen anfällig sind. Die *Theorie der Selbsttäuschungen bzw. Illusionen* geht der Frage nach, unter welchen Bedingungen und in welchen Situationen die Option der Illusion genutzt wird.

Nach dem im Ideologiebuch eingeführten Begriff der Ideologie₁ stellt die Lüge bzw. die Fremdtäuschung keine Form der Ideologie₁ dar, obwohl sie mit dieser verwandt ist. Im Rahmen der erkenntniskritischen Ideologie₁forschung konzentriere ich mich daher auf die Illusionen.

In *Schritt 2* geht es darum, eine Selbsttäuschung hinsichtlich eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs festzustellen und ihr Zustandekommen zu erklären. Aus der *Theorie des bedürfniskonformen Denkens* ergibt sich, dass Menschen zu einer Selbsttäuschung im Hinblick auf eine Tatsache gelangen können, weil ein bestimmtes Bedürfnis sich störend auf das Denken auswirkt. Die bedürfniskonforme, aber sachlich falsche Sichtweise („Ich bin noch bei Grün über die Kreuzung gefahren“, „Ich habe mich nicht mit einer anderen Frau getroffen“) erhält durch einen unbewusst ablaufenden Prozess näher zu bestimmender Art den Status der Wahrheit.

Bezogen auf Selbsttäuschungen wird also angenommen, dass bestimmte Bedürfnisse eines Individuums sich unter bestimmten Bedingungen deformierend auf seine Sicht der Dinge und die diese Sichtweise zum Ausdruck bringenden sprachlichen Äußerungen auswirken können. Einige Menschen gelangen dazu, nachweislich falsche Tatsachenaussagen für wahr zu halten, *weil* die zugehörige Sicht der Dinge besser mit dem jeweiligen Bedürfnis im Einklang steht als die Anerkennung der jeweiligen Tatsache. Die durch *Schritt 1* aufgedeckte Fehleinschätzung eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs wird durch *Schritt 2* zusätzlich als *bestimmten Bedürfnissen dienliche* Fehleinschätzung erkennbar.

Im Alltagsleben vertrauen Menschen zwar normalerweise darauf, dass von anderen gemachte Tatsachenaussagen zutreffend sind, aber sie wissen, dass diese auch unzutreffend sein *können*. Dort, wo dies für die Lebenspraxis relevant ist, sind sie in der Lage, *Schritt 1* zu vollziehen und strittige Aussagen dieser Art zu überprüfen. Kommt *Schritt 2* hinzu, so wird die als unzutreffend erwiesene Aussage zumeist als Lüge eingeordnet. Selbsttäuschungen kommen zwar mitunter in den Blick („Du

machst dir etwas vor“), spielen insgesamt aber eine untergeordnete Rolle. Während es so etwas wie eine *Alltagstheorie der Lüge*, d.h. Überlegungen darüber, warum Menschen andere Menschen belügen, in relativ konkreter Form gibt, ist eine *Alltagstheorie der Illusion* höchstens rudimentär zu erkennen. Es ist jedoch lohnend, die alltägliche Lebenspraxis systematisch auf Selbsttäuschungen hin abzuklopfen und deren Zustandekommen zu erklären. Genauere Untersuchungen dieser Art würden zeigen, dass Illusionen in dieser Dimension weiter verbreitet sind als viele glauben.

Nun zu den *Alltagstheorien*. Menschen sind Lebewesen, die zur Selbsterhaltung auf empirisches Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge angewiesen sind. Jäger etwa entwickeln in Wildbeutergesellschaften in intuitiver Form Theorien über die zu jagenden Tiere und verwenden diese zur Erklärung der festgestellten Phänomene. Auch auf solche Alltagstheorien und -erklärungen ist das Zwei-Schritte-Verfahren anwendbar. In *Schritt 1* wird eine Alltagstheorie nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens geprüft: Stimmt sie mit den festgestellten Tatsachen überein? Erbringt sie eine überprüfbare Erklärungsleistung? Gibt es konkurrierende Alltagstheorien, die leistungsfähiger sind? Zeigt sich in *Schritt 1*, dass eine Alltagstheorie – und Entsprechendes gilt für eine Alltagserklärung – erhebliche kognitive Defizite aufweist, so kann in *Schritt 2* gefragt werden, warum sie akzeptiert wird. Hier kann – und damit wird eine Verbindung zu Teil I hergestellt – auch das Bestreben wirksam sein, eine Sichtweise zu präferieren, weil sie gut zu bestimmten *weltanschaulichen Überzeugungen*, z.B. mythisch-polytheistischer Art, passt. Auf diese Weise wird häufig eine Alltagstheorie akzeptiert, welche deutliche Schwächen aufweist und z.B. mit bestimmten Tatsachen in Konflikt gerät.

6.3 Anwendung auf die Wissenschaften

Auch im wissenschaftlichen Kontext ist das Zwei-Schritte-Verfahren sowohl auf Tatsachenfeststellungen als auch auf Theorien und die zugehörigen Erklärungen anwendbar. Vertritt ein Wissenschaftler seine Theorie in dogmatischer Einstellung, so kommt es manchmal zu folgender Situation: Er wird mit Fakten konfrontiert, welche seine Theorie in Schwierigkeiten bringen oder bringen könnten. Da er seine Theorie für definitiv wahr hält, verfährt er jedoch nach dem Prinzip „Es kann nicht sein, was nicht sein darf“ und erklärt diejenigen Tatsachenfeststellungen, welche dieses schöne Bild stören könnten, für *irrelevant* – sie werden einfach unter den Tisch gekehrt. Der undogmatisch eingestellte Wissenschaftler verfährt in solchen Fällen signifikant anders: Er nimmt die nicht ins theoretische Bild passende Tatsachenfeststellung zum Anlass, um die Theorie erneut zu überprüfen und sie gegebenenfalls zu modifizieren.

Mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Textinterpretationen lassen sich als besondere Form einer Theorie einordnen. Gezielt nach der Zwei-Schritte-Methode gehen Tepe/Rauter/Semlow 2009 und Tepe/Semlow 2011ff. vor. *Schritt 1*: Auf der Ebene rationaler textbezogener Kritik zeigt sich, dass eine bestimmte Interpretation eines literarischen Textes eine Vielzahl von kognitiven Defiziten aufweist und dass sie einer bestimmten Basis-Interpretation hinsichtlich der Textkonformität und Erklärungskraft deutlich unterlegen ist. *Schritt 2*: Der Nachweis der kognitiven Defizite führt zu einem Illusionsverdacht (Ideologieverdacht), d.h., es wird erprobt, ob sich die konstatierten kognitiven Defizite darauf zurückführen lassen, dass es sich im Ganzen oder in Teilen um eine projektiv-aneignende Interpretation handelt, deren Funktion darin besteht, den Textsinn mit wissenschaftlich fragwürdigen Mitteln in Einklang mit dem Überzeugungssystem des *Interpreten* zu bringen, um den Text für die jeweilige Weltanschauung bzw. Theorie vereinnahmen zu können. Konkret wird durch eine defizitäre Interpretation dieser Art das Bedürfnis befriedigt, den Sinn eines von vielen als besonders wichtig erachteten Textes so zu bestimmen, *dass er scheinbar die Überzeugungen des Interpreten stützt*. Durch kognitiv fragwürdige Verfahren wird eine weltanschauungskonforme Deutung erzeugt und zu Unrecht als wissenschaftliche Erkenntnisleistung ausgegeben.

Auf entsprechende Weise können viele wissenschaftliche Theorien anderen Typs, die bei einer kritischen Prüfung nach Standards empirisch-rationalen Denkens gravierende kognitive Defizite gezeigt haben, in *Schritt 2* behandelt werden. Es wird dann nachzuweisen versucht, dass diese Defizite sich auf bestimmte Bedürfnisse zurückführen lassen, z.B. auf das *Bedürfnis, eine mit den eigenen weltan-*

schaulichen Überzeugungen voll im Einklang stehende Theorie zur Verfügung zu haben. Dabei wird – wie bereits an anderer Stelle gesagt – nicht unterstellt, dass sich *alle* kognitiven Defizite wissenschaftlicher Theorien auf das bedürfniskonforme Denken bzw. auf die menschliche Anfälligkeit für Selbsttäuschungen zurückführen lassen.

Ich rufe nun die in Kapitel 4.2 des Ideologiebuchs formulierten Thesen in Erinnerung, wobei ich an einigen Stellen kleinere Änderungen vornehme:

5. Sind mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Aussagen kritisch geprüft und als in kognitiver Hinsicht defizitär erwiesen worden, so lassen sich bei der Erklärung des Zustandekommens dieser Defizite zwei Strategien anwenden, die miteinander verbunden werden können. Die *Erforschung von Denkfehlern* führt z.B. ein konkretes Fehltrium auf einen Irrtümer dieser Art begünstigenden Denkfehler zurück. So kann die allgemeine Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen einen *bestimmten* Irrtum zur Folge haben. Entsprechend kann z.B. auch die allgemeine Neigung zur Leichtgläubigkeit zu konkreten Fehltriumen führen. Die *Theorie des bedürfniskonformen Denkens*, d.h. der Selbsttäuschungen (Ideologien₁), bemüht sich hingegen, Fehltriume auf spezifische Bedürfniskonstellationen zurückzuführen, von denen einige anthropologisch tief verankert sind. Einfache Irrtümer sind von Illusionen zu unterscheiden. In beiden Fällen geht es aber darum, Fehlerquellen der Erkenntnis bewusst zu machen, um ihren Einfluss zu verringern.
- 5.1. Zeigt die Erforschung von Denkfehlern, dass ein konkreter wissenschaftlicher Irrtum z.B. auf die Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen zurückzuführen ist, so prüft die Theorie des bedürfniskonformen Denkens tiefer grabend, ob dieser Denkfehler hier als *Mittel* fungiert, um den *Wunsch nach möglichst einfachen und ideologie_{2,3}konformen Erklärungen von Sachverhalten* zu befriedigen. Dann gilt: Der Wunsch nach einer möglichst einfachen Erklärung bestimmter Wirklichkeitszusammenhänge wird mittels des Denkfehlers der vorschnellen Verallgemeinerung auf *scheinhafte* Weise erfüllt. Setzt sich dieser Wunsch ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche* mir eine ganz einfache Theorie“ allgemein „Ganz einfache wissenschaftliche Theorien sind *erreichbar*“ und speziell „Meine Theorie ist von dieser Art“. Komplexere Sachzusammenhänge bleiben so unerfasst.
- 5.2. Menschen tendieren dazu, bestimmte wissenschaftliche Annahmen, die weltanschauungskonform sind und ihnen deshalb besonders gut gefallen, direkt für wahr zu halten. Sie sehen bei solchen Aussagen nicht so genau hin. Primär wird dann *Überzeugungssystemkonformität* und nicht *Phänomenkonformität nach kognitiven Kriterien* anvisiert. Dadurch gelangt man dazu, bestimmte Sachzusammenhänge unzutreffend darzustellen, und zwar so, dass der Sachverhalt nach Maßgabe der einwirkenden Größen verzerrt wird.

Das illusionäre Denken tritt in den Wissenschaften in mehreren Formen auf: Es kann im Dienst bestimmter Wünsche bzw. Bedürfnisse stehen, es kann bestimmte Interessen eines Individuums und seiner Bezugsgruppe bedienen, es kann ein direkt die weltanschaulichen Hintergrundannahmen stützendes Denken sein. Nicht hinter jedem Irrtum steckt eine ihn bedingende Interessenlage oder Bedürfniskonstellation; es gibt auch einfache Irrtümer, die z.B. auf Unaufmerksamkeit zurückzuführen sind. In einigen Fällen liegt es jedoch nahe, eine zusätzliche Bedürfnisbindung anzunehmen.

- 5.3. Der Gewinn verlässlicher wissenschaftlicher Erkenntnis wird auch dadurch gestört, dass die jeweilige Ideologie₂ den Wissensgewinn nicht nur seiner thematischen Richtung nach steuert, sondern vorweg festlegt, zu welchen Ergebnissen man zu gelangen hat. Setzt sich der Wunsch nach weltanschauungskonformen Ergebnissen ungebrochen durch, so wird aus „Ich *wünsche* mir, dass die Wissenschaft zu Ergebnissen gelangt, die mit meinen weltanschaulichen Überzeugungen im Einklang stehen“ direkt „Die Wissenschaft *gelangt tatsächlich* zu solchen Ergebnissen“. Durch inhaltliches Hineinregieren in den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess werden weltanschauungskonforme Ergebnisse *erzwungen*, die sich bei einer kritischen Prüfung in der Regel als defizitär erweisen. Der Wunsch nach weltanschauungskonformen Ergebnissen kann auf unterschiedliche Weise befriedigt werden. Eine verbreitete Form ist die Gängelung der Wissenschaft durch staatliche Instanzen, die eine bestimmte Weltanschauung und/oder ein bestimmtes so-

ziopolitisches Programm auch für den Erkenntnisbereich verbindlich machen wollen. Die wissenschaftliche Erkenntnis ist als ein relativ eigenständiger Bereich zu organisieren, sodass das *inhaltliche* Hineinregieren der jeweiligen Weltanschauung so weit wie möglich vermieden wird.

5.4. Menschen sind grundsätzlich in der Lage, sowohl Denkfehler als auch die Mechanismen des bedürfniskonformen Denkens zu erkennen und zu vermeiden. Deren Zurückdrängung ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Der empirische Erkenntnisprozess ist gegen Vereinnahmungs- und Dogmatisierungstendenzen zu verteidigen, die einerseits aus den Ideologien_{2/3} erwachsen und andererseits aus den Wissenschaften selbst hervorgehen.

Menschen sind Lebewesen, die auch in ihrer *wissenschaftlichen* Arbeit häufig dazu tendieren, der als belastend empfundenen Ungewissheit ihrer Grundannahmen dadurch auszuweichen, dass eine vermeintliche Gewissheit produziert wird, d.h., sie neigen dazu, ihre theoretischen Prämissen zu dogmatisieren. Aus dem *Wunsch* nach absolut sicheren theoretischen Grundlagen wird dann „Die Grundlagen meiner Theorie *sind* definitiv wahr“. Entsprechendes gilt aber auch für das Alltagsleben. Wer den Ausweichmechanismus erkannt hat, wird nicht länger nach bombensicherem Wissen streben, sondern sich darauf konzentrieren, das empirische Wissen über die Wirklichkeit zu verbessern, eine dazu passende Weltbildtheorie zu entwickeln, möglichst ideologie₁frei zu leben sowie die gesellschaftlichen Lebensbedingungen nach bestimmten Kriterien zu optimieren.

7. Weitere illusionskritische Verfahren

Das Gewissheitsverlangen kann dazu führen, dass der eigene Glaube₂ illegitimerweise als Glaube₃ angesehen wird. Dieser Grundvorgang der Illusionsbildung tritt in der weltanschaulichen Dimension in vielfältigen Variationen auf: Bei der Analyse zeigt sich jedoch, dass nicht nur das Bedürfnis nach Gewissheit bzw. Sicherheit im Spiel ist. Um mich diesen anderen tief verankerten menschlichen Bedürfnissen zu nähern, greife ich zurück auf ein Element der von Ernst Topitsch vertretenen Theorie, mit der sich Kapitel 8 genauer auseinandersetzen wird. Demnach sind Menschen Lebewesen, die verschiedenen *Belastungsfaktoren bzw. Formen des Realitätsdrucks* unterworfen sind: der Abhängigkeit von der natürlichen und der sozialen Umwelt, der Bedürftigkeit, der Leidanfälligkeit, der Sterblichkeit. Auf diese Belastungsfaktoren müssen Menschen in ihren Weltanschauungen (und soziopolitischen Programmen) reagieren, und sie tun dies in den verschiedenen soziokulturellen Konstellationen mithilfe von unterschiedlichen Formen des Glaubens₂.

Sind Menschen bereits im Alltagsleben und in der vorwissenschaftlichen sowie der wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis den Verführungen des bedürfniskonformen Denkens ausgesetzt, so ist zu erwarten, dass es noch weitere Formen dieses Denkens gibt, welche sich auf die angeführten Belastungsfaktoren beziehen, denen menschliches Leben unterworfen ist. Ja, es ist zu vermuten, dass menschliches Denken dort, wo es um die elementaren Formen des Realitätsdrucks geht, in besonders hohem Maß illusionsanfällig ist. Um diese Zusammenhänge zu erforschen, können ergänzend zum in Kapitel 6 behandelten Zwei-Schritte-Verfahren zwei weitere Methoden verwendet werden: Die eine Methode fragt bezogen auf einen bestimmten supranaturalistischen Vorstellungskomplex *zunächst*, ob dieser mit einem bestimmten Wunsch im Einklang steht; ist das der Fall, so steht dieser Vorstellungskomplex unter Illusionsverdacht; er ist somit besonders gründlich zu prüfen. Die Prüfung besteht darin, dass geklärt wird, ob es tragfähige Argumente gibt, welche den wunschgemäßen Vorstellungskomplex stützen. Ist das nicht der Fall, so stellt dieser wahrscheinlich eine Form des defizitären bedürfniskonformen Denkens dar, welche dem fraglichen Wunsch eine scheinhafte Erfüllung verschafft. Diese Vorgehensweise kann als *Umkehrung des Zwei-Schritte-Verfahrens* bezeichnet werden.

Auch die andere Methode beginnt mit dem Nachweis, dass der fragliche Vorstellungskomplex mit einem bestimmten Wunsch im Einklang steht; wiederum wird ein Illusionsverdacht formuliert. Dann wird ausprobiert, ob sich die Entstehung dieser Weltbildannahme zwanglos durch Zurückführung auf bestimmte *Mechanismen der Illusionsbildung* erklären lässt. Lässt sich eine solche genealogische Herleitung bruchlos vornehmen, so handelt es sich wahrscheinlich um eine Illusion. Die fragliche

Weltbildannahme wird so weiter *geschwächt* und die Gegenposition *gestärkt*. Hier spreche ich vom *Verfahren der genealogischen Herleitung*. Treten hingegen signifikante Differenzen auf, so spricht dies gegen den Illusionsverdacht, und die Sache muss weiter untersucht werden.

7.1 Anwendung auf die Sterblichkeit

In diesem Kapitel wende ich die Umkehrung des Zwei-Schritte-Verfahrens auf einen Belastungsfaktor menschlichen Lebens an. Menschen sind Lebewesen, die nicht einfach nur sterblich sind – ihnen ist in dieser oder jener Form auch *bewusst*, dass sie sterben müssen. Das zur *condition humaine* gehörende Sterblichkeitsbewusstsein hat zur Folge, dass Weltbilder auf den Druck der Sterblichkeit reagieren müssen. Dabei gibt es zwei Grundmöglichkeiten, welche vielfältige Variationen zulassen: Man kann die Sterblichkeit als *unaufhebbar* oder als *aufhebbar* ansehen. Die zweite Möglichkeit kann z.B. zu der folgenden Weltbildannahme führen: „Es gibt ein Weiterleben nach dem physischen Tod in einer jenseitigen Welt, die vollkommener ist als die irdische“. Diese Annahme ist nun zu diskutieren:

1. Sie steht mit einem *Wunsch* in Einklang, den viele (aber nicht alle) Menschen haben; sie wünschen sich, der physische Tod möge nicht das Ende des Lebens sein, sie ersehnen sich ein Weiterleben in anderer Form.
2. Malt man sich ein solches Weiterleben aus, so kann der zusätzliche Wunsch nach einem besseren als dem bisherigen Leben zu der Vorstellung führen, man lebe nach dem irdischen Tod in einer jenseitigen Welt weiter, die vollkommener ist als die irdische.
3. Ein Weiterleben nach dem physischen Tod in einer vollkommeneren jenseitigen Welt ist *denkbar*. Daraus, dass die Annahme einer übernatürlichen Entität einem bestimmten Wunsch entspricht, kann nie *direkt* gefolgert werden, dass sie erstens verfehlt und zweitens illusionär ist. Weiß man aber um die menschliche Anfälligkeit für Illusionen, so wird man die Tatsache, dass eine bestimmte Annahme wunschgemäß ist, zum Anlass nehmen, diese besonders kritisch zu prüfen. Man sollte der Neigung widerstehen, eine Weltbildannahme sogleich zu akzeptieren, *weil* sie einem bestimmten Wunsch entspricht.
 - Entsprechend sollte ein Wissenschaftler bestimmte Forschungsergebnisse besonders kritisch prüfen, wenn sie mit seinen weltanschaulichen Überzeugungen voll im Einklang stehen, also seinen *Wunsch* nach solchen Ergebnissen erfüllen.
4. Bei der Stützung der fraglichen Annahme sind – wie in Kapitel 4 dargelegt – drei Wege möglich: der apriorische, der offenbarungsmäßige und der empirische. Erstens ist die in Kapitel 4.2 vorgetragene *generelle* Kritik an der Möglichkeit, durch rein rationales Denken ohne Empiriebezug bombensichere Erkenntnisse über Wirklichkeitszusammenhänge zu erlangen, auch auf die übernatürliche Entität namens *Jenseits* anwendbar. Das gilt zweitens auch für die dort entwickelte *generelle* Kritik an der Möglichkeit, eine solche Annahme aufgrund einer vermeintlichen individuellen Offenbarung zu erhärten. Drittens gibt es kein verlässliches empirisches Wissen, dass ein besseres Jenseits existiert, in dem die Sterblichkeit aufgehoben ist.
5. Da keiner der drei Wege bislang zu einem *Wissen* über ein besseres Jenseits, in dem die Sterblichkeit aufgehoben ist, geführt hat, stellt die den Wunsch, der Tod in dieser Welt möge nicht das Ende des individuellen Lebens sein, ‚bedienende‘ Weltbildannahme wahrscheinlich eine Form des defizitären bedürfniskonformen Denkens dar, welche einen menschlichen Wunsch *auf scheinhafte Weise* erfüllt. Menschen glauben demnach an ein besseres Jenseits, weil sie es sich *wünschen*, ohne triftige Gründe für ihre Überzeugung vorbringen zu können – es handelt sich nicht um einen Glauben₁, wie viele meinen, sondern nur um einen Glauben₂ ohne Wissenskomponente. Der über seine begrenzte kognitive Reichweite aufgeklärte Glaube₂ ist sich dessen bewusst, dass die Annahme eines besseren Jenseits auch unzutreffend sein kann, und das kann dazu führen, dass abweichende Auffassungen respektiert und toleriert werden. Nimmt man nun die menschliche Anfälligkeit für Selbsttäuschungen im Blick, so erscheint eine Form des Glaubens₂, die kein tragfähiges Argument zur Stützung der Existenzannahme anzubieten hat, als *in kognitiver*

Hinsicht suspekt. Die Hypothese, dass es sich um eine Form des defizitären Wunschdenkens handelt, ist wahrscheinlicher als ihre Konkurrentin.

In diesem Zusammenhang weise ich auf ein weiteres beliebig anwendbares Denkmuster hin, das kognitiv wertlos ist. Wird derjenige, der an der Annahme der Existenz einer übernatürlichen Entität zweifelt, mit dem Hinweis „Das musst du eben *glauben*“ im Sinne von „Das musst du einfach hinnehmen“ (Glaube₄) abgespeist, so liegt ein solches Muster vor, denn *jede* religiöse Position kann auf diese Weise zu dem gewünschten Ergebnis gelangen: „Die Grundannahmen *meiner* religiösen Weltanschauung sind eben diejenigen, die einfach hinzunehmen sind“. Im Kontext eines vermeintlichen Glaubens₃ erscheint eine bestimmte Annahme einer übernatürlichen Entität zumeist als durch individuelle Offenbarung des religiösen Führers oder durch rein rationales Wissen hinlänglich abgesichert, sodass man den Zweifler *guten Gewissens* beruhigen kann: „Mach’ dir keine Sorgen, es ist alles in Ordnung“. Prüft man den erhobenen Anspruch genauer, so erscheint „Das musst du eben *glauben*“ als *Dogmatisierungsverfahren*, welches dazu dient, den problematischen Anspruch auf höheres Wissen vor einer berechtigten Kritik zu *schützen*. An *jeder* Behauptung der Existenz einer übernatürlichen Entität und an jedem Anspruch auf höheres Wissen sind Zweifel zulässig.

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass „Das musst du eben *glauben*“ auch im Kontext *areligiöser* Weltbilder anwendbar ist: „Die Grundannahmen *meiner* areligiösen Weltanschauung sind eben diejenigen, die einfach hinzunehmen sind“. Der Glaube₃ tritt auch in areligiöser Form auf; der Führerfigur einer areligiösen Weltanschauung wird häufig ein höheres Wissen naturalistischer Art zugeschrieben. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie setzt sich auch mit areligiösen Weltanschauungen erstens kritisch und zweitens gemäß der Theorie des bedürfniskonformen Denkens auseinander.

Auf die anderen Formen des Realitätsdrucks (Abhängigkeit von der natürlichen und der sozialen Umwelt, Bedürftigkeit, Leidanfälligkeit) kann die Methode der Umkehrung des Zwei-Schritte-Verfahrens ebenfalls angewandt werden. Menschen sind Lebewesen, die nicht einfach nur von der Umwelt abhängig, bedürftig und leidanfällig sind – ihnen ist dies in dieser oder jener Form auch *bewusst*. Dieses zur *condition humaine* gehörende Bewusstsein hat zur Folge, dass Weltbilder auf den jeweiligen Druckfaktor reagieren müssen. Nimmt man an einem dieser Belastungsfaktoren Anstoß, so kann man sich einen wunschgemäßen Zustand denken, in dem er nicht mehr wirksam ist. Die kritische Prüfung der jeweiligen religiösen Weltbildannahme erfolgt dann nach dem dargelegten Muster. Das Ergebnis ist stets: Man kann sich zwar einen wunschgemäßen Zustand *vorstellen*, in dem derjenige Realitätsdruck, an dem man Anstoß nimmt, nicht mehr besteht, aber es gibt kein verlässliches Wissen, dass es diesen Zustand tatsächlich gibt. Daher sind diese Annahmen als verbreitete Wünsche ‚bedienende‘ Illusionen einzuordnen. Endgültiges, definitives Wissen ist jedoch auch in diesem Bereich nicht zu erreichen – es gibt wiederum nur Hypothesen, die besser oder schlechter gestützt sind.

Auf das Verfahren der genealogischen Herleitung eines wunschgemäßen Vorstellungskomplexes gehe ich erst in Kapitel 8 ein.

7.2 Wissenschaftliche und philosophische Illusionsforschung

Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens spürt Formen verzerrten Denkens im alltäglichen, wissenschaftlichen und weltanschaulichen Bereich mit dem Ziel auf, durch diese Erkenntnis zur Überwindung der defizitären Denkformen beizutragen. Hinsichtlich der beiden ersten Bereiche ist sie eine *wissenschaftliche*, hinsichtlich des dritten ist sie hingegen eine *philosophische* Disziplin, welche dem weltanschaulichen Diskurs zuzuordnen ist; hier votiere ich wie in Kapitel 5.3 dargelegt für eine areligiöse Position.

Der wissenschaftliche Teil der erkenntniskritischen Ideologieforschung ermittelt im Anschluss an Bacons Idolenlehre diejenigen Faktoren, welche die konsequente Entfaltung des Erfahrungswissens auf wissenschaftlicher und bereits auf vorwissenschaftlicher Ebene behindern. Insbesondere wirken sich die Wünsche nach weltanschauungskonformen Ergebnissen und nach Gewissheit erkenntnis-

hemmend und -deformierend aus. Der philosophische Teil der erkenntniskritischen Ideologieforschung stellt demgegenüber eines von mehreren Arbeitsfeldern der undogmatischen Aufklärungsphilosophie dar, welche im Prinzip sowohl eine religiöse als auch eine areligiöse Ausgestaltung zulässt.

Mechanismen der Illusionsbildung können religiöse *und* areligiöse Weltbildtheorien befallen. Die Leerstelle des unter Illusionsverdacht stehenden höheren Wissens kann nicht nur supranaturalistisch, sondern auch naturalistisch besetzt werden. Es reicht somit nicht aus, nur eine neue Form des Glauben₃ an die Stelle des alten zu setzen; es kommt vielmehr darauf an, grundsätzlich mit dem Glauben₃ zu brechen und zum (aufgeklärten) Glauben₂ überzugehen.

Absolute Begründungen religiöser und areligiöser Art sind Illusionen, aber daraus folgt nicht direkt, dass auch das jeweilige Wertsystem zu verwerfen ist. Es kann sich durchaus um Orientierungshypothesen handeln, welche geeignet sind, die kulturspezifischen Lebensprobleme erfolgreich zu bewältigen. Die Kritik an der projektiven Absicherung eines Wertsystems ist daher immer von der Kritik des Wertsystems selbst nach Gesichtspunkten der Problemlösungskapazität zu unterscheiden. Letztere erfolgt nach dem Leitgesichtspunkt der Theorienkonkurrenz im Vergleichstest mit anderen Wertsystemen, die im jeweiligen soziokulturellen Kontext ernsthaft zur Debatte stehen; vgl. Kapitel 5.2. Die Projektion der eigenen Wertvorstellungen in eine höhere Instanz stellt immer zugleich einen – zumeist in nichtbewusster Form erfolgenden – Versuch dar, das eigene Wertsystem vor Kritik zu schützen: Handelt es sich um die definitiv richtigen Werte, so scheint die Kritik an ihnen unzulässig zu sein. Das *absolute* Engagement ist immer ein in eine von der dogmatischen Einstellung erzeugte Illusion befangenes Engagement.

Gilt These 3.6, d.h. steht Menschen *kein* nichtempirisches Wissen über die Wirklichkeit, kein *höheres Wissen* zur Verfügung, so gibt es kein absolutes Sollen, das nur *erkannt* zu werden bräuchte. Die entsprechenden Ansätze, die z.B. eine Schau objektiv existierender ethischer Ideen postulieren, erweisen sich bei näherer Analyse als Formen illusionären Denkens. Man hat den Entwurfscharakter menschlicher Lebensorientierung von vornherein negiert, man will ihn weg haben und postuliert zu diesem Zweck eine höhere Instanz, die absolute Sicherheit zu versprechen scheint. Das führt z.B. zu der Annahme, es gebe für ein bestimmtes soziales Problem nur eine richtige Lösung, die gewissermaßen in den Sternen stehe, sodass man sie dort nur mithilfe einer geeigneten Methode zu finden brauche.

Beliebige Wertsysteme können dadurch, dass sie in eine höhere Instanz projiziert werden, deren Existenz als problematisch anzusehen ist, eine höhere Weihe erlangen. Wenn Menschen einen bestehenden Gesellschaftszustand ändern wollen, so erhalten sie eine *religiöse* höhere Weihe z.B. dadurch, dass sie die angestrebte Veränderung als von Gott aufgetragen ausgeben, und eine *areligiöse* höhere Weihe bekommen sie etwa dadurch, dass sie den bestehenden Zustand als einen darstellen, der den absoluten ethischen Werten widerspricht. Befreit man sich hingegen vom Wunsch nach absoluter Sicherheit, so steht die Frage im Mittelpunkt, ob das konkrete Veränderungsprojekt sich im Vergleichstest mit anderen als das aussichtsreichste erweist. Da man kein überschwängliches Rechtfertigungsbedürfnis mehr hat, hat man es nicht mehr *nötig*, seine Wertorientierung als höhere Erkenntnis zu verkleiden. Man *braucht* keine Garantien mehr, die sich am Ende als *vermeintliche* Garantien entpuppen.

Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens verfolgt das Ziel, die Formen bedürfniskonformen bzw. illusionären Denkens möglichst umfassend aufzudecken, um zu ihrer Zurückdrängung beizutragen. Vollständig überwinden lassen sie sich wahrscheinlich nie, da sie in immer neuen Formen auftreten.

8. Der illusionstheoretische Ansatz von Ernst Topitsch

In diesem Kapitel setze ich mich mit der Theorie von Ernst Topitsch auseinander, wie er sie im Buch *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung* (Topitsch 1988) zusammenfassend

dargestellt hat. Dabei erfolgt aus systematischen Gründen in der Hauptsache eine Konzentration auf das Kapitel *Leitgedanken der Untersuchung* (4–11).

Meine illusionstheoretischen Überlegungen waren in den 1980er Jahren stark von dem Ansatz Topitschs geprägt; vgl. vor allem Tepe 1988: Kapitel 11. Nach wie vor bin ich seinem Denken verpflichtet, aber in der Zwischenzeit haben sich größere Akzentverschiebungen ergeben, die Konsequenzen für die Theoriebildung haben. Diese hängen mit der Entwicklung der kognitiven Hermeneutik, der Anwendung der Prinzipien des Theorienpluralismus und der Theorienkonkurrenz auf den weltanschaulichen Bereich und generell mit dem Konzept der undogmatischen Aufklärungsphilosophie zusammen. Ich behaupte, dass sich viele Thesen und Argumente Topitschs verteidigen lassen, wenn man sie an diesen theoretischen Rahmen *anpasst*. Seine vorliegende Theorie ist jedoch, wie nun gezeigt werden soll, auch in verschiedener Hinsicht zu *kritisieren*.

8.1 Religiöse Modellvorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art

Topitschs „Behandlung der menschlichen Weltauffassung [nimmt] ihren Ausgang vom Menschen als einem lebenden, erkennenden, handelnden, Freude und besonders Leid empfindenden Wesen, das in die Entwicklung alles Lebendigen hineingestellt und nur aus dieser voll verständlich ist“ (4). Wie Topitsch, so entwickle auch ich eine *Illusionstheorie auf anthropologischer Basis*, wobei diese Anthropologie sich auf empirisches Wissen über den Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Kulturen stützt. Dazu gehört als Grundlage die elementare Erkenntnis, dass Menschen lebende, erkennende, handelnde, Freude und besonders Leid empfindende Wesen sind. Ich teile auch die Auffassung, dass der Mensch „in die Entwicklung alles Lebendigen hineingestellt und nur aus dieser voll verständlich ist“, gehe auf diesen Theorieteil jedoch erst etwas später ein.

Einige Grundstrukturen menschlichen Lebens lassen sich im Mensch-Tier-Vergleich verdeutlichen. Bereits bei Tieren finden sich „*plurifunktionale Führungssysteme*“, in denen „*Informationsvermittlung, Verhaltenssteuerung und emotionale Reaktion* miteinander verbunden sind“:

Die instinkthafte, genetisch festgelegte Einheit dieser drei Orientierungsfunktionen wird jedoch schon bei den höheren Tieren durch individuelle und ansatzweise sogar soziale Erfahrungsbildung, die Anfänge überlegungsgeleiteten Verhaltens sowie die Herausbildung einer Art von Gruppennormen ergänzt und überformt, die nicht mehr rein instinkthafte festgelegt sind, sondern auch aus den jeweiligen empirischen Verhältnissen der betreffenden Sozietät hervorgehen. Beim Menschen ergibt sich im Zusammenhang mit der bekannten Reduktion der Instinkte eine weitgehend andere Situation. Die genetische Erfahrungsbildung wird durch die individuelle und zumal gesellschaftliche fast völlig ersetzt, die Handlungssteuerung weitgehend durch die soziale Gruppe und deren Lebensformen übernommen, während im Bereich des Emotionalen das stammesgeschichtliche Erbe in weit stärkerem Maße wirksam bleibt. Das alles bedingt auch einen wichtigen Wandel der plurifunktionalen Führungssysteme, die nun statt einen instinktiven einen vorwiegend sozialen Charakter erhalten. (4f.)

Zu unterscheiden sind zunächst einmal zwei Typen der plurifunktionalen Führungssysteme: die genetisch festgelegte und die sozial vermittelte Einheit der drei Orientierungsfunktionen. Die Weltanschauungen können als der zweite Typ der plurifunktionalen Führungssysteme begriffen werden. Auf menschlicher Ebene ist der erste Typ noch rudimentär vorhanden, „etwa wenn wir im Sinne eines stammesgeschichtlich alten Totstellreflexes ‚vor Schreck erstarren‘: Eine bestimmte Wahrnehmung lähmt unwillkürlich unsere Bewegungen, und wir erleben zugleich einen äußerst intensiven Gefühlsstoß.“ (4) Typ 1 wird aber durch Typ 2 überformt, der auf menschlicher Ebene die dominierende Rolle spielt. Die „Einheit von Informationsgewinnung, Verhaltenssteuerung und Gefühlsleben“ bleibt bei Typ 2 „zwar weitgehend gewahrt, aber sie beruht nicht mehr auf einem im Erbgut fixierten Mechanismus, wodurch der Weg zur Differenzierung der einzelnen Funktionen wenigstens grundsätzlich geöffnet wird“ (5).

Doch diese Differenzierung geht nur äußerst zögernd vor sich. Die Verselbständigung der Erfahrungsbildung bleibt lange auf den kleinen Bereich der eigenen Umgebung, vor allem der sozialen Beziehungen und des direkten Hantierens mit Gegenständen beschränkt, eine bewußte oder gar systematische Ausweitung der empirischen Weltkenntnis findet kaum statt. So bleibt die Informationsgewinnung weitgehend in die plurifunktionalen Füh-

rungssysteme [vom Typ 2] eingebunden, wozu die Ausbildung spezifischer Formen der menschlichen Weltauffassung entscheidend beigetragen hat. (5)

Zu unterscheiden ist zwischen den Weltanschauungen als plurifunktionalen Führungssystemen sozialer Art und dem Erfahrungswissen. Im Bereich des Erfahrungswissens kommt es über lange Zeiträume zu einer immer stärkeren „Ausweitung der empirischen Weltkenntnis“, die schließlich durch Verwissenschaftlichung noch weiter vorangetrieben wird. In den empirisch-rationalen Wissenschaften entsteht eine den traditionellen Weltauffassungen „durch Verlässlichkeit und Genauigkeit weit überlegene Art der Informationsgewinnung, die von jenen Systemen wachsende Selbständigkeit erlangt“ (125). „In arbeitsteiligem, trotz verschiedener ‚Paradigmenwechsel‘ insgesamt ungebrochenem Fortschritt haben diese Wissenschaften einen immer rascher wachsenden Bestand immer wieder intersubjektiv überprüfter, berichteter und bewährter, einander gegenseitig stützender und ergänzender Erkenntnisse gewonnen.“ (240) Nach meiner Auffassung bleibt die „Verselbständigung der Erfahrungsbildung“ jedoch *immer* an einen weltanschaulichen Rahmen gebunden, der sich seinerseits verändern kann.

Der Mensch sucht sich nämlich oft die Welt, soweit sie über seine nächste Umgebung hinausgeht, dadurch verständlich zu machen, daß er das Fernerliegende und Unbekannte nach dem Muster des Naheliegenden, Bekannten und Wohlvertrauten auffaßt. So entsteht eine Deutung der Welt und des eigenen Selbst, die von den vital wichtigen und gefühlsgesättigten Situationen und Gegebenheiten der *sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens* ausgeht, vor allem von den Erlebnissen des Wollens, Beabsichtigens und Handelns in den Beziehungen zu anderen Menschen und in den Tätigkeiten des Hantierens, Herstellens und Verfertigen; dazu kommt noch das Leben und das Lebendige selbst. Auf diese Weise erscheint dann etwa das Universum als gesellschaftliches Gebilde (Familie, Sippe oder – später – Staat), als Erzeugnis handwerklich-künstlerischer Tätigkeit oder als großes Lebewesen. (5)

Topitsch spricht hier von „soziomorphen, technomorphen und biomorphen Modellvorstellungen“ (5). Genauer wäre es, von *supranaturalistischen* Modellvorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art zu reden, denn es geht bei Topitsch in der Hauptsache um die zumeist in nichtbewusster Form erfolgende Übertragung des Naheliegenden und Bekannten auf eine postulierte übernatürliche Dimension, also auf das von vornherein supranaturalistisch gedeutete Fernerliegende und Unbekannte. Die angesprochenen Übertragungen können jedoch auch in einem naturalistischen Rahmen vorgenommen werden. So kann man z.B. das aus dem sozialen Leben Vertraute auf Phänomene der naturalistisch gedeuteten Natur übertragen – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer. Diese Übertragungen können für die empirische Forschung einen heuristischen Wert besitzen; das ist bei den religiösen Modellvorstellungen aus einem noch zu erläuternden Grund nicht der Fall. Ich konzentriere mich, Topitschs Hauptlinie folgend, auf letztere.

Unterscheidet man zwischen der erfahrungswissenschaftlichen und der weltanschaulichen Ebene, so gilt:

1. Auf der *wissenschaftlichen* Ebene werden die supranaturalistischen Modellvorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art im Zuge der systematischen Ausweitung der empirischen Weltkenntnis nach und nach problematisiert und abgestoßen. Sie werden durch *naturalistische* Modellvorstellungen ersetzt. Die Erfahrungswissenschaften haben

sich im Zuge ihrer Verselbständigung nicht etwa nur ihre eigenen, dem jeweiligen Sachgebiet angemessenen Begriffsapparate geschaffen und die jenen älteren Gedankengebilden zugrunde liegenden Modellvorstellungen abgestoßen, sondern auch die kompetente Behandlung dessen, was diese Gebilde an empirischem Gehalt besaßen, mehr und mehr an sich gezogen. (242)

2. Auf der *weltanschaulichen* Ebene verhält es sich anders. Hier bleibt die religiöse Option im Spiel. Das schließt jedoch eine Anwendung der illusionskritischen Methoden auf religiöse (und dann auch auf areligiöse) Weltbildannahmen nicht aus. In einer ausgereiften Erfahrungswissenschaft werden die sich auf die jeweils behandelten Phänomene beziehenden letzten bzw. metaphysischen Fragen *ausgeklammert*. Sie lässt in ihrem theoretischen Rahmen nur (im weiteren Sinn) natürliche Ursachen zu, d.h., sie arbeitet mit naturalistischen Modellvorstellungen. Mit einem gött-

lichen Wirken etwa wird nicht gerechnet. Eine solche Disziplin ist auf naturalistische Erklärungen ‚programmiert‘ – auf Erklärungen, welche die natürlichen Erklärungen vorwissenschaftlicher Art weiterführen und verbessern. Aufgrund dieser ‚Programmierung‘ können sich die religiösen Modellvorstellungen für die empirische Forschung *nicht* als heuristisch wertvoll erweisen. Das gilt für Naturwissenschaften ebenso wie für Sozial- bzw. Kulturwissenschaften.

Supranaturalistische Erklärungsstrategien, die in der Hauptsache der weltanschaulichen Ebene zuzuordnen sind, können aber, wenn sie auf konkrete Phänomene angewandt werden, mit wissenschaftlich-naturalistischen Erklärungsstrategien *in Konflikt geraten*. Ich diskutiere das am Beispiel einer Überschwemmung, welche die Lebensgrundlagen einer bestimmten Gesellschaft ganz oder weitgehend zerstört. Zu einem religiösen Weltbild polytheistischer Art gehört die Annahme, dass die Götter Verletzungen der von ihnen gegebenen Regeln bestrafen, unter anderem dadurch, dass sie Naturkatastrophen hervorrufen. Die Anwendung auf die Überschwemmung führt zu einer supranaturalistischen Erklärung dieses Phänomens, d.h., aus den Prämissen werden „Annahmen über Zusammenhänge zwischen tatsächlichen Ereignissen“ (6) abgeleitet. Die Ausweitung der empirischen Weltkenntnis führt nun dazu, dass *übernatürliche* Erklärungen von Ereignissen bzw. Phänomenen in immer mehr Fällen durch *natürliche* ersetzt werden. Hier gilt das Prinzip: Das, was auf überprüfbarer Weise natürlich erklärt werden kann, braucht nicht mehr übernatürlich erklärt zu werden – die natürliche Erklärung eines Phänomens macht, wenn sie hinlänglich gut bestätigt ist, dessen übernatürliche Erklärung *überflüssig*. (Für eine *ungestützte* natürliche Erklärung gilt das nicht.) Lässt sich z.B. der Rhythmus der Jahreszeiten in befriedigender Form als Folge astrophysikalischer Vorgänge natürlich erklären, so tritt diese Erklärung bei denen, die sie verstehen, an die Stelle einer früheren Erklärung supranaturalistischer Art, welche den besagten Rhythmus z.B. auf eine von einem Gott vollzogene Ursprungshandlung zurückführt.

Insbesondere durch den Übergang der Erfahrungserkenntnis vom vorwissenschaftlichen ins wissenschaftliche Stadium werden konkrete übernatürliche Erklärungen, die sich auf bestimmte Phänomene wie etwa eine Überschwemmung beziehen, immer weiter zurückgedrängt. Die Erfahrungswissenschaften ziehen so die kompetente Behandlung dessen, was die früheren religiösen Weltbildtheorien an empirischem Gehalt besaßen, mehr und mehr an sich. Topitsch spricht in diesem Zusammenhang vom „Glaube[n] an die Polizeifunktion des Universums, also d[er] Überzeugung, daß Verletzungen sozialer Normen durch die Naturgewalten bestraft würden – eine Überzeugung, die durchaus in den Bereich der Informationsvermittlung gehört, auch wenn sie im Lichte empirischer Wissenschaft falsch ist“ (6).

Im Unterschied zu Topitsch behaupte ich jedoch, dass bei den Weltbildtheorien einige allgemeine Probleme – wie das der Entstehung des Universums – übrig bleiben, bei denen das Konzept einer übernatürlichen Erklärung weiterhin diskutabel ist. Auf weltanschaulicher Ebene werden die metaphysischen Fragen nicht ausgeklammert, sondern zu beantworten versucht, und dabei sind sowohl naturalistische als auch supranaturalistische Positionen vertretbar. Es gibt hier anders als auf der wissenschaftlichen Ebene zumindest in einigen Fällen keine hinlänglich gut bestätigten natürlichen Erklärungen, welche konkurrierende übernatürliche Erklärungen *überflüssig* machen würden. Berücksichtigt man die sukzessive Ausschaltung supranaturalistischer Denkmodelle auf der wissenschaftlichen Ebene, so bedeutet das, dass diese sich auf die weltanschauliche Ebene *zurückziehen* können, sodass der Konflikt mit der empirischen Forschung, bei dem sie nur verlieren können, vermieden wird. Verzichtet man auf *konkrete* übernatürliche Erklärungen, die mit den natürlichen Erklärungen der Wissenschaften direkt konkurrieren, so kann man auf weltanschaulicher Ebene an der Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension festhalten, wie diese auch im Einzelnen gedacht sein mag. Die Anwendung des Toleranzprinzips schließt jedoch Theorienkonkurrenz auf der weltanschaulichen Ebene nicht aus.

Kurzum, ich schreibe den Weltbildtheorien eine relative Eigenständigkeit gegenüber den Erfahrungswissenschaften zu. Das verdeutliche ich am Beispiel der supranaturalistischen Modellvorstellungen soziomorpher Art. Die Erfahrungswissenschaften stoßen diese Modelle, da sie auf naturalis-

tische Erklärungen ‚programmiert‘ sind, ab. Auf weltanschaulicher Ebene ist demgegenüber die Konkurrenz zwischen religiös-supranaturalistischen und areligiös-naturalistischen Positionen auf Dauer gestellt. Es ist *denkbar*, dass es mindestens ein höheres Wesen gibt, dass eine unsterbliche Seele existiert, dass man in einer jenseitigen Welt nach dem physischen Tod weiterlebt usw. Können aber religiöse Weltbildannahmen zutreffend sein, so ist nicht von vornherein auszuschließen, dass das Universum in gewisser Hinsicht mit einem gesellschaftlichen Gebilde *vergleichbar* ist. Existiert z.B. eine Gottheit, die gewisse menschenähnliche Züge aufweist, so lassen sich bestimmte Gegebenheiten des sozialen Lebens mit gewissen Einschränkungen auf das Universum übertragen. Die Projektion des Naheliegenden, Bekannten und Wohlvertrauten auf das supranaturalistisch vorverstandene Fernerliegende und Unbekannte stellt daher nicht *generell* einen Mechanismus der Illusionsbildung dar, wie Topitsch unterstellt. Seine Ausführungen gelten zunächst einmal nur für die wissenschaftliche, nicht aber für die weltanschauliche Ebene, da sich eine Weltbildannahme, die auf einer sozioromorphen Übertragung beruht, eventuell verteidigen lässt. Dass sie verfehlt oder zumindest fragwürdig ist, ist *nachzuweisen*. Es ist unzulässig, diese Sachauseinandersetzung einfach durch eine ideologiekritische Projektionsthese zu *ersetzen*. Die Behauptung „Diese Weltbildannahme beruht auf einer Projektion des in sozialer Hinsicht Naheliegenden und Bekannten auf das supranaturalistisch vorverstandene Fernerliegende und Unbekannte“ kann ja die fragliche Annahme nur dann schwächen, wenn diese Übertragung – mit welchem Bewusstseinsgrad sie auch vorgenommen wird – *generell unzulässig* ist. Das versteht sich aber keineswegs von selbst, sondern ist gerade Gegenstand der Theorienkonkurrenz auf weltanschaulicher Ebene. Die metaphysischen Fragen lassen sich nicht durch einen Handstreich ausschalten. Existiert eine Gottheit mit menschenähnlichen Zügen, so ist der religiöse Soziomorphismus grundsätzlich berechtigt, und nur *einige* religiöse Weltbildannahmen soziorompher Art sind dann auf *unzulässige* Projektionen zurückzuführen. Dann müsste also zwischen zulässigen und unzulässigen religiösen Projektionen soziorompher Art unterschieden werden.

Entsprechendes gilt für die anderen religiösen Modellvorstellungen: Existiert eine Gottheit mit menschenähnlichen Zügen, welche das Universum hervorgebracht hat, so lässt sich dieses in gewisser Hinsicht mit einem Erzeugnis handwerklich-künstlerischer Tätigkeit vergleichen, auch wenn es auf *wissenschaftlicher* Ebene nicht zulässig ist, bestimmte Phänomene nach dem technomorphen Modell übernatürlich zu erklären (weil es gutbewährte natürliche Erklärungen dieser Phänomene gibt, oder weil man, wenn es sie *noch nicht* geben sollte, auf diese Art von Erklärungen ‚programmiert‘ ist). Entsprechendes gilt für religiöse Vorstellungen biomorpher Art. Ob religiöse oder areligiöse Weltbildannahmen die besseren Argumente auf ihrer Seite haben, ist im Rahmen der weltanschaulichen Theorienkonkurrenz zu klären.

Bestimmte Erkenntnisprobleme, welche die Funktion der Welterklärung betreffen, bleiben also *auf Dauer* in der weltanschaulichen Dimension. Daher bestreite ich Topitschs generelle These, durch die Verselbstständigung der Erfahrungswissenschaft sei „den mythisch-metaphysischen Traditionen die *Funktion der Welterklärung* (einschließlich der Erklärung des Seelischen und des Erkennens) in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht langsam, aber unaufhaltsam *verlorengegangen*“ (242). Zwar wird die Funktion der Welterklärung bzw. der Informationsgewinnung *zum größten Teil* von den Wissenschaften übernommen (ich vernachlässige in diesem Zusammenhang das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen), aber derjenige Teil verbleibt auf der weltanschaulichen (und der zugehörigen philosophischen) Ebene, der sich auf die metaphysischen Fragen bezieht. Hier können sich jedoch auch undogmatische Weltbildtheorien herausbilden, die sich von den traditionellen signifikant unterscheiden. Diese Möglichkeit bleibt bei Topitsch unbedacht. Die Vermengung der Ebenen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der Weltbildtheorie hat bei Topitsch ferner zur Folge, dass er zentrale eigene Thesen nicht als *eine areligiöse Position voraussetzende Beiträge zum weltanschaulichen Diskurs* erkennt, sondern sie als *Ergebnisse empirischer Forschung* missversteht.

Ich lege nun etwas genauer dar, wie im Rahmen der weltanschaulichen Theorienkonkurrenz vorgegangen werden kann. Bestimmte religiöse (und dann auch areligiöse) Weltbildannahmen für grundsätzlich legitim zu halten, bedeutet nicht, dass sie auch *akzeptiert* werden müssen. Hier lässt

sich die in Kapitel 7 vorgestellte Methode illusionskritischer Forschung anwenden. Im ersten Schritt wird gefragt, ob eine Annahme z.B. einem bestimmten Wunsch entspricht. Ist das der Fall, so steht sie damit unter Illusionsverdacht. Im zweiten Schritt wird dann untersucht, ob es *tragfähige Argumente* gibt, welche für diese Annahme sprechen. Gibt es keine solchen Argumente oder halten sie einer kritischen Prüfung nicht stand, so handelt es sich *wahrscheinlich* um eine illusionäre Sichtweise – endgültige Gewissheit lässt sich hier nicht erlangen. Auf das in Kapitel 7.1 behandelte Beispiel bezogen bedeutet das: Die Annahme der Existenz eines Jenseits, in dem alles besser ist als auf dieser Welt, ist offenkundig wunschgemäß; daher ist zu klären, ob es zusätzliche Argumente für sie gibt. Können solche Argumente nicht vorgebracht werden bzw. halten sie einer kritischen Prüfung nicht stand, so ist die Existenzannahme (bis auf Weiteres) als fragwürdige, weil ungestützte Auffassung, einzuordnen, die zugleich einem bestimmten Wunsch entspricht – und damit als Illusion. Als Mechanismus der Illusionsbildung ist hier der *direkte* Übergang von „Ich *wünsche* mir, dass der physische Tod nicht das Ende des Lebens ist“ zu „Es *gibt* ein Jenseits, in dem zumindest einige Menschen nach dem physischen Tod weiterleben“ anzusehen.

Im nächsten Schritt greife ich auf die dritte, ebenfalls in Kapitel 7 vorgestellte Methode der illusionskritischen Forschung zurück, nämlich auf die genealogische Herleitung einer mit einem bestimmten Wunsch im Einklang stehenden Auffassung: Hat man gezeigt, dass eine Weltbildannahme wunschgemäß ist, was dazu führt, dass sie unter Illusionsverdacht steht, so kann erprobt werden, ob sich die Entstehung dieser Denkweise auf zwanglose Weise durch Zurückführung auf bestimmte Mechanismen der Illusionsbildung natürlich erklären lässt. Lässt sich eine solche genealogische Herleitung vornehmen, so wird dadurch der Illusionsverdacht gestützt. Um die Anwendung dieser Methode zu demonstrieren, unternehme ich einen Exkurs zum in Teil I bereits aus *weltanschauungsanalytischer* Sicht behandelten mythisch-polytheistischen Denken. Wie kann eine genealogische Herleitung dieser Weltanschauung, für die alles voll von Göttern ist, aussehen? In einem Gedankenexperiment nehme ich eine menschliche Lebensform an, in der noch nicht an höhere Mächte geglaubt wird. Angesichts besonderer Ereignisse, z.B. einer Naturkatastrophe, kommt nun ein Individuum auf die Idee, dass zumindest hinter einigen Phänomenen übernatürliche Wesen stecken. Damit ist zugleich die Idee einer übernatürlichen Kausalität geboren. Menschen sind Lebewesen, die nach Erklärungen suchen, insbesondere der für sie lebenswichtigen Phänomene und Ereignisse. Angesichts einer zerstörend wirkenden Naturkatastrophe fragen sie häufig „*Warum* ist das geschehen?“. Sie führen das Geschehene dann auf etwas zurück, das als dessen Ursache angesehen wird, und eine Option besteht eben darin, eine höhere Macht als übernatürliche Ursache anzusetzen. Diese Option kann sich insbesondere dort durchsetzen, wo keine halbwegs überzeugende natürliche Erklärung zur Verfügung steht. Generell gilt: Lässt sich ein Ereignis bzw. Phänomen im Rahmen des verfügbaren Erfahrungswissens nicht auf befriedigende Weise natürlich erklären, so hat eine übernatürliche Erklärungsstrategie Chancen, sich zu etablieren.

Findet die Grundidee „Hinter bestimmten Phänomenen stecken übernatürliche Wesen, die sie verursachen“ nun Akzeptanz, so liegt es nahe, sie *weiter auszuformen*, d.h. genauere Vorstellungen darüber zu entwickeln, wie diese Wesen beschaffen sind und wie sie die Phänomene hervorbringen. Zur mythisch-polytheistischen Weltanschauung gelangt man von hier aus auf dem von Topitsch beschriebenen Weg, nämlich durch unbewusste Übertragung der „Erlebnisse[] des Wollens, Beabsichtigens und Handelns in den Beziehungen zu anderen Menschen“ (5) auf die jeweiligen Phänomene. Die zerstörerische Überschwemmung etwa, die man sich mit den beschränkten Mitteln des verfügbaren Erfahrungswissens nicht natürlich zu erklären vermag, wird dann auf übernatürliche Weise erklärt als menschenähnliche Strafaktion eines übernatürlichen Wesens, das sich für bestimmte Missachtungen rächt. Aus Erfahrung weiß man, dass Menschen in Rage geraten und in diesem Zustand Gegenstände, die anderen Menschen gehören, zerstören oder andere Menschen töten können. Durch nichtbewusste Übertragung eines solchen Musters des Naheliegenden, Bekannten und Wohlvertrauten auf das supranaturalistisch vorverstandene Fernerliegende und Unbekannte gelangt man zu genau denjenigen übernatürlichen Erklärungen bestimmter Phänomene, welche für die mythisch-

polytheistische Weltanschauung typisch sind. Diese Strategie der übernatürlichen Erklärung unter Rückgriff auf Muster, die aus dem menschlichen Zusammenleben vertraut sind, kann dann immer umfassender ausgestaltet werden. So entsteht schließlich eine religiöse Weltbildtheorie, für die alles voll von menschenähnlichen Göttern ist. Für jedes Phänomen lässt sich dann bei Bedarf eine übernatürliche Erklärung konstruieren.

Wird das Universum auf mythisch-polytheistische Weise als Sozialordnung übernatürlicher Art interpretiert, so werden damit verschiedene *Wünsche bzw. Bedürfnisse* befriedigt, was zumindest teilweise erklärt, warum diese Weltansicht lange Zeit von vielen akzeptiert worden ist. Im Anschluss an Topitsch kann man sagen, dass die mythisch-polytheistische Weltanschauung mehrere Funktionen erfüllt – die „der Informationsvermittlung, Handlungssteuerung und emotionalen Wirkung“ (6). Sie liefert Informationen über die Wirklichkeit, indem sie Erklärungen für festgestellte Phänomene gibt, welche auf der Annahme beruhen, dass übernatürliche Mächte existieren, die eine bestimmte Art von Kausalität entfalten. Zu dieser Weltbildtheorie gehört die Überzeugung, dass Verletzungen bestimmter Normen durch die höheren Wesen bestraft werden, die hinter den Naturgewalten stecken.

Das mythische Denken liefert zugleich eine „Richtschnur für das menschliche Verhalten“ (6), die sich folgendermaßen analysieren lässt: Die Regeln, denen die Menschen folgen, sind zwar de facto von bestimmten Individuen ersonnen, aber im Rahmen mythischen Denkens erscheinen sie als *von den höheren Wesen gegebene Regeln*. Auf diese Weise wird zugleich der *Wunsch nach Gewissheit* befriedigt: Ist die Regel, der man folgt, übernatürlichen Ursprungs, so ist sie die *definitiv richtige* Regel, die es demütig hinzunehmen gilt und an der jeder Zweifel abprallt. Das jeweilige Wert- und Normensystem wird mittels der Annahme übernatürlicher Mächte, die unter anderem auch als Regelgeber fungieren, mit höheren Weihen versehen. Dadurch wird den mythisch Denkenden ein hohes Maß an Handlungssicherheit verliehen. Das damit verbundene starke *Selbstbewusstsein* kann sich in der Konkurrenz mit anderen Weltauffassungen als vorteilhaft erweisen.

Hier lässt sich die dritte Weltanschauungsfunktion, die der emotionalen Wirkung anschließen. Der Glaube an höhere Wesen menschenähnlicher Art, welche die Phänomene bewirken und den Menschen auch die Regeln des Zusammenlebens geben, führt zu einem „Gefühl der Geborgenheit“, zu einem „hohe[n] Maß an emotionaler Befriedigung“ (6). Hat man die vertrauten sozialen Beziehungen auf das Universum projiziert, so kann man sich in dem als höhere Sozialordnung gedachten Universum *heimisch und geborgen fühlen*. Da die höheren Wesen als menschenähnlich gedacht sind, glaubt man, die Kräfte der Natur genauso kalkulieren zu können wie die vertrauten anderen Menschen, die eben manchmal wütend und zornig sind, letztlich aber einen Teil der *Gemeinschaft* bilden, der man selbst angehört. Ein bestimmtes Bedürfnis wird also befriedigt, wenn man das Universum als *große Gemeinschaft übernatürlichen Typs* denkt, die ähnlich funktioniert wie die menschliche Gemeinschaft.

Die religiösen Modellvorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art, sind, wenn die Entstehung der mythisch-polytheistischen Weltanschauung erklärt werden soll, nicht von gleichrangiger Bedeutung. *Grundlegend* ist die Übertragung der „Erlebnisse[] des Wollens, Beabsichtigens und Handelns in den Beziehungen zu anderen Menschen“ auf die postulierte übernatürliche Dimension; dadurch werden die höheren Mächte ja erst zu *menschenähnlichen* Wesen. Hat man derartige Wesen erst einmal eingeführt, so können ihnen dann auch „Tätigkeiten des Hantierens, Herstellens und Verfertigen“ zugeschrieben werden. So wird das Entstehen der Welt, eines größeren Naturzusammenhangs und des Menschen als Ergebnis einer *übernatürlichen Form des Herstellens* gedacht. Hier kann wiederum alternativ auf die vertrauten Leitvorstellungen des Zeugens und Gebärens zurückgegriffen werden. Die beschriebene emotionale Wirkung schließlich ergibt sich wie bereits skizziert aus bestimmten Weltbildannahmen, ist also als abgeleitete Größe zu betrachten.

Ich fasse zusammen: Lässt sich die mythisch-polytheistische als eine offenkundig mit bestimmten Bedürfnissen im Einklang stehende Weltanschauung zwanglos aus bestimmten Mechanismen der Illusionsbildung herleiten, so ist dies ein starkes Argument dafür, dass tatsächlich eine illusionäre Denkweise vorliegt. Auch für die Aufdeckung beliebig anwendbarer Denk- und Argumentations-

muster ist die genealogische Herleitung bereits als wunschgemäß erwiesener Auffassungen wichtig: Es wird ja gezeigt, dass sich unter dem Einfluss bestimmter Mechanismen der Illusionsbildung *nach Belieben* bedürfniskonforme Weltbildtheorien erzeugen lassen. So können *alle* Regeln des Zusammenlebens auf diese Weise mit höheren Weihen versehen werden.

Noch einmal zur Verbindung zwischen der wissenschaftlichen und der weltanschaulichen Ebene. Ist es gelungen, die übernatürliche Erklärung eines konkreten Phänomens (z.B. einer Überschwemmung) durch eine gutbestätigte natürliche Erklärung zu *ersetzen*, so wird auch die zugehörige Existenzannahme *im wissenschaftlichen Kontext* überflüssig. Zuvor hatte man die Überschwemmung als Straffaktion einer menschenähnlichen Gottheit gedeutet, welche die Menschen für die Missachtung der von ihr gegebenen Regeln sanktionieren wollte. Wer diese oder eine vergleichbare Existenzannahme, die im wissenschaftlichen Bereich überflüssig geworden ist, *im weltanschaulichen* Bereich verteidigen will, kann sich somit nicht mehr auf konkrete Phänomene und deren supranaturalistische Erklärung berufen, sondern muss *andersartige* Argumente vorbringen. Dass es gelingt, immer mehr Phänomene auf gutbestätigte Weise wissenschaftlich-naturalistisch zu erklären, bringt Verteidiger einer supranaturalistischen Position im weltanschaulichen Bereich also in Schwierigkeiten. Im Rahmen der weltanschaulichen Theorienkonkurrenz ist zu untersuchen, ob sich diese Schwierigkeiten auf tragfähige Weise bewältigen lassen. Religiöse Weltbilder werden durch die sukzessive Ausweitung der empirischen Weltkenntnis in die Defensive gedrängt: Sie sind genötigt, Überzeugungen preiszugeben, die in früheren Zeiten eine große Rolle gespielt haben. Müssen zur Erklärung konkreter Phänomene keine übernatürlichen Wesenheiten mehr in Anschlag gebracht werden, so ist zu fragen, welche *anderen* Gründe dann für deren Annahme sprechen. Auf diese Weise kann der erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisfortschritt Folgen für den weltanschaulichen Diskurs haben. Hier ist das in Kapitel 6 erläuterte Zwei-Schritte-Verfahren, das bei kognitiven Defiziten ansetzt, anwendbar: Wird eine bestimmte supranaturalistische Erklärung durch eine gutbestätigte naturalistische ersetzt, so ist sie überflüssig und kann als entkräftet gelten. Dann ist im zweiten Schritt zu fragen, worauf diese entkräftete Erklärung zurückzuführen ist: Wie kommt diese religiös-supranaturalistische Fehlbeurteilung eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs zustande? Hier gilt: Die in diesem Kontext erstens defizitäre und zweitens überflüssige Vorstellung einer Gottheit, die Menschen z.B. mit Vernichtung ihres Lebensraums durch eine Überschwemmung bestraft, weil sie gegen bestimmte göttliche Gebote verstoßen haben, lässt sich als unbewusste Projektion von menschlichen Verhaltensmustern auf eine postulierte übernatürliche Sphäre – und damit als Illusionsbildung – begreifen. Gelangt man nun in mehreren vergleichbaren Kontexten, z.B. auch bei der Erklärung von größeren soziokulturellen Veränderungen, zu demselben Ergebnis, so wird am Ende die Vorstellung menschenähnlicher Gottheiten *grundsätzlich* problematisiert. Postuliert man also im weltanschaulichen Bereich mindestens eine übernatürliche Wesenheit, so muss man die Existenzannahme nun anders begründen. Die *religiösen* Vertreter einer undogmatischen Aufklärungsphilosophie verwerfen bestimmte religiöse Weltbildannahmen als sozio-, techno- und biomorphe Illusionen, welche durch den genannten Projektionsvorgang entstanden sind, verteidigen aber einen Kernbestand nichtillusionärer Religiosität. Die *areligiösen* Vertreter vermuten demgegenüber, dass sich letztlich *alle* religiösen Weltbildtheorien auf Mechanismen bedürfniskonformen Denkens zurückführen lassen.

Von vielen in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen Weltdeutungen kann man mit Topitsch sagen, dass in ihnen „die Funktionen der Informationsvermittlung, Handlungssteuerung und emotionalen Wirkung weiterhin ungeschieden“ (6) bleiben. Das mythisch-polytheistische Denken ist wie vorhin gezeigt ein gutes Beispiel dafür. Ebenso wie die direkte Durchsetzung des Wunsches nach Gewissheit die Funktion hat, Verunsicherungen, z.B. hinsichtlich der eigenen Werte und Normen, zu vermeiden, werden auch durch religiöses Denken sozio- und technomorpher Art Verunsicherungen vermieden. Stecken hinter den Phänomenen menschenähnliche höhere Wesen, die wollen, beabsichtigen, handeln sowie hantieren, herstellen und verfertigen, so kann man sich *in einer von einem höheren Sinn durchwalteten Welt zu Hause fühlen und so eine grundlegende Sicherheit erlangen*. Bei einem Vertreter der undogmatischen Aufklärungsphilosophie gehen immer die Warnlampen an, wenn sich

eine bestimmte Weltbildtheorie als in hohem Maß wunschgemäß erweist; Entsprechendes gilt im Rahmen der kognitiven Hermeneutik auch für Textinterpretationen.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie *areligiösen* Typs behauptet, dass auf der Weltbildebene die Annahme der Nichtexistenz einer höheren Dimension der Existenzannahme überlegen ist. Sie behauptet dies aber im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips unter Irrtumsvorbehalt und bringt dem Andersdenkenden einen grundsätzlichen Respekt entgegen. Diese areligiöse Weltbildtheorie hält die supranaturalistischen Vorstellungen sozio-, techno- und biomorpher Art auch auf der Weltbildebene für unangemessen und ist bestrebt, hier durchgehend zu naturalistischen Antworten zu gelangen sowie Prüfungskriterien zu formulieren, denen Erklärungen auf dieser Diskursebene genügen müssen.

Zurück zu Topitschs Leitgedanken:

Doch werden jene Modellvorstellungen nicht nur in den Bereich des Makrokosmischen hinausprojiziert, sondern auch in einer Art *Reflexionsvorgang* von dort wie aus einem Vergrößerungsspiegel mit dem Anspruch einer höheren oder sogar absoluten Geltung auf den menschlichen Mikrokosmos rückbezogen. Dabei kommt es zu einer charakteristischen *Umkehr* der tatsächlichen Verhältnisse: Der irdische Vater oder Herrscher gilt als Abbild seines vermeintlichen Urbildes im Himmel; der Staat wird dem als Staat gedeuteten Universum eingefügt oder untergeordnet; der von Menschenhand erbaute Tempel oder Palast soll nach dem Muster des von einem göttlichen Architekten geschaffenen „Weltgebäudes“ gestaltet werden. (6)

Diese Überlegungen baue ich auf die folgende Weise in mein Konzept ein:

1. Ist eine bestimmte religiöse Weltbildtheorie mittels Anwendung einer oder mehrerer der drei erläuterten Methoden als wahrscheinlich illusionär *ermiesen*, so ist der weitere Ausbau dieses Weltbilds mit Topitsch als Reflexionsvorgang einzuschätzen, der „zu einer charakteristischen *Umkehr* der tatsächlichen Verhältnisse“ führt. Liegt grundsätzlich eine *unzulässige* Projektion z.B. soziomorpher Art vor und wird *dann* behauptet, der irdische Herrscher sei Abbild seines Urbilds im Himmel, so muss dies als ebenfalls unzulässige Verkehrung der tatsächlichen Verhältnisse betrachtet werden.
2. Daraus, dass auf wissenschaftlicher Ebene z.B. die supranaturalistischen Vorstellungen soziomorpher Art abgestoßen werden, ergibt sich nicht zwingend, dass sie auf der Ebene der Weltbildtheorie *generell* zu verwerfen sind. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, dass *einige* Anwendungen der religiösen Modellvorstellungen auf der weltanschaulichen Ebene zulässig sind. Dass Topitsch sogleich einen generellen Illusionsverdacht praktiziert, zeigt, dass er das weltanschauliche Toleranzprinzip missachtet.
3. Mit Topitsch befinde ich mich jedoch darin im Einklang, dass ich ebenfalls eine areligiöse Position vertrete. Ich behaupte, dass in der weltanschaulichen Dimension generell mehr für die Nichtexistenz als für die Existenz einer höheren Dimension – die jedoch nicht definitiv ausgeschlossen werden kann – spricht. In Kapitel 4.2 habe ich in allgemeiner Form zu zeigen versucht, dass die Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension sich weder auf dem Weg apriorischen Wissens noch auf dem offenbarungsmäßigen Wissens noch auf dem empirischen Wissens hinlänglich stützen lässt. Während eine areligiöse Weltbildtheorie mit dem verfügbaren Erfahrungswissen *uneingeschränkt* in Einklang zu bringen ist, ist dies bei religiösen Weltbildern nur eingeschränkt der Fall. Die areligiöse Position vermutet, dass letzten Endes *alle* Anwendungen der genannten supranaturalistischen Modellvorstellungen bedürfniskonforme Fehleinschätzungen darstellen. Jedes menschliche Phänomen, das für ein bestimmtes Überzeugungssystem relevant ist, kann so illusionär als Abbild eines *höheren Urbilds* aufgefasst werden – der Vater, der Herrscher, der Staat, der Palast usw.

Nach der ersten Runde der Auseinandersetzung mit Topitschs Theorie lassen sich zwei Kritikpunkte formulieren:

Kritik 1: Topitschs Theorie weist Züge einer *dogmatischen* Aufklärungsphilosophie auf. Er vertritt seine areligiöse Position nicht im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips und unter Irrtumsvorbehalt. Obwohl Topitsch als Vertreter des kritischen Rationalismus ansonsten das

Fallibilitätsprinzip hoch hält, lässt er nicht erkennen, dass die Grundannahmen, auf denen seine areligiöse Position beruht, auch verfehlt sein können. Damit wird der Theorienpluralismus auf der Ebene der Weltbildtheorien nicht zugelassen und ein monistischer Ansatz vertreten. Topitsch hat sich von vornherein für den areligiösen Weg entschieden, ohne diese zentrale Prämisse klar zu artikulieren und hinlänglich zu begründen.

Kritik 2: Der Theorieteil über die spezifisch religiösen Illusionsbildungen enthält zwar viele wichtige Einsichten, ihm ist aber, wenn man von der dogmatischen zur undogmatischen Aufklärungsphilosophie übergeht, ein anderer systematischer Ort zuzuweisen, den ich in Kapitel 7 bereits genauer bestimmt habe. Die dort beschriebenen Methoden illusionskritischer Forschung werden von Topitsch nicht benutzt, er verwendet ein verkürztes Verfahren. An vielen Stellen entsteht der irreführende Eindruck, man könne bestimmte religiöse (und dann auch areligiöse) Überzeugungen *direkt* als Formen verzerrten Denkens erweisen, indem man sie auf einen bestimmten Mechanismus zurückführt, z.B. auf die unbewusste Übertragung des Naheliegenden, Bekannten und Wohlvertrauten auf das Fernerliegende und Unbekannte. Die Leitgedanken von Topitsch müssen also *reformuliert* werden.

8.2 Religiöse Modellvorstellungen ekstatisch-kathartischer Art

Neben den drei erwähnten supranaturalistischen Modellvorstellungen kennt Topitsch

noch ein anderes Grundmuster der Interpretation der Welt und besonders der menschlichen Seele, das vor allem der Auseinandersetzung mit einer weiteren fundamentalen Gegebenheit unseres Daseins entspringt, nämlich dem *Druck der Realität*. Das Tier ist ein von der Umwelt abhängiges, bedürftiges, leidunterworfenes und todgeweihtes Wesen; der Mensch ist es ebenfalls, und er weiß darum – eine Tatsache, die sein Denken und Fühlen von den primitivsten mythischen Vorstellungen bis zu den sublimsten philosophischen Spekulationen untergründig, aber entscheidend bestimmt hat. (6)

Topitsch spricht in diesem Zusammenhang von „*ekstatisch-kathartischen* Vorstellungen“ (6f.). Menschen sind Lebewesen, die sich – in welcher konkreten Form auch immer – dessen bewusst sind, dass es mehrere Belastungsfaktoren bzw. Formen des Realitätsdrucks gibt. Daher müssen sie darauf in ihrem Denken und dann auch in ihrer Lebenspraxis reagieren. Eine Möglichkeit der Reaktion besteht darin, dass man den Wunsch entwickelt, einem bestimmten Belastungsfaktor gar nicht unterworfen zu sein. Setzt dieser Wunsch sich ungebrochen durch, so wird daraus direkt „Ich *bin* diesem Belastungsfaktor nicht unterworfen“. Diese Annahme lässt sich nun auf unterschiedliche Weise ausbuchstabieren. Die erste Möglichkeit habe ich in Kapitel 7.1 am Beispiel der Sterblichkeit verdeutlicht: „Ich muss zwar in dieser Welt sterben, aber ich werde in einer anderen, jenseitigen Welt weiterleben“. Die zweite Möglichkeit verdeutliche ich am Beispiel der Abhängigkeit von der natürlichen und sozialen Umwelt: „*In mir* existiert etwas, das nicht von der Umwelt abhängig ist – eine weltüberlegene Instanz“, die z.B. als höheres Ich gedacht werden kann. Wird sie als *unsterbliche* Seele aufgefasst, so besteht zugleich eine Verbindung zum Wunsch, der Sterblichkeit letztlich nicht unterworfen zu sein.

Auch angesichts dieser supranaturalistischen Vorstellungen argumentiere ich auf die bereits dargelegte Weise:

1. Auf der wissenschaftlichen Ebene werden nach und nach *alle* religiösen Vorstellungen problematisiert und ausgeschieden, auch der Glaube an eine unsterbliche Seele und andere religiöse Annahmen über psychische Instanzen. So ist z.B. die empirische Psychologie auf natürliche Erklärungen ‚programmiert‘.
2. Auf der weltanschaulichen Ebene gilt jedoch, dass die religiöse Grundoption weiterhin im Spiel ist. Der Vertreter der undogmatischen Aufklärungsphilosophie ist bereit, sich auf religiöse Weltbildkonstruktionen aller Art ernsthaft einzulassen – er verwirft sie nicht von vornherein, was ja ein dogmatisches Verhalten wäre. Er gelangt allerdings immer wieder zu dem Ergebnis, dass diese Annahmen sich nicht durch tragfähige Argumente stützen lassen, sodass der begründete Verdacht besteht, dass es sich um Ausformungen des bedürfniskonformen Denkens han-

delt. Immer mehr Elemente traditioneller religiöser Weltbilder erfahren so eine Problematisierung.

Es ist *denkbar*, dass es z.B. „eine vom Leib wesensverschiedene und lösbare, unsterbliche Seele“ (6) gibt, und die Vertreter dieser Auffassung sind im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips zu respektieren. Ein kritischer Kopf sollte aber eine solche These nur dann unterschreiben, wenn sie sich hinlänglich stützen lässt. Die supranaturalistischen Vorstellungen über psychische Instanzen sind in der Regel auf offenkundige Weise wunschgemäß, sodass sie unter Illusionsverdacht geraten. Zu klären ist daher, ob sie einfach aufgrund ihres Einklangs mit bestimmten Wünschen akzeptiert werden, oder ob es zusätzliche Argumente für sie gibt. Darüber hinaus kann eine genealogische Herleitung des Vorstellungskomplexes versucht werden. Auf beiden Wegen lässt sich auf die vorhin beschriebene Weise eine Stützung des Illusionsverdachts erreichen. Einerseits kann gezeigt werden, dass die Argumente, die für die offenkundig wunschgemäße Annahme z.B. einer unsterblichen Seele sprechen, nicht tragfähig sind; andererseits kann versucht werden, auf natürliche Weise zu erklären, wie der Glaube an eine unsterbliche Seele zustande kommt.

3. Die areligiöse Version der undogmatischen Aufklärungsphilosophie führt zu einer bestimmten *philosophischen* Anthropologie, die von der *wissenschaftlichen* Anthropologie zu unterscheiden ist. Zur philosophischen Anthropologie *areligiösen* Typs gehört die These, dass Menschen aufgrund ihrer Struktur, zu der die Notwendigkeit gehört, auf die ihnen bewussten Belastungsfaktoren zu reagieren, dazu tendieren, illusionäre religiöse Vorstellungen zu entwickeln, um die auf die Belastungsfaktoren bezogenen negativen Erfahrungen zu bewältigen.
4. Das bedürfniskonforme Denken ist im Bereich der religiösen Weltanschauungen weit verbreitet, und es ist möglich, dass *alle* Formen religiösen Denkens davon befallen sind. Von zentraler Bedeutung für meine Theorie ist jedoch die Annahme, dass das verzerrte Denken auch im Bereich der *areligiösen* Weltanschauungen wirksam ist. Das Ziel, die *dogmatischen* Formen der Aufklärungsphilosophie zu überwinden, führt dazu, dass diese Zusammenhänge besonders intensiv erforscht werden. Areligiös denkende Menschen können z.B. ihre Ziele und Ideale mit höheren Weihen naturalistischer Art versehen, einen vollkommenen Zustand für realisierbar halten, der aus empirischen Gründen nicht zu realisieren ist usw. Diese areligiösen Illusionsbildungen können ebenso negative Folgen haben wie die religiösen. Nach dem erweiterten Bacon-Programm sind auch in der weltanschaulichen Dimension Illusionsbildungen aller Art zu bekämpfen und so weit wie möglich zurückzudrängen.

Ich kehre noch einmal zurück zu den Belastungsfaktoren, denen das Menschen zu allen Zeiten und in allen soziokulturellen Konstellationen ausgesetzt sind – den Formen des Realitätsdrucks. Sie sind Lebewesen, welche diese Belastungen – allerdings mit variierendem Bewusstseinsgrad – *erleben und psychisch verarbeiten*. Überall dort, wo Belastungsfaktoren wirken und erlebt werden, kann aber das bedürfniskonforme Denken ansetzen und eine Illusion hervorbringen, welche das jeweilige Problem auf scheinhafte Weise löst. Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs gilt, dass die angesprochenen Formen des Realitätsdrucks nicht grundsätzlich überwindbar, wohl aber verringerbar sind. So können Menschen durch Anwendung von Erfahrungswissen ihre Abhängigkeit von diesem oder jenem Umweltfaktor ebenso herabsetzen wie bestimmte Formen des Leids, sie können auch den Zeitpunkt des Todes durch Entwicklung von Praktiken der Lebensverlängerung hinauschieben; Menschen ist es nach dieser Auffassung aber verwehrt, die Abhängigkeit von der Umwelt, die Bedürftigkeit, die Leidunterworfenheit und die Sterblichkeit zu *überwinden*. Aus areligiös-naturalistischer Sicht erscheinen daher bestimmte Ausformungen religiöser Weltanschauung als auf die einzelnen menschlichen Belastungsfaktoren zugeschnittene Illusionsbildungen.

Ich lege die Mechanismen der Illusionsbildung zunächst in *reiner* Form dar. Ein Belastungsfaktor kann den Wunsch wecken, von ihm befreit zu sein. Setzt dieser sich ungehindert durch, so führt „Ich leide unter einer bestimmten Belastung“, d.h. das *Erleben* eines belastenden Faktors, zunächst zu „Ich möchte diese Belastung los sein“, d.h. zum *Wunsch*, von diesem Faktor befreit zu sein. Der dritte Schritt ist dann „Ich denke mir einen Zustand, in dem diese Belastung nicht mehr besteht“,

d.h. die *Vorstellung* eines alternativen Zustands. Die eigentliche Illusionsbildung erfolgt im vierten Schritt, der allerdings im religiösen Denkkontext eine andere Gestalt annimmt als im areligiösen. Im religiösen Kontext sieht dieser Schritt so aus: „Es *gibt* diesen Zustand, in dem diese Belastung nicht mehr besteht, und zwar in einer *höheren Dimension*“ – etwa in einem Jenseits, in dem alles besser ist als im Diesseits, oder in einem höheren *inneren* Zustand. Im areligiösen Kontext kann der entscheidende Schritt hingegen so aussehen: „Es *wird* diesen Zustand *geben*, in dem diese Belastung nicht mehr besteht, und zwar *zukünftig in dieser Welt*“. Wird der vierte Schritt getan, so kommt eine Weltbildannahme heraus, die in höchstem Maß wunschgemäß ist. Setzt sich nun das bedürfniskonforme Denken ungehindert durch, so erfolgt der fünfte Schritt: „Ich akzeptiere die Weltbildannahme, halte sie *direkt* für wahr, *weil* sie mit einem bestimmten Wunsch im Einklang steht, ohne untersucht zu haben, ob es tragfähige Argumente gibt, die dafür oder dagegen sprechen“. In die Ausgangsformeln „Ich leide unter einer bestimmten Belastung“ und „Ich möchte diesen Belastungsfaktor los sein“ können alle Faktoren eingefügt werden, unter denen Menschen leiden. Es ist zu erwarten, dass sich in der Geschichte der impliziten und expliziten Weltanschauungen vielfältige Illusionen bzw. Ideologien₁ finden, die auf *zeit-, gruppen- und kulturspezifische Belastungserfahrungen* zugeschnitten sind, z.B. auf Belastungen unter Bedingungen der Hungersnot oder der Langzeitarbeitslosigkeit.

Ich komme nun wieder zu Topitschs Leitgedanken zurück. Aus areligiös-naturalistischer Sicht ist der Mensch den vier Formen des Realitätsdrucks (Umweltabhängigkeit, Bedürftigkeit, Leidunterworfenheit, Sterblichkeit) dauerhaft unterworfen. Werden nun *grundsätzliche* Entlastungswünsche wirksam, die aus areligiös-naturalistischer Sicht als *überschwänglich* erscheinen, so werden diese durch einen Mechanismus der Illusionsbildung auf scheinhafte Weise als erfüllt vorgestellt. Dabei kann zwischen zwei Grundformen unterschieden werden: einer *äußeren* und einer *inneren*. Wird die Aufhebung der Sterblichkeit ersehnt und eine scheinhafte Wunscherfüllung produziert, so wird einerseits eine äußere Lebensform vorgestellt, in der die Sterblichkeit überwunden ist („Im Jenseits wirst du ewig leben“), andererseits wird eine innere Instanz im Menschen angenommen, die der Sterblichkeit nicht unterworfen ist; sie wird häufig als unsterbliche Seele gedacht. Dann wird z.B. angenommen, dass sich die unsterbliche Seele nach dem physischen Tod vom Leib ablöst und in die jenseitige Welt geht.

Wendet man die dritte illusionskritische, d.h. die genealogische Methode an, so wird angestrebt, auf natürliche Weise zu erklären, wie der Glaube an eine unsterbliche Seele zustande kommt. Topitsch skizziert eine solche Erklärung:

In psychischen Ausnahmezuständen wie Traum und Trance, Rausch und Ekstase kann nun die Illusion einer weitgehenden, ja gänzlichen Überlegenheit über den Realitätsdruck entstehen. Aus solchen Erlebnissen entspringt der Glaube an eine vom Leib wesensverschiedene und lösbare, unsterbliche Seele, die in ferne Länder, zum Sitz der Götter und ins Totenreich fliegen kann sowie über magische Kräfte und hellseherische Fähigkeiten verfügt, welche sich bis zur Allmacht und Allwissenheit steigern können. (6)

Im Traum etwa tut das Traum-Ich manches, was es in der Erfahrungswirklichkeit nicht tun könnte; interpretiert man nun die Traumwelt supranaturalistisch als Hinweis auf eine *höhere Wirklichkeitsebene*, so kann man meinen, es gelte einen Zugang zu dieser zu gewinnen – zu einer Sphäre, in der man bestimmten Belastungsfaktoren nicht unterworfen ist. Während es in der mythisch-polytheistischen Weltanschauung die höhere *äußere* Macht eine Gottheit ist, die in die menschliche Seele hineinwirkt und ihr z.B. Standhaftigkeit verleiht, führt die Annahme einer höheren *inneren* Macht, einer den Belastungsfaktoren nicht unterworfenen Seeleninstanz zu anderen Ausgestaltungen religiöser Weltanschauung, etwa zu „schamanistischen und verwandten Formen der Magierekstatik und der Reinigungsmysterien“; Topitsch spricht hier von „*ekstatisch-kathartischen* Vorstellungen“, die dann auch in der „Metaphysik vom weltüberlegenen, wahren Ich“ (6f.) weiterwirken. Aufgrund ihres Einklangs mit bestimmten Entlastungswünschen stehen alle diese Vorstellungen unter Illusionsverdacht und ihre Entstehung wird natürlich zu erklären versucht.

In bestimmten psychischen Zuständen entsteht der Eindruck, die Seele sei etwas vom Leib Getrenntes. Steuert nun der Wunsch nach Befreiung vom Druck der Umweltabhängigkeit und der

Sterblichkeit das Denken direkt, so wird daraus „Die Seele *ist* etwas vom Leib Getrenntes; während der Leib sterblich ist, ist sie unsterblich“ – eine Vorstellung, die mit einem bestimmten Wunsch im Einklang steht. Die Grundannahme kann dann systematisch entfaltet werden: Der unsterblichen Seele werden bestimmte *Eigenschaften* zugeschrieben, z.B. dass sie „in ferne Länder, zum Sitz der Götter und ins Totenreich fliegen kann sowie über magische Kräfte und hellseherische Fähigkeiten verfügt“. Eine „Metaphysik vom weltüberlegenen, wahren Ich“ wird entwickelt, der religiöse Seelenglaube mit spezifischen Weltbildannahmen verbunden und so „in Gesamtdeutungen des Universums integriert oder zu solchen fortentwickelt“ (7). Kurzum, es bildet sich einerseits ein Glaube an *objektive* höhere Mächte (Götter und andere höhere Wesen) heraus, die eine übernatürliche Kausalität entfalten; andererseits aber entsteht auch der Glaube an eine höhere Dimension *im Menschen selbst*, der ebenfalls eine übernatürliche Kausalität zugesprochen wird.

Topitsch wendet sich dann wieder den höheren objektiven Wesen zu:

Die Bedrängnis durch den Druck der Realität, das ebenso unausweichliche wie schmerzliche Erlebnis der eigenen Unzulänglichkeit und des Scheiterns führt den Menschen auch dazu, als Gegenbilder der Beschränktheit und Unvollkommenheit seines eigenen Daseins sich Phantasievorstellungen von Wesen und Zuständen zu ersinnen, die frei von jenen Mängeln und Schranken und daher vollkommen sind – oder doch vollkommener als er selbst und die Gegebenheiten seines Lebens. Zunächst sind die Merkmale dieser *Vollkommenheit* meist nur ein Freisein von Hunger und Mühsal, Krankheit und Tod, später aber werden sie immer reicher ausgestaltet: Glanz und Pracht, Würde und Hoheit, Macht und Herrlichkeit. Schließlich kommt es nicht selten im Rahmen metaphysischer Gedankengänge zu einer weitgehenden Vergeistigung: Das Vollkommene ist reines, von aller Materie unabhängiges Denken, ja, in letzter Konsequenz wird es mitunter sogar noch über das Denken und den Geist emporgehoben. Doch können auch moralische Wertattribute dergestalt gesteigert werden, etwa die der Güte und Gerechtigkeit. Diese Steigerung führt schließlich zur Annahme einer höchsten, vollkommensten oder absoluten Wesenheit. (7)

Ich greife auf die Ausführungen zum mythisch-polytheistischen Denken zurück, um eine zweite Wurzel dieser Weltanschauung freizulegen:

1. Die erste Wurzel ist das menschliche Bedürfnis, eine Erklärung für die lebensrelevanten Phänomene zu erlangen. Ist man nicht in der Lage, für bestimmte Ereignisse – etwa eine Naturkatastrophe – eine natürliche Erklärung zu geben, so kann die Idee einer übernatürlichen Erklärung als geeignete Lösung erscheinen: Hinter dem Ereignis steckt als dessen Verursacher ein höheres Wesen menschenähnlicher Art, das mit dem Ereignis eine bestimmte Absicht verfolgt. Durch unbewusste Übertragung der aus dem sozialen Leben vertrauten Muster auf die Natur entsteht so eine soziomorph aufgebaute Weltanschauung, der zufolge höhere Mächte letztlich die entscheidende Rolle spielen.
2. Die zweite Wurzel des mythischen Denkens ist das mehr oder weniger klare Bewusstsein der Belastungsfaktoren, denen das menschliche Leben unterworfen ist, und das *Leiden* unter ihnen. Ist die Grundidee höherer Wesen und einer übernatürlichen Kausalität einmal aufgekommen, so motiviert das Leiden unter den Belastungsfaktoren dazu, die Vorstellung der höheren Wesen so auszugestalten, dass zugleich das Bedürfnis nach Entlastung von dieser oder jener Form des Realitätsdrucks befriedigt wird. Das Muster lässt sich wie folgt bestimmen: „Zwar sind wir Menschen bestimmten Belastungsfaktoren unterworfen, aber die Götter sind es nicht – sie sind ‚frei von jenen Mängeln und Schranken‘“. Diese Vorstellung kann diejenigen *trösten*, welche unter dem jeweiligen Realitätsdruck leiden. Nimmt man an, dass höhere Wesen existieren, die frei von den Mängeln und Schranken menschlichen Lebens sind, so kann nämlich zusätzlich postuliert werden, dass diese höheren Wesen den Menschen dazu verhelfen können, die sie bedrängenden Belastungsfaktoren zu überwinden – sofern man die Wünsche der höheren Wesen berücksichtigt und die von ihnen erlassenen Gebote befolgt. So kann z.B. angenommen werden, dass die Überwindung der Sterblichkeit in der jenseitigen Lebensform für den Menschen nur mithilfe des oder eines unsterblichen Gottes erreichbar ist. Allgemeiner gefasst: Gibt es Götter, die den Belastungen, die für das menschliche Leben charakteristisch sind, nicht unterliegen, so können

diese höheren Wesen mit ihren übernatürlichen Fähigkeiten dafür sorgen, dass die Menschen in einen Zustand gelangen, in dem sie von den Belastungen, unter denen sie leiden, befreit sind.

3. Ist die Vorstellung höherer Wesen, die vollkommener sind als die Menschen, einmal etabliert, so kann sie immer weiter ausgebaut und perfektioniert werden. Macht sich die Neigung geltend, höhere Wesen mit Vollkommenheitsprädikaten auszustatten, so steht am Ende dieses Prozesses die „Annahme einer höchsten, vollkommensten oder absoluten Wesenheit“.
4. Damit eröffnet sich auch die Möglichkeit einer illusionstheoretischen Teilerklärung für den Übergang vom Poly- zum Monotheismus. Zunächst werden die höheren Wesen als solche gedacht, die nicht unter „Hunger und Mühsal, Krankheit und Tod“ leiden müssen; dann „werden sie immer reicher ausgestaltet“. Das Perfektionsstreben führt weiter dazu, im höheren Wesen den Inbegriff der Vollkommenheit zu erblicken, z.B. in moralischer Hinsicht hinsichtlich „der Güte und Gerechtigkeit“. Dieser Impuls sprengt schließlich das polytheistische Modell: Der Inbegriff der Vollkommenheit kann nicht auf mehrere höhere Wesen verteilt, sondern letztlich nur *einem* höheren Wesen zugesprochen werden – dem *einen* Gott. Die Annahme, dass die höheren Wesen den Mängeln und Schranken menschlichen Lebens nicht unterworfen sind, führt somit, wenn sie im Sinne des Perfektionsstrebens weiterentwickelt wird, am Ende zur Annahme der einen Gottheit, die in jeder Hinsicht vollkommen ist. Es werden „imaginäre höhere Wesenheiten ersonnen und immer weiter über alles Irdisch-Beschränkte emporgehoben“ (9).

Im Rahmen der undogmatischen Aufklärungsphilosophie können sowohl religiöse als auch areligiöse Positionen vertreten werden. Beide sind mit einem illusionskritischen Ansatz verbindbar. Der Unterschied besteht darin, dass die religiösen Varianten bestrebt sind und sein müssen, zumindest eine Form des religiösen Denkens als nichtillusionär zu erweisen, während areligiöse Varianten der Auffassung sind, dass letztlich *alle* Formen des religiösen Denkens den Mechanismen der Illusionsbildung gehorchen. Diese radikalere Illusionstheorie führt zu einer philosophischen Anthropologie areligiösen Typs, die zu folgenden Behauptungen gelangt: Menschen sind Lebewesen, die den Formen des Realitätsdrucks unterworfen sind und die, weil ihnen die Belastungsfaktoren auf diese oder jene Weise bewusst werden, auf sie in ihrem Überzeugungssystem reagieren müssen. Aus dem jeweiligen Überzeugungs- und insbesondere aus dem Wertsystem ergeben sich spezifische Wünsche, die somit variabel sind. Dazu gehören auch *überschwängliche* Wünsche. Damit hängt zusammen, dass Menschen illusionsanfällige Lebewesen sind: Sie neigen dazu, Annahmen, die mit den jeweiligen Wünschen im Einklang stehen, einfach aufgrund dieses Einklangs zu akzeptieren. Gesondert ist zu untersuchen, welches die Modellvorstellungen sind, mit deren Hilfe sich defizitäre und bedürfniskonforme *areligiöse* Weltbildtheorien hervorbringen lassen.

Für die philosophische Anthropologie areligiösen Typs stellen die sich aus den ekstatisch-kathartischen Leitvorstellungen ergebenden religiösen Weltbildtheorien Formen der *Weltflucht* dar. Man weicht bestimmten und am Ende allen Belastungsfaktoren durch illusionäre Konstruktionen aus, welche bestimmte radikale Wünsche ‚bedienen‘.

Mit den ekstatisch-kathartischen Leitvorstellungen und dem Aufbau vollkommener Welten ist häufig auch die Tendenz verbunden, dem Menschen als empirischem Wesen und überhaupt der empirischen Realität einen gewissermaßen niedrigeren Grad der Wirklichkeit zuzuschreiben und so den Versagungen, die mit unserem irdischen Dasein verbunden sind, den Charakter des Ernstes und der Letztgültigkeit zu nehmen. (7)

Wie beim Glauben an eine vom Leib wesensverschiedene Seele, so kann auch hier nach der *Basis einer unter Illusionsverdacht stehenden Vorstellung in bestimmten psychischen Zuständen* gefragt werden. Hat sich der Wunsch nach Aufhebung der Umweltabhängigkeit und der Sterblichkeit herausgebildet, so kann der in Traum, Trance, Rausch und Ekstase zuweilen auftretende *Anschein*, die Seele sei eine vom Leib abtrennbare Größe, aufgegriffen und zu einer Theorie der Wesensverschiedenheit ausgebaut werden. Hat sich der Wunsch nach Überwindung einiger oder sogar aller Belastungsfaktoren entwickelt, so kann auf entsprechende Weise an den „in gewissen Grenzsituationen“ auch beim normalen Menschen oft ganz unwillkürlich auftretenden „Eindruck einer Unwirklichkeit des erfahrungsmäßig Tatsächlichen“ (7) angeknüpft werden. Religiösen Weltbildtheorien, die – wie z.B. die soziomor-

phen – illusionskritisch betrachtet auf eine *Weltverklärung* hinauslaufen, stehen somit andere gegenüber, die zur *Weltflucht* führen, indem sie eine gedankliche „*Entwirklichung* einer als unerträglich empfundenen Lebensrealität“ (7) vornehmen: „Die Welt, in der ich unter den Belastungsfaktoren leide, ist gar nicht die eigentliche Welt – in der eigentlichen Welt bin ich ihnen nicht unterworfen“. Die Flucht aus der leidbehafteten Welt erscheint in einer solchen supranaturalistischen Weltbildtheorie als Übergang zur eigentlichen, wahrhaft wirklichen Welt.

Hat man erkannt, wie das defizitäre bedürfniskonforme Denken funktioniert, so kann man bei der Untersuchung religiöser Weltanschauungen nicht umhin zu erwägen, dass nicht nur religiöse Vorstellungen besserer Zustände, die aus dem Leiden unter bestimmten Belastungen erwachsen, Illusionen darstellen, sondern auch die Vorstellungen der höheren Wesen selbst, insbesondere der Götter oder des einen Gottes. Wie ist deren Entstehung aus illusionstheoretischer Sicht zu erklären? Die beiden ersten Schritte bleiben dieselben: „Ich leide unter einer bestimmten Belastung“ und „Ich möchte diese Belastung los sein“. Der dritte Schritt fällt jedoch anders aus: „Ich denke mir ein *höheres Wesen*, das dieser Belastung nicht unterliegt“. Der vierte Schritt: „Es *gibt* dieses höhere Wesen, und zwar in einer *höheren Dimension*“. Der fünfte Schritt bleibt derselbe: „Ich halte die Weltbildannahme *direkt* für wahr, *weil* sie mit meinem Wunsch im Einklang steht“. Setzt sich die Tendenz durch, ausgedachte Entitäten mit Vollkommenheitsprädikaten auszustatten, so führt das dazu, dass die höheren Wesen, an deren Existenz man glaubt, als vollkommene(re) Wesen gedacht werden. Der eine Gott, der alle Vollkommenheiten in sich vereint, ist der Endpunkt dieser Entwicklung.

Die religiöse Annahme, es gebe in einer höheren Dimension einen Zustand, in dem die Belastungen, unter denen man gegenwärtig leidet, nicht mehr bestehen, ist *unmittelbar* wunschgemäß. Würde man in diesen Zustand gelangen, so wäre der Ausgangswunsch „Ich möchte diese Belastung los sein“ direkt erfüllt. Die religiöse Annahme, es gebe in einer höheren Dimension ein oder mehrere Wesen, die den Belastungen, unter denen man gegenwärtig leidet, nicht unterliegen, ist demgegenüber *mittelbar* wunschgemäß. Die Verbindung lässt sich folgendermaßen herstellen, wobei ich wiederum die polytheistische Variante als Beispiel nehme: „Wenn es Götter gibt, die vollkommener sind als die Menschen, die also den Belastungen, die für das menschliche Leben charakteristisch sind, nicht unterliegen, so können diese höheren Wesen mit ihren übernatürlichen Fähigkeiten dafür sorgen, dass die Menschen in den erwünschten Zustand gelangen, in dem sie von den Belastungen, unter denen sie leiden, befreit sind“. Die Annahme höherer Wesen, die den Menschen wohlgesonnen sind und, wenn sie angemessen behandelt werden, dafür sorgen, dass die Wünsche nach Befreiung von den Belastungsfaktoren erfüllt werden, erweist sich so als in hohem Maß wunschgemäß. Es ist in keiner Weise erstaunlich, dass so eingestellte Menschen die Weltbildannahme „Es gibt positive höhere Wesen“ direkt für wahr halten, *weil* sie mit den genannten Bedürfnissen im Einklang steht.

Ich verdeutliche diese Haltung an zwei Elementen der *condition humaine*. Menschen sind Lebewesen, die nicht sicher wissen, was in Zukunft geschehen wird; sie leben unter dem *Druck der Zukunftswissenslosigkeit*. Macht sich der Wunsch, von diesem Belastungsfaktor befreit zu sein, ungebrochen geltend, so wird daraus „Es gibt verlässliches Wissen über das, was kommen wird“. Das in kognitiver Hinsicht defizitäre Konstrukt eines unerbittlichen Determinismus entlastet vom Druck der Zukunftswissenslosigkeit, der auch ein Druck ist, Entscheidungen treffen zu müssen.

Menschen als an Wertsysteme und daraus erwachsende Handlungsorientierungen gebundene Wesen tendieren häufig dazu, dem damit verbundenen *Druck der Verantwortung* auszuweichen. Macht sich der Wunsch, von diesem Belastungsfaktor befreit zu sein, ungebrochen geltend, so wird daraus „Es gibt eine bombensichere Handlungsorientierung, der man nur zu folgen braucht“.

8.3 Sprache und Weltanschauung

In den veränderten theoretischen Rahmen füge ich nun auch Topitschs Überlegungen zur Sprache ein.

Das wichtigste – wenn auch nicht einzige – Medium, in dem die verschiedenen Formen der Weltauffassung ihren Ausdruck finden und durch das sie zugleich mitgestaltet werden, ist die Sprache [...]. Auch sie ist durch die be-

reits genannten Orientierungsfunktionen bestimmt, wobei in ihren phylogenetisch frühen Formen die Verhaltenssteuerung und der emotionale Gehalt ein deutliches Übergewicht über die Informationsvermittlung besitzen. Die tierischen Vorformen des Sprechens dienen vor allem der sozialen Koordination des Verhaltens und dem Ausdruck gefühlsmäßiger Stimmungen, sind aber zur Darstellung objektiver Gegebenheiten weitgehend außerstande. Erst beim Menschen entwickelt sich neben den Funktionen der Auslösung und des Appells sowie der Kundgabe und des Ausdrucks auch die Darstellungsfunktion der Sprache. Doch selbst hier bleiben darstellend-deskriptive, verhaltenssteuernd-normative und werthaft-emotionale Komponenten dermaßen miteinander verbunden, daß die Unterschiede zwischen ihnen die längst Zeit hindurch der Aufmerksamkeit fast völlig entgangen sind. So ist die menschliche Sprache wesentlich auch ein plurifunktionales Führungssystem, in welchem die Bezeichnungen der Dinge und Wesen häufig mit bestimmten Gefühlstönen verbunden sind, wie man sich zu den betreffenden Objekten verhalten soll. (7f.)

Diese Sicht der Sprache als weiteres plurifunktionales Führungssystem (Typ 3) passt gut zur dargelegten Sicht der Weltanschauungen. Die Ausweitung der empirischen Weltkenntnis ist verbunden mit der Entwicklung von Sprachformen, die „zur Darstellung objektiver Gegebenheiten“ geeignet sind. Die anderen Sprachfunktionen werden dann zurückgedrängt, insbesondere werden die sich aus ihnen ergebenden Störungen des Erkenntnisprozesses zunehmend vermieden. Das bedeutet aber nicht, dass sich *insgesamt* die Sprache als „plurifunktionales Führungssystem, in welchem die Bezeichnungen der Dinge und Wesen häufig mit bestimmten Gefühlstönen verbunden sind, wie man sich zu den betreffenden Objekten verhalten soll“, auflöst. Sie bleibt als plurifunktionales Führungssystem erhalten und erfährt nur eine interne Differenzierung in einem bestimmten Bereich.

Das Führungssystem Sprache bleibt überdies mit dem Führungssystem Weltanschauung eng verbunden, insbesondere mit dem jeweiligen Wertsystem. Die Sprache ist „ihrerseits wieder in umfassendere soziale Führungssysteme eingebettet, sie ist von den praktischen und emotionalen Einstellungen, den Normen und Werten der jeweiligen Gesellschaft durchtränkt und wirkt daher festigend auf diese zurück“ (8). Die Sprache trägt

in ihren phylogenetisch und ontogenetisch frühen Formen nicht nur ganz allgemein einen vorwiegend sozialen und emotionalen, der Lebenspraxis nahen Charakter, sondern nimmt auch von den vital wichtigsten und gefühlsmäßig bedeutsamsten Gegebenheiten ihren Ausgang, das sind für den Menschen vor allem die Erlebnisse des eigenen Wollens und Handelns sowie die Mitmenschen als wollende und handelnde Wesen. Dies äußert sich bereits in den grundlegenden sprachlichen Kategorien: Die Hauptwörter bezeichnen Personen oder personifizierte Dinge, die Tätigkeitswörter deren Handlungen, Willenserlebnisse und überhaupt alles, was in der Zeit wechselt und verändert wird. Eine solche, besonders bei den Indoeuropäern ausgeprägte Sprachstruktur suggeriert geradezu zwangsläufig die Interpretation der Welt nach dem Vorbild menschlichen Wollens und Tuns, besonders nach jenem der sozialen Handlungszusammenhänge und der handwerklich-künstlerischen Tätigkeiten, also deren soziomorphe und technomorphe Auffassung. (8)

Die dargelegte Sprachstruktur begünstigt somit bestimmte bedürfniskonforme Fehleinschätzungen. So kann aus dem alten – auch im Kontext mythisch-polytheistischen Denkens wirksamen – „Glaube[n] an eine innere Wesensbeziehung, ja, eine Identität von Wort und Sache“ die Überzeugung erwachsen, „daß die Existenz eines Wortes mit der Existenz des damit bezeichneten Objekts gleichzusetzen sei“ (8f.). „Die durch einen solchen ‚Wortrealismus‘ entstandenen Pseudo-Objekte waren später ein bevorzugter Angriffspunkt der sprachkritischen Tradition der englischen Philosophie.“ (14) Um die Störfaktoren der empirischen Erkenntnis vorwissenschaftlicher und insbesondere wissenschaftlicher Art zurückzudrängen, ist immer auch eine Kritik und Veränderung etablierter Sprachformen erforderlich. In diesem Zusammenhang ist auch darüber nachzudenken, ob es eine *sprachliche Basis bestimmter illusionärer Vorstellungen* gibt.

8.4 Weltanschauung und Philosophie

Weltanschauungen bestehen aus Weltbildern und Wertsystemen. Die Hauptfunktionen sind meiner Ansicht nach die „*Informationsvermittlung oder Welterklärung*“ und die „*Verhaltenssteuerung oder Handlungsnormierung*“ (9). Während religiöse Weltbilder an den entscheidenden Punkten supranaturalistische Erklärungen liefern, lassen areligiöse Weltbilder nur naturalistische Erklärungen zu. Die jeweiligen Wertüberzeugungen, aus denen konkrete Handlungsnormierungen gewonnen werden, werden im

religiösen Denkkontext in der Regel in einer höheren Dimension verankert (z.B. als von den Göttern gegeben vorgestellt), während sie im areligiösen Denkkontext als menschliche Entwürfe begriffen werden. Der dritten von Topitsch genannten Funktion, „der *gefühlsmäßigen Auseinandersetzung* mit der Realität im Sinne einer *Weltverklärung* oder aber einer *Weltüberwindung*“ (9) messe ich hingegen wie bereits angesprochen einen abgeleiteten Stellenwert zu. Welche Art von emotionaler Befriedigung eine bestimmte Weltanschauung bietet, hängt nämlich von ihren Weltbildprämissen und davon ab, wie sie zu den Belastungsfaktoren steht, denen das menschliche Leben unterliegt. Wird das Universum soziomorph als höhere Sozialordnung gedacht, die von höheren Wesen menschenähnlicher Art regiert wird, so wird dem Anhänger eines solchen Überzeugungssystems ein spezielles Gefühl der Geborgenheit vermittelt, das eine areligiöse Weltanschauung nicht zu bieten vermag: „Da die Natur bzw. das Universum letztlich ähnlich strukturiert ist wie die soziale Gemeinschaft, kann man sich in ihr zu Hause fühlen“. Das Universum „empfängt die Züge des Wohlvertrauten, Wohlbekannten und Sinnvollen“ (58). Wird an höhere Wesen geglaubt, die den Belastungsfaktoren menschlichen Lebens nicht unterworfen sind bzw. wird eine höhere Dimension im Menschen angenommen, die dem Realitätsdruck entzogen ist, so wird dem Anhänger eines solchen Überzeugungssystems ebenfalls eine spezielle emotionale Befriedigung verschafft, das eine areligiöse Weltanschauung nicht zu bieten vermag.

Das bedeutet jedoch nicht, dass eine areligiöse Weltanschauung *überhaupt keine* emotionale Befriedigung vermittelt; sie muss aber prämissenkonform sein; vgl. Kapitel 1.14 und 5.3. Die Gegenstellung zu Tendenzen zur illusionären Weltverklärung und Weltüberwindung führt dazu, dass auch den damit korrespondierenden Formen der emotionalen Befriedigung entgegengearbeitet wird. Während die Weltverklärung im Rahmen eines Weltbildes und die Handlungsorientierung im Rahmen eines Wertsystems zu *jeder* Weltanschauung impliziter oder expliziter Art gehören, weisen die Begriffe „Weltverklärung“ und „Weltüberwindung“ auf Formen der emotionalen Befriedigung hin, die nur durch *einige* Weltanschauungen vermittelt werden.

Die Grundgegebenheiten der *religiösen* Weltauffassung sind, so formuliere ich in Anlehnung an Topitsch, im Mythos und in der *religiös geprägten* Philosophie „im Wesentlichen gleichgeblieben. So wird man jenen Autoren zustimmen dürfen, die in der Philosophie und besonders der Metaphysik rationalisierte und verblaßte Restbestände ursprünglicherer und lebensvollerer mythischer Vorstellungen erblicken.“ (9) Der Linie religiös geprägter Philosophie stelle ich jedoch die andere Linie der areligiösen Philosophie gegenüber; diese kann nicht als Rationalisierung „mythischer Vorstellungen“ eingeordnet werden.

Der Prozeß, in dessen Verlauf die mythischen Überlieferungen rationalisiert werden und dabei mehr und mehr verblassen, ist für die gesamte Entwicklung der menschlichen Weltauffassung von fundamentaler Bedeutung. Er besteht zunächst in der schon bei den höheren Tieren vorbereiteten Auflockerung der plurifunktionalen Führungssysteme, der *Differenzierung* der verschiedenen *Weltanschauungsfunktionen* [...] und dem Hervortreten der sich daraus ergebenden Schwierigkeiten. (9)

Hier setze ich die Akzente etwas anders:

1. Bezeichnet man Weltanschauungen als plurifunktionale Führungssysteme (vom Typ 2), so kann nicht generell von einer „Auflockerung der plurifunktionalen Führungssysteme“ gesprochen werden. Menschen sind *immer* weltanschauungsgebundene Lebewesen.
2. Die Behauptung „der *Differenzierung* der verschiedenen *Weltanschauungsfunktionen*“ bedarf genauerer Analyse. Das betrifft vor allem das Stichwort „Welterklärung“. In gewisser Hinsicht kann man sagen, dass die Welterklärung bzw. die Erklärung von Phänomenen heutzutage vor allem durch die Wissenschaften geleistet wird. Hier ist jedoch zu berücksichtigen, dass die Erfahrungswissenschaften sich in einem Bereich *unterhalb* der weltanschaulichen Grundfragen – „Gibt es einen Gott oder mehrere Götter?“, „Ist die Seele unsterblich?“ usw. – bewegen. Diese Fragen werden in einer elaborierten Erfahrungswissenschaft *ausgeklammert*. Beantwortet werden sie hingegen implizit oder explizit durch Weltbildtheorien, die entweder religiöser oder areligiöser Art sind. Ohne zu bestreiten, dass es zu einer Verselbstständigung der *wissenschaftlichen* Welterklä-

rung und zu ihrer Abkoppelung von den Dimension der Handlungssteuerung und der emotionalen Befriedigung gekommen ist, bestehe ich darauf, dass auf der Ebene der *Weltanschauung* keine „Differenzierung der verschiedenen *Weltanschauungsfunktionen*“ anzunehmen ist. Jeder Mensch hat nach wie vor zumindest eine implizite Weltanschauung, und in dieser ist stets eine Welterklärung *fundamentalen Typs*, welche sich zu den weltanschaulichen Grundfragen auf religiöse oder areligiöse Weise verhält, mit einer bestimmten Form der Handlungssteuerung und einer prämissenkonformen emotionalen Befriedigung verbunden.

Hier zeigt sich erneut, dass Topitsch seine Theorie falsch einordnet. De facto entwickelt er eine Theorie der religiösen (und dann auch der areligiösen) Illusionen auf der Grundlage einer philosophischen Anthropologie areligiösen Typs, die eine Intervention auf *weltanschaulicher* Ebene darstellt; er missversteht sie jedoch als *wissenschaftliche* Theorie, die zu erfahrungswissenschaftlich hinlänglich gesicherten Ergebnissen gelangt. Erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisse können zwar zur *Stützung* von Weltbildtheorien verwendet werden, wovon insbesondere areligiöse Weltbilder profitieren, nicht aber können die weltanschaulichen Grundfragen *direkt* mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln beantwortet werden. So kann etwa die Annahme eines transzendenten Gottes nicht mit den Mitteln empirischer Erkenntnis widerlegt werden. Der wissenschaftliche Erkenntnisfortschritt macht Weltbildtheorien nicht überflüssig – im Gegenteil, er findet stets im Rahmen bestimmter Weltbildannahmen statt, die inhaltlich variieren können.

3. Daher müssen die Schwierigkeiten, die sich aus der *Differenzierung* der verschiedenen *Weltanschauungsfunktionen* ergeben, zumindest teilweise anders bestimmt werden, als dies bei Topitsch geschieht. Er nimmt an, dass „aus dem widerspruchreichen *Verhältnis zwischen den einzelnen [...] Leitvorstellungen*“ Fragen resultieren, die zum größten Teil als „Scheinprobleme“ (9f.) anzusehen sind. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass die Leitvorstellungen aus der Sicht der areligiös eingestellten philosophischen Illusionstheorie formuliert sind. Für diese Theorie sind alle Fragen, die sich aus den als illusionär geltenden Grundannahmen ergeben, *automatisch* Scheinprobleme; das schließt aber nicht aus, dass z.B. im Rahmen einer religiös geprägten Philosophie Lösungen für bestimmte – als echt geltende – Probleme gefunden werden können, die im Rahmen dieses Überzeugungssystems auch als befriedigend angesehen werden. Aus der Sicht der radikalen Illusionstheorie ist der ganze Weg ein Irrweg; berücksichtigt man allerdings den mit dem weltanschaulichen Toleranzprinzip zusammenhängenden Irrtumsvorbehalt, so wird man auf jede dogmatische Tendenz verzichten.

Topitsch führt sein Argument noch genauer aus:

Den Ausgangs- und Schlüsselpunkt dieser ganzen Differenzierung bildet die langsame *Verselbständigung des Erkennens* gegenüber den anderen, also den *normativen und emotional-werthaften Funktionen* der älteren Formen unserer Weltauffassung. Das allmählich wachsende Wissen um Tatsachen und ihre Wechselbeziehungen, besonders um die Zusammenhänge von Handlungen und Handlungsfolgen, erweitert zunächst seinen autonomen Bereich im Rahmen der plurifunktionalen Führungssysteme, bis es diesen schließlich sprengt. Dann treten die grundsätzlichen Unterschiede zwischen Sein und Sollen, Tatsachenaussage und Werturteil hervor. Damit wird aber auch jene *vermeintliche Einheit von Erklärung und werthaft-normativer Deutung des Universums unhaltbar*, die das menschliche Denken so lange Zeit hindurch nahezu unangefochten beherrscht hatte. (10)

Wiederum ist zwischen der wissenschaftlichen und der weltanschaulichen Ebene zu differenzieren:

1. Bereits im Rahmen vorwissenschaftlichen Erfahrungswissens kommt es zu einer gewissen „*Verselbständigung des Erkennens*“, die dann in den *Erfahrungswissenschaften* weiter vorangetrieben wird. Die gezielte Ausrichtung auf die Lösung von Erkenntnisproblemen führt dazu, dass die „*werthaft-normative[] Deutung des Universums*“, die sich in traditionellen Weltanschauungen nachweisen lässt, im erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess immer weiter zurückgedrängt und ausgeschaltet wird. Der überprüfbare Gewinn von „Wissen um Tatsachen und ihre Wechselbeziehungen, besonders um die Zusammenhänge von Handlungen und Handlungsfolgen“, steht im Mittelpunkt; unterschieden wird dabei „zwischen Sein und Sollen, Tatsachenaussage und Werturteil“.

2. Nach Topitsch sprengt das „wachsende Wissen um Tatsachen und ihre Wechselbeziehungen“ schließlich den „Rahmen der plurifunktionalen Führungssysteme“, d.h. der Weltanschauungen. Weltanschauung als „*Einheit von Erklärung und werthalt-normativer Deutung des Universums*“ wird unhaltbar. Was tritt an deren Stelle? Topitsch formuliert das nicht ganz klar; vieles deutet jedoch darauf hin, dass er die folgende Auffassung vertritt: Die Entwicklung des Erfahrungswissens läuft darauf hinaus, dass die plurifunktionalen Führungssysteme, „die das menschliche Denken so lange Zeit hindurch nahezu unangefochten beherrscht hatte[n]“, sich *auflösen*: Die Funktion der Welterklärung wird *ganz* an die Erfahrungswissenschaften abgegeben, und die Handlungssteuerung erfolgt gemäß dem Orientierungssystem der jeweiligen Bezugsgruppe (vgl. 307).
3. Sind Menschen aber überzeugungssystemgebundene Lebewesen, so führt die Verselbstständigung des Erkennens im Rahmen der Erfahrungswissenschaften keineswegs zur *Auflösung* der Weltanschauungen als plurifunktionaler Führungssysteme, sondern vielmehr zu ihrer *Reorganisation*. Die Funktion der Welterklärung wird nie *vollständig* von den Wissenschaften übernommen.

Bestimmte Weltbildannahmen geraten durch das zunehmende Wissen um Tatsachen und ihre Wechselbeziehungen unter Druck, und es kommt zu erheblichen Veränderungen in dieser Dimension; vor allem wird der Übergang vom dogmatischen ins undogmatische Stadium möglich. Die Option von in undogmatischer Einstellung vertretenen Weltanschauungen kommt bei Topitsch jedoch nicht in den Blick.

Wird nun auf der Weltbildebene eine areligiöse Position vertreten und konsequent zu einer Theorie der religiösen, dann aber auch der areligiösen Illusionen ausgeformt, so werden die „uralten Formen der Weltauffassung“ grundsätzlich problematisiert, indem aus erkenntniskritischer Sicht „die Frage nach deren Herkunft und Eigenart“ (10) gestellt wird.

Eine systematische und folgerichtige Aufhellung dieser Sachverhalte stößt auch heute noch auf mächtige Widerstände. Die plurifunktionalen Führungssysteme [...] bieten uns auch, was wir in unserer Lebenspraxis benötigen – eine gewissermaßen gebrauchsfertige Orientierung in der Welt, die uns viele Entscheidungen abnimmt oder wenigstens erleichtert und die uns emotionale Befriedigung vermittelt. (10)

Auf der einen Seite räumt Topitsch ein, dass „wir in unserer Lebenspraxis [...] eine gewissermaßen gebrauchsfertige Orientierung in der Welt“ *benötigen*, die durch die plurifunktionalen Führungssysteme vom Typ 2, d.h. durch die Weltanschauungen vermittelt wird; auf der anderen Seite aber behauptet er, dass eben diese Systeme unhaltbar sind und über kurz oder lang überwunden werden. Dadurch entsteht das Problem, *wie die benötigte Orientierung jenseits der alten Formen der Weltauffassung aussehen könnte*.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie in der hier vertretenen areligiösen Variante verfolgt eine klare Linie: Die Weltbildtheorie ist so umzubauen, dass sie einerseits im Einklang mit dem Stand des Erfahrungswissens steht und andererseits von den bedürfniskonformen Illusionen als Störfaktoren befreit ist; mit dem naturalistischen Weltbild korrespondiert eine dazu passende Wertorientierung, die wiederum zu einem spezifischen Lebensstil ausgeformt werden kann. Aus ihr sind in vielen Lebenssituationen Entscheidungen ableitbar. Eine solche Form der Weltanschauung vermittelt auch eine spezifische Form emotionaler Befriedigung.

Außerdem sind sie [die plurifunktionalen Führungssysteme] hervorragende Herrschaftsinstrumente. Darum stützen und stützen sich nach wie vor einflussreiche soziale Gruppen auf Ideologien, die noch völlig von jenen älteren Vorstellungsbeständen abhängig sind. Das gilt beispielsweise für die christliche Metaphysik ebenso wie für den Marxismus und Neomarxismus. (10)

Die erkenntniskritische Ideologieforschung befasst sich auch mit den vielfältigen Versuchen, bestimmte Herrschaftsformen *scheinhaft* zu legitimieren. Mit Topitsch bin ich darin einig, dass *alle* Weltanschauungen, also auch die areligiösen wie z.B. der Marxismus, erkenntniskritisch auf Illusionsbildungen hin zu sichten sind; vgl. Tepe 2012b: Ergänzung 22. Es geht also um *allgemeine* Mechanismen der Illusionsbildung, die sowohl in religiösen als auch in areligiösen Weltanschauungen zur Geltung kommen können.

Im Einklang mit Topitsch sehe ich eine weitere „Ursache der verblüffenden Zählbarkeit der mythisch-metaphysischen Gedankengebilde“ in „deren außerordentliche[r] Anpassungsfähigkeit an wechselnde politische und sozialökonomische Verhältnisse“ (10).

Diese Gebilde bestehen nämlich [...] zu erheblichem Teil aus beliebig manipulierbaren *Leerformeln*, die den jeweils schon an der Macht Befindlichen und den noch nach der Macht Strebenden gleichermaßen zur scheinbaren Rechtfertigung ihrer Positionen, Interessen und Ziele verfügbar sind. So werden sie von vielen benützt und daher auch geschützt. (10f.)

Diesen Theorieteil möchte ich durch Präzisierung weiterentwickeln; dabei verwende ich allerdings den Ausdruck „Leerformel“ nicht mehr als Zentralbegriff. Ich spreche von Denk- und Argumentationsmustern, die im Prinzip von jeder weltanschaulichen und soziopolitischen Position aus einsetzbar sind, um z.B. zu einer höheren Rechtfertigung der eigenen Weltbildannahmen, Werte und Ziele zu gelangen, und die wegen dieser beliebigen Anwendbarkeit kognitiv wertlos sind, kurz: von *beliebig anwendbaren Denk- und Argumentationsmustern*. Ein Beispiel ist die Verankerung der eigenen Werte und Ziele in einer *höheren Instanz*, deren Existenz nicht als hinlänglich gesichert gelten kann. Eine solche höhere Legitimation, die weltanschauungskonform ist, kann sowohl auf religiöse Weise (z.B. „Unsere Ziele stehen mit dem Willen Gottes im Einklang“) als auch auf areligiöse Weise (z.B. „Unsere Ziele stehen mit dem Wesen des Menschen im Einklang“) gewonnen werden. Da sie nicht auf überzeugende Weise abgesichert werden können, sind diese Rechtfertigungen *unbegründet*. Da sie ohne hinlängliche Stützung ein mit bestimmten Bedürfnissen im Einklang stehendes Ergebnis liefern, sind sie als bedürfniskonforme Fehleinschätzungen einzuordnen. Diese Denk- und Argumentationsmuster können in soziopolitischer Hinsicht sowohl von „den jeweils schon an der Macht Befindlichen“ als auch von „den noch nach der Macht Strebenden“ zum Zweck der höheren Rechtfertigung des eigenen Tuns eingesetzt werden. Jede Anwendung führt so automatisch zu einem positionskonformen Ergebnis.

Ein weiteres beliebig anwendbares Denk- und Argumentationsmuster ist im Glauben an einen *gesetzmäßig erfolgenden geschichtlichen Fortschritt* zu sehen. Diese Form des Fortschrittsglaubens nimmt an, dass es einen Endzweck bzw. ein Endziel der Geschichte gibt und dass ein Geschichtsgesetz dafür sorgt, dass dieses Endziel auch erreicht wird. Jede Position, sei sie nun religiöser oder areligiöser Art, kann nun ihre „eigenen Ziele, Ideale und Interessen der Geschichte als deren angeblichen Endzweck unterlegen und ihnen so den Anschein verschaffen, sie besäßen höhere, ja absolute Gültigkeit, und ihr Endsieg sei durch ein großes, vorsehungshaftes ‚Geschichtsgesetz‘ garantiert“ (144). Jede Anwendung dieses Denk- und Argumentationsmusters führt zu einem positionskonformen Ergebnis, und das zeigt, dass es beliebig anwendbar und ohne kognitiven Wert ist. Zunächst einmal müssen jedoch nach dem Zwei-Schritte-Verfahren die vorgetragenen Argumente entkräftet werden.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie versucht, auf alle bekannten Denk- und Argumentationsmuster zu verzichten, deren Anwendung automatisch zu positionskonformen Ergebnissen führt. Dabei bedarf jedoch jeder Einzelfall der genauen Prüfung, denn es ist ja denkbar, dass eine höhere Rechtfertigung für bestimmte Ziele, Ideale und Interessen im Prinzip möglich ist, sodass der Beliebigkeits- und Ideologievorwurf nur *andere* Rechtfertigungsversuche trifft. Die areligiöse Variante der undogmatischen Aufklärungsphilosophie behauptet allerdings, dass *alle* Versuche, bestimmte Ziele, Ideale und Interessen auf kognitiv vertretbare Weise mit einer höheren Rechtfertigung auszustatten, scheitern und dass man das auch in jedem Einzelfall zeigen kann. Für diese Position ergibt sich außerdem die Konsequenz, dass man eine Werthaltung und einen Lebensstil entwickeln sollte, der keine höheren Rechtfertigungen mehr *braucht*, um die eigenen Ziele engagiert zu verfolgen.

Die Forderung des grundsätzlichen Umdenkens im weltanschaulichen Bereich geschieht im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips, also ohne selbst implizit oder explizit einen Absolutheitsanspruch zu erheben. Auf der wissenschaftlichen Ebene gilt: Menschen sind Lebewesen, die auf Vermutungen angewiesen sind, aber häufig gern mehr hätten als nur mehr oder weniger gut gestützte Vermutungen. Wer diese mit der menschlichen Lebensform verbundene Verführung erkannt hat, wird versuchen, das Gewissheitsverlangen zurückzudrängen und möglichst vollständig zu über-

winden. Auf weltanschaulicher Ebene hingegen gilt: Menschen sind Lebewesen, die verschiedenen Formen des Realitätsdrucks ausgesetzt sind, und die der Verführung unterliegen, dem jeweiligen Belastungsfaktor durch Bildung kompensatorischer Illusionen zu entkommen. Wer diese Verführung erkannt hat, wird versuchen, sich von diesen Illusionen zu befreien.

Die am Ende von Kapitel 8.1 formulierten beiden Kritikpunkte ergänze ich nun durch einen dritten:

Kritik 3: Im Unterschied zur kognitiven Ideologietheorie geht Topitsch nicht von der unaufhebba- ren Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens aus, sondern betrachtet Weltanschauun- gen (Ideologien₂) als plurifunktionale Führungssysteme, die sich unter dem Druck des zunehmenden – insbesondere des mit wissenschaftlichen Mitteln gewonnenen – Erfahrungswissens bis auf einen noch zu diskutierenden Restbestand allmählich *auflösen*.

Die Überzeugung, dass die Informationsgewinnung am Ende vollständig durch die Wissenschaft ge- leistet werde, steht in positivistischer Tradition; sie ist mit Comtes Dreistadienschema verwandt. Nach dieser Geschichtstheorie folgen auf das theologische das metaphysische und schließlich das wissenschaftliche Stadium. Der in diesem Punkt positivismusnahe Ansatz Topitschs führt zu einer unbefriedigenden Theoriekonstellation. Die Überzeugung, Weltanschauung werde schließlich im Be- reich der Informationsvermittlung vollständig durch Wissenschaft ersetzt, führt dazu, dass nicht ernsthaft versucht wird, genauer zu bestimmen, wie eine zeitgemäße „gewissermaßen gebrauchsfertige Orientierung in der Welt“ (10) aussehen könnte. Das Konzept der *Ersatzung* der Weltanschau- ung durch Wissenschaft bringt daher die Gefahr mit sich, dass diese Probleme einfach ungelöst lie- gen bleiben und es dem subjektiven Belieben überlassen wird, welchen Weg man hier einschlägt. Das wiederum hat zur Folge, dass nicht mehr versucht wird, eine zeitgemäße, gut begründete Ideo- logie₂ zu entwickeln. Wer nicht mehr konstruktiv über die Ideologie₂ nachdenkt, gelangt leicht zu dem Irrglauben, von weltanschaulichen Hintergrundannahmen frei zu sein, während er in diejenige Ideologie₂ verstrickt ist, die in seinem Umfeld dominiert.

Die Annahme der unaufhebba- ren Weltanschauungsgebundenheit menschlichen Lebens zieht ei- ne strukturelle Veränderung der Theorie nach sich. Ich folge Topitsch darin, dass es in der Gat- tungsgeschichte zu einer Verselbstständigung der Informationsgewinnung bzw. des Erkennens ge- genüber dem werthalt-normativen und dem emotionalen Bereich gekommen ist und dass dies bei den traditionellen Weltanschauungen zu theoretischen Schwierigkeiten führt. Im Unterschied zu ihm visiere ich jedoch eine *Reorganisation* der weltanschaulichen Dimension an; dazu gehört der Übergang vom dogmatischen ins undogmatische Stadium. Die plurifunktionalen Führungssysteme dieser Art lösen sich nicht auf, sondern nehmen nur eine neue Gestalt an. Hier gelangen religiöse und areligiö- se Ansätze im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips zwangsläufig zu unterschiedlichen *Weltbildtheorien*; hinsichtlich der *Wertesysteme* ist hingegen, wie bereits in Kapitel 5.3 dargelegt, ein ho- hes Maß an Übereinstimmung denkbar. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt an, im Rahmen des weltanschaulichen Toleranzprinzips ein zeitgemäßes Überzeugungssystem zu entwi- ckeln, das auch die Funktionen der Verhaltenssteuerung und der gefühlsmäßigen Auseinanderset- zung mit der Realität erfüllt. Sie entwickelt in der von mir vertretenen Variante ein areligiöses Welt- bild, ein dazu passendes Wertesystem und entwirft einen allgemeinen Lebensstil, der vielfältige indi- viduelle Variationen zulässt.

Die Möglichkeit eines undogmatischen Überzeugungssystems, welches die drei Weltanschauungs- funktionen auf neuartige Weise miteinander verbindet, bleibt bei Topitsch unbeachtet und unge- nutzt. Er setzt die plurifunktionalen Führungssysteme vom Typ 2 letztlich gleich mit den „uralten Denkformen [...], die der Welt, unserem Ich und dem Erkennen einen den Bedürfnissen nach Ver- haltenssicherheit und gefühlsmäßiger Befriedigung entsprechenden, werthaftern ‚Sinn‘ unterlegen“ (3). Daher gilt die Abkehr von diesen Führungssystemen als „Verabschiedung einer menschheitsge- schichtlichen Illusion“ (3). Visiert man demgegenüber eine *Reorganisation* der Weltanschauungen an, so verändert sich auch das Bild der Philosophie im Allgemeinen. Sind Menschen weltanschauungs- gebundene Lebewesen, so ist es legitim und nützlich, wenn einige Individuen bestrebt sind, ihre

Überzeugungen auch in philosophischer Form zu explizieren. Nach meiner Auffassung sind die Lehrgehalte der traditionellen Philosophie „und besonders ihres zentralen Bereiches, der Metaphysik“ (1) in der Hauptsache als Versuche zu betrachten, bestimmte weltanschauliche Überzeugungen weltbild- und werthafter Art explizit zu formulieren und ihnen eine theoretische Form zu geben. Dieses Streben nach Weltanschauungsexplikation war in der Geschichte zumeist an die dogmatische Einstellung gebunden und missverstand sich daher in vielen Fällen als Form *höherer* und in gewisser Hinsicht absoluter Erkenntnis. Die philosophisch-systematische Explikation weltanschaulicher Hintergrundannahmen ist nach wie vor erforderlich, sie sollte aber nun unter den Vorzeichen des Theorienpluralismus und der Theorienkonkurrenz betrieben werden – und mit dem Wissen um die Mechanismen der Illusionsbildung, die in dieser Dimension wirksam werden können. Weltanschauungsexplikation ist nicht als solche illusionär.

Es stellt keine Aufgabe des *wissenschaftlichen Denkens* dar, „sich endgültig aus der Abhängigkeit von archaischen Formen der Weltanschauung zu lösen und diese darüber hinaus zum Gegenstand kritischer Analyse zu machen“ (11). Topitschs Analyse der spezifisch religiösen Formen der Illusionsbildung wird ja entgegen seiner Selbsteinschätzung von einer philosophischen Anthropologie areligiösen Typs getragen, und die Lösung aus der Abhängigkeit von *illusionären* Formen der Weltanschauung ist selbst ein weltanschauliches Unternehmen.

Auf der Ebene der Weltbildtheorien ist sowohl der religiöse als auch der areligiöse Weg legitim. Die Thesen und Argumente können zwar von Illusionen befallen sein, sie stellen aber im Prinzip ernstzunehmende theoretische Konstruktionen dar. Hier ist auch zu beachten, dass das konsequente Beschreiten des religiösen wie auch des areligiösen Wegs zwangsläufig dazu führt, dass ein Illusionsverdacht gegen die andere Seite erhoben wird. Dies sollte jedoch unter Irrtumsvorbehalt geschehen. Der generelle Illusionsverdacht gegenüber religiösen Weltbildtheorien schließt somit nicht aus, dass die Gegenseite Recht haben *könnte*. Die Andersdenkenden werden respektiert, aber im weltanschaulichen Konkurrenzkampf wird versucht, möglichst viele Menschen dazu zu bringen, einer bestimmten areligiösen Weltbildtheorie zuzustimmen. Sollte aber die Gegenseite in wesentlichen Punkten richtig liegen, so wären auch die Formen der religiösen „Weltauffassung und Selbstdeutung, [...] die für das menschliche Denken bis fast in die Gegenwart grundlegend geblieben sind“ (1), positiver einzuschätzen, als es in der areligiösen Prämissen verpflichteten philosophischen Illusionstheorie geschieht. Ihr Wahrheitsanspruch könnte dann nicht mehr durchgängig „als unhaltbar betrachtet“ (1) werden. Kurzum, mit Topitsch verfolge ich das Ziel, „mit unbeirrbarer Folgerichtigkeit an die Wurzeln des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses vorzudringen und es von dort her transparent zu machen“ (3), aber ich gehe dabei in wichtigen Punkten anders vor als er – und ordne auch seine Theorie deutlich anders ein, als er selbst das tut.

8.5 Zum Stellenwert des Menschen innerhalb der Entwicklung alles Lebendigen

Die moderne Forschung hat

im Zusammenhang der allgemeinen Evolutionstheorie die Beziehungen zwischen den Lebewesen und ihrer Umwelt von den einfachsten Organismen bis zum Menschen und damit auch die Vorgeschichte der Entstehung unseres Gehirns und überhaupt unseres „Weltbildapparates“ in beträchtlichem Ausmaß aufhellen können (37).

Daher beziehe ich im nächsten Schritt Topitschs Thesen über den Stellenwert des Menschen innerhalb der „Entwicklung alles Lebendigen“ (4) in die Diskussion ein.

Schon die höheren Organismen bedürfen zu ihrer Erhaltung als Individuen und Arten einer wenigstens in den großen Zügen verlässlichen Orientierung in ihrer Umwelt. Sie müssen über ein bestimmtes Maß an Informationen (im weitesten Sinne des Wortes) verfügen, welche die lebensbedeutsamen Gegebenheiten in ihrer näheren und weiteren Umgebung betreffen, und sie müssen in der Lage sein, sich in diesen Situationen überlebensgerecht zu verhalten. So kommt es schon auf verhältnismäßig frühen Entwicklungsstufen zum Erwerb artspezifischer „praktischer Erfahrung“, die im Erbgut gespeichert und weitergegeben wird. Mit dem Aufdämmern des Bewusstseins tritt eine gefühlsmäßige Komponente hinzu, ein Erleben zumal des Abgestoßen- oder Angezogenwerdens, des Schmerzes und der Lust, der Angst und des Begehrens. Damit erweitern sich die älteren Zusammenhänge

von Reiz und Reaktion zu den viel reichhaltigeren erbten Inventaren der sogenannten angeborenen Auslösemechanismen. Diese sondern aus der Fülle der Umwelteindrücke selektiv die lebensbedeutsamen aus und vermitteln so den betreffenden Individuen eine für die Selbst- bzw. Arterhaltung wichtige Information; darüber hinaus bewirken sie ein entsprechendes Verhalten, wobei dieser ganze Vorgang auch mit starken Erregungen verbunden ist. [...] So kann man diese Mechanismen auch als *plurifunktionale Führungssysteme* bezeichnen, sofern in ihnen *Informationsvermittlung, Verhaltenssteuerung* und *emotionale Reaktion* miteinander verbunden sind. (4f.)

Unter einem plurifunktionalen Führungssystem wird in diesem Zusammenhang keine Weltanschauung verstanden, sondern eine „instinkthafte, genetisch festgelegte Einheit“ (5) von „*Informationsvermittlung, Verhaltenssteuerung* und *emotionale[r] Reaktion*“. In der „Entwicklung alles Lebendigen“ treten somit mehrere Formen plurifunktionaler Führungssysteme auf.

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie füge ich einen wichtigen Punkt hinzu: Der Übergang zur Bindung eines Lebewesens an ein Überzeugungssystem, an einen weltanschaulichen Rahmen stellt innerhalb der Entwicklung alles Lebendigen einen *qualitativen Sprung* dar, *welcher die spezifisch menschliche Existenzform begründet*. Die allgemeine Evolutionstheorie steht daher vor der Aufgabe, diesen zentralen Übergang zu beschreiben und zu erklären.

8.6 Erweiterung des Begriffs der Weltanschauung⁹⁰

Für meinen Versuch, Topitschs Weltanschauungstheorie *weiterzuentwickeln*, sind auch die Ausführungen über Wilhelm Dilthey instruktiv. Über ihn heißt es, er habe „die Fragen der Weltanschauungslehre, der Weltanschauungsanalyse und Weltanschauungskritik systematisch behandelt“ (26).

Diltheys Arbeiten besitzen noch heute eine unbestreitbare Aktualität. Der Philosoph gebraucht den Ausdruck „Weltanschauung“ schon im selben Sinn, wie dies in der vorliegenden Studie geschieht. Er bezeichnet damit vor allem die Auffassung des Universums als einer festen, umfassenden und möglichst geschlossenen wert- und sinnhaften Ordnung, in welcher dem Menschen eine bestimmte Stellung oder Aufgabe zugewiesen ist. Eine derartige Einheit von Erklärung und werthalt-normativer Deutung des Kosmos (und in weiterer Folge auch des Menschen, der Seele und des Erkennens) unterscheidet sich grundsätzlich von dem wertfreien und stets unvollständigen Weltbild, das die Wissenschaften bzw. die moderne wissenschaftliche Philosophie zu bieten vermögen. (27)

Meine These von der Weltanschauungsgebundenheit zeigt demgegenüber an, dass erstens unter Weltanschauung *jede* Verbindung von Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen begriffen und dass zweitens angenommen wird, dass *jeder* Mensch eine so verstandene Weltanschauung zumindest in impliziter Form hat. In einem zweiten Schritt unterscheide ich dann zwischen dogmatischen und undogmatischen Weltanschauungen. Eine in undogmatischer Einstellung vertretene Weltanschauung wird auch bestrebt sein, das defizitäre bedürfniskonforme Denken zu vermeiden. Ein zu überwindender Mechanismus ist dabei das Bestreben, die jeweiligen Wertüberzeugungen mit höheren Weihen zu versehen, um so eine vermeintliche *Gewissheit* zu erlangen. Hieraus resultieren Vorstellungen einer „wert- und sinnhaften Ordnung, in welcher dem Menschen eine bestimmte Stellung oder Aufgabe zugewiesen ist“. Die Aufgabe, die sich für einen Menschen ergibt, wenn er ein bestimmtes Wertsystem akzeptiert, erscheint hier als *objektive* Aufgabe, die sich aus der *objektiven* sinnhaften Ordnung des Universums herleiten lässt. Kurzum, ich setze Weltanschauungen nicht gleich mit *illusionären* Einheiten „von Erklärung und werthalt-normativer Deutung des Kosmos“, sondern unterscheide zwischen mehreren Weltanschauungstypen und halte Weltanschauungen nicht für eine vermeidbare Größe. Man kann nur von einer Weltanschauung zu einer anderen bzw. von einem Weltanschauungstyp zu einem anderen übergehen, nicht aber generell Weltanschauung durch Wissenschaft oder auch durch eine weltanschauungsfreie wissenschaftliche Philosophie *ersetzen*.

Implizit oder explizit und mehr oder weniger perfekt wird jeweils ein *Passungsverhältnis*, ein konsistenter Zusammenhang zwischen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen hergestellt. Daraus ergeben sich „Ideal, höchstes Gut, oberste Grundsätze für die Lebensführung“ (27), um mit Dilthey zu reden. Die Ausbildung einer expliziten Weltanschauung ist dabei häufig bestimmt – auch das sind

⁹⁰ Die in Kapitel 3.8 des Ideologiebuchs zu findenden Überlegungen werden hier weiter ausgeführt.

Formulierungen Diltheys – „von dem Willen zur Festigkeit des Weltbildes“ und „der Willensleitung“ (27), was beides mit dem Gewissheitsverlangen zusammenhängt. *Dogmatische* Weltanschauungen „suchen Festigkeit, Wirkungskraft, Herrschaft, Allgemeingültigkeit“ (27), während es bei *undogmatischen* Weltanschauungen zu den bereits behandelten Abschwächungen kommt.

Doch Dilthey war sich auch schon der Tatsache bewußt, daß die Menschheit im Laufe der Geschichte auf dem Weg zur „wahren“ Weltanschauung nicht einen Schritt weitergekommen ist. „Der Kampf der Weltanschauungen untereinander ist an keinem Hauptpunkt zur Entscheidung gelangt.“ Ein Erkenntnisfortschritt ist hier nirgends festzustellen. Diese Einsichten bilden bereits in hohem Maße das Ergebnis der Ernüchterung, die sich nach dem spekulativen Höhenrausch der idealistischen Systeme in Deutschland ausgebreitet hatte. Noch für Hegel war die gesamte Geschichte der Philosophie ein Entwicklungsprozeß gewesen, der teleologisch auf den krönenden Abschluß in seinem eigenen, dem absoluten System hinstrebte. Solche Absolutheitsansprüche waren für Dilthey und viele seiner Zeitgenossen erledigt. (27)

Der Anspruch, über die *wahre* Weltanschauung zu verfügen, ist an die dogmatische Einstellung gebunden. Im undogmatischen Stadium werden andere Weltbilder und Wertssysteme grundsätzlich toleriert, es wird aber beansprucht, weltanschauliche Überzeugungen zu vertreten, die den damit konkurrierenden nach bestimmten Kriterien *überlegen* sind. Hier wird also gar nicht mehr angestrebt, zur *definitiv* wahren Weltanschauung – beispielsweise zum absoluten System im Sinne Hegels – zu gelangen. Weltbildtheorien können – wie wissenschaftliche Theorien – nach *empirischen* Kriterien miteinander verglichen werden, um das in kognitiver Hinsicht leistungsfähigste Weltbild zu ermitteln. Die Ausweitung der empirischen Weltkenntnis macht hier wie in den Wissenschaften immer wieder Modifikationen und Neuorientierungen erforderlich. Ein Erkenntnisfortschritt ist dabei anders als bei den dogmatischen Konstruktionen durchaus möglich. Wertüberzeugungen betrachte ich, wie in Kapitel 5.2 dargelegt, als *Orientierungshypothesen*; mit deren Hilfe man *lebenspraktische Orientierungsprobleme* zu bewältigen versucht. Ein Weltbild stellt ein *theoretisches*, ein Wertssystem hingegen ein *praktisches* Gefüge von menschlichen Entwürfen bzw. Hypothesen dar. Absolutheitsansprüche werden so vermieden.

Fragt man nach der in kognitiver Hinsicht überlegenen Weltbildtheorie, so visiert man *allgemeingültige* Aussagen an, die z.B. nicht auf diese oder jene Kultur zu relativieren sind. Fragt man hingegen nach dem in lebenspraktischer Hinsicht überlegenen Wertssystem, so ist die Unterschiedlichkeit der Kulturen von vornherein zu berücksichtigen. Die zu bewältigenden lebenspraktischen Orientierungsprobleme können ja – abhängig von den natürlichen und soziokulturellen Rahmenbedingungen – sehr unterschiedlich sein. In dieser Dimension ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Überlegenheit eines Wertsystems gegenüber konkurrierenden Ansätzen jeweils nur für eine bestimmte Kultur bzw. für mehrere Kulturen mit vergleichbaren Rahmenbedingungen gilt. Während sich in der Konkurrenz der Weltbildtheorien letztlich *eine* als überlegen erweist, kann sich in der Konkurrenz der Wertsysteme zeigen, dass Typ a für diese, Typ b hingegen für jene Rahmenbedingungen besonders geeignet ist.

Dogmatisiert man die eigene Weltbildtheorie, so wird der Wettstreit zwischen den Positionen *unentscheidbar*, da die konkurrierenden Ansätze durch die Dogmatisierung *ihrer* Prämissen ebenfalls dazu gelangen können, einen absoluten Wahrheitsanspruch zu erheben. Man dreht sich daher im dogmatischen Stadium notwendig im Kreis. Entsprechendes gilt für die Dogmatisierung des eigenen Wertsystems. Hier kommt hinzu, dass Orientierungshypothesen, die angesichts bestimmter natürlicher und soziokultureller Rahmenbedingungen entwickelt werden, durch Dogmatisierung ihren Bezug zu diesen Rahmenbedingungen *einbüßen*. Dogma steht auch hier gegen Dogma, und man dreht sich im Kreis. Im undogmatischen als einem kritischen Stadium verändert sich die Problemlage. Die Prinzipien des Theorienpluralismus und der Theorienkonkurrenz werden angewendet, und „Überlegenheit eines Wertsystems“ bedeutet hier „Überlegenheit, bezogen auf die Bewältigung konkreter lebenspraktischer Orientierungsprobleme unter bestimmten Rahmenbedingungen“.

Der Unterschied zu Topitsch und wie auch zu Dilthey zeigt sich in der folgenden Passage:

Zu dieser Ernüchterung kam aber auch noch der als schneidend empfundene Kontrast zwischen der offenkundigen Resultatlosigkeit des Streites der Weltanschauungen und dem ebenso offenkundigen Fortschritt der empirischen Disziplinen, besonders der Naturwissenschaften. Es konnte also nur mehr darum gehen, die hinter der „Anarchie der philosophischen Systeme“ verborgen wirksamen Strukturgesetze zu ergründen. (27f.)

Von einer „offenkundigen Resultatlosigkeit des Streites der Weltanschauungen“ kann wie gerade dargelegt nur im dogmatischen Stadium gesprochen werden. Hier verfolgt man ein Ziel (nämlich die definitiv wahre Weltanschauung zu erlangen), das grundsätzlich unerreichbar ist, und man dreht sich im Kreis, weil man im Rahmen des bedürfniskonformen Denkens Argumentationsmuster benutzt, die von jeder beliebigen Position eingesetzt werden können. Im undogmatischen Stadium kann man hingegen hinsichtlich der Weltbildtheorien zu einem Fortschritt gelangen, der mit dem der empirischen Wissenschaften vergleichbar ist. Und hinsichtlich der praktischen Orientierungshypothesen kann man klären, welche zur Lösung bestimmter lebenspraktischer Probleme am besten geeignet sind. Daher ist es verfehlt anzunehmen, im Streit der Weltanschauungen könne es *generell* nur eine offenkundige Resultatlosigkeit geben, man solle daher das Bemühen um eine *bessere* Weltanschauung aufgeben und sich statt dessen nur noch mit der Analyse der „hinter der ‚Anarchie der philosophischen Systeme‘ verborgen wirksamen Strukturgesetze“ befassen, die als Gesetze *illusionären* Denkens aufgefasst werden.

Die Überwindung illusionärer Weltbildtheorien sowohl religiöser als auch areligiöser Art kann in gewisser Hinsicht als eine „Entzauberung der Welt“ (29) begriffen werden. In diesem heiklen Punkt ist jedoch eine differenzierte Betrachtung erforderlich. Ziel ist es, z.B. religiöse Formen der Weltverklärung zu überwinden, die annehmen, „daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoller* Kosmos sei“ (29). Man will ohne höhere Instanzen auskommen. Daher reicht es nicht aus, höhere Instanzen religiöser Art einfach durch solche areligiöser Art zu ersetzen. Dabei ist die Ansicht fernzuhalten, nach der Überwindung illusionärer Weltbildtheorien sei alles *sinnlos*. Hier unterscheide ich zwei Ebenen. Was Sinnhaftigkeit *menschlicher* Art anbelangt, so kann wie folgt argumentiert werden: Es kommt darauf an, menschlichen Sinn als weltanschauungsgebundenen und damit von Menschen entworfenen Sinn zu erkennen, zu dem es Alternativen gibt. Aus der Desillusionierung ergibt sich also keineswegs ein Fehlen menschlicher Sinnhaftigkeit. Was hingegen die Sinnhaftigkeit *nicht-menschlicher* Art betrifft, so verweise ich auf die Ausführungen in Kapitel 1.14. Der dort skizzierte areligiöse Mensch ersetzt die Leitvorstellung eines göttlichen Wirkens in der Natur und in sich selbst durch diejenige einer *kreativen Natur, die auch im Menschen selbst wirkt*. Ihn kennzeichnet die Bewunderung der gesamten Natur mit ihren kreativen Kräften. In die areligiöse Weltauffassung kann somit ein *nichtintentionaler Sinnbegriff* eingeführt werden, der auch auf Naturzusammenhänge anwendbar ist. Wird ein Naturphänomen als *Ergebnis des Wirkens kreativer natürlicher Kräfte* betrachtet, das auf die Bewältigung einer bestimmten Schwierigkeit ausgerichtet ist, so wird es damit als in einem allgemeinen Verständnis sinnhaft angesehen.

Von höheren Organismen kann im Anschluss an Topitsch gesagt werden, dass sie bestimmte Lebens- und Überlebensprobleme mithilfe der Entwicklung spezifischer plurifunktionaler Führungssysteme vom Typ 1 bewältigen. Weitergehend kann auf allen Ebenen des Lebens von mehr oder weniger gelungenen *Problemlösungsversuchen nichtmenschlicher Art* gesprochen werden. Die an ein menschliches Bewusstsein gebundene Problemlösung stellt nur eine besondere Variante der naturhaften Problemlösung dar. Bezeichnet man nun jede Problemlösung als im weiteren Verständnis sinnhaften Vorgang, so ergibt sich aus der diskutierten Desillusionierung keineswegs ein Fehlen nichtmenschlicher Sinnhaftigkeit. So weiß sich der undogmatische Aufklärer areligiösen Typs eingebettet in eine ihn übergreifende nichtmenschliche Sinnhaftigkeit naturhafter Art.

Wenn Topitsch von der „Weltauffassung der modernen Wissenschaft“ (305) spricht, so hält er – wie Kapitel 8 gezeigt hat – zwei Ebenen nicht hinlänglich auseinander: einerseits die der wissenschaftlichen Theorien und Forschungsergebnisse, andererseits die einer wissenschaftsfreundlichen Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs, die dem weltanschaulichen Diskurs zuzuordnen ist. Es ist diese Form der Weltanschauung und nicht die Wissenschaft selbst, die „bewußt darauf [verzichtet],

den Menschen vorzuspiegeln, sie könne letztgültige Handlungsanweisungen begründen und/oder ein zugleich erkenntnismäßig gesichertes und gefühlsmäßig befriedigendes Bild der Wirklichkeit bieten“ (305). Auch ein Individuum, das erfahrungswissenschaftlichen Prinzipien strikt folgt, ergreift auf der Ebene des Weltbilds bewusst oder unbewusst Partei für eine religiöse oder areligiöse Position, welche der argumentativen Stützung bedarf; ferner folgt es bestimmten Handlungsanweisungen, die auch jenseits der Letztbegründungsversuche begründungsbedürftig sind; schließlich erlauben bestimmte Weltbildannahmen wie zuletzt dargelegt eine gefühlsmäßige Befriedigung angesichts der Beschaffenheit der Wirklichkeit, die sich jedoch stark von den Formen z.B. der Weltverklärung unterscheidet. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs verzichtet gezielt auf solche Formen von „Trost und Erbauung“, von denen sie meint, dass sie auf illusionären Grundlagen beruhen, sowie auf „eine absolute Rechtfertigung [...] politische[r] Ziele“ (305). Sie sieht „in der menschlichen Illusionsbedürftigkeit nichts Großes und Schützenswertes“, ohne zu bestreiten, dass „oft genug [...] die Illusion, ja die barmherzige Lüge den Menschen das Schwerste erleichtert hat“ (307). Zu diesem Typ der Weltanschauung – und nicht schon zur Wissenschaft – gehört schließlich auch die *ethische Forderung*, „der Härte der Realität ins Auge zu sehen, das Menschenmögliche zu leisten und das Unabwendbare mit Fassung auf sich zu nehmen“ (307). Der einzelne Erfahrungswissenschaftler kann demgegenüber auch Anhänger einer religiösen oder einer andersartigen areligiösen Weltanschauung sein.

Ist man sich dessen bewusst, wann man im wissenschaftlichen Diskurs agiert und wann man zum weltanschaulichen übergeht, so wird ein weiterer wichtiger Zusammenhang besser erkennbar: Eine weltanschauliche Position kann sich nur dann nachhaltig etablieren, wenn sie erstens eine *systematische Ausarbeitung* erfährt und wenn sich zweitens eine ihr verpflichtete *Überzeugungsgemeinschaft*, d.h. eine kollektive Weltanschauung bildet, es also zur *Institutionalisierung des Überzeugungssystems* kommt. Davon ist die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs weit entfernt. Es gibt nur eine Reihe von Individuen, welche diese Position vertreten oder ihr zumindest nahe stehen. Solange sie sich im Vorfeld der Bildung einer Überzeugungsgemeinschaft bewegt, ist diese Art der Weltanschauung dazu verdammt, eine Minderheitsposition zu bleiben. Die systematische Entfaltung einer areligiös-naturalistischen Weltbildtheorie und eines dazu passenden anspruchsvollen Wertsystems sowie der Entwurf eines vielfältige individuelle Variationen zulassenden areligiösen Lebensstils können dazu beitragen, dass eine Institutionalisierung dieses Überzeugungssystems in Gang kommt.

Bei Topitsch gerät nur ein Teil dieser Problematik in den Blick. Am Ende seines Buches kommt er auf den Gedanken zurück, dass der Mensch in seinen konkreten Lebensvollzügen

wohl nie auf eine gebrauchsfertige Weltorientierung verzichten [kann], in welcher erkenntnismäßige und werthalt-normative Elemente miteinander verbunden sind. Auch der radikalste Weltanschauungsanalytiker und Ideologiekritiker vollzieht nicht vor jeder Handlung eine wertfreie Situationsanalyse, um sodann nach einer Besinnung auf seine obersten Wertgrundsätze eine Entscheidung zu fällen. Vielmehr hält er sich in der Regel an das Orientierungssystem seiner Gruppe, sofern ihm nicht besondere Gründe dagegen zu sprechen scheinen. Der Wegfall der Projektion solcher Systeme in den Kosmos oder das „Wesen des Menschen“ bedeutet keineswegs ihren Wegfall schlechthin. (307)

Topitsch räumt somit ein, „daß plurifunktionale Führungssysteme [...] auch dann weiterbestehen würden, wenn jene älteren Formen der Weltauffassung und Selbstdeutung mit ihren Absolutheitsansprüchen völlig verschwinden sollten“ (307), entwirft aber keine neuartige Form der Weltauffassung und Selbstdeutung, die auf Absolutheitsansprüche verzichtet. Er begnügt sich vielmehr mit der Auskunft, dass Menschen sich „in der Regel an das Orientierungssystem [ihrer] Gruppe“ halten – sie sollen somit nur auf die „Projektion solcher Systeme in den Kosmos oder das ‚Wesen des Menschen‘“ verzichten. Da das in einer Gruppe akzeptierte Wert- bzw. Orientierungssystem aber ganz unterschiedlich ausfallen kann, ist die Botschaft „Folge dem Orientierungssystem deiner Gruppe, sofern nicht besondere Gründe dagegen sprechen“ offenkundig unzureichend. Eine Zurückdrängung der „älteren Formen der Weltauffassung und Selbstdeutung mit ihren Absolutheitsansprüchen“ ist meiner Ansicht nach nur möglich, wenn eine der undogmatischen Einstellung verpflichtete

Weltanschauung systematisch entfaltet wird und breitere Anerkennung findet. Bei einem Individuum, welches sich diese kollektive Weltanschauung aneignet, gewinnt sie dann auch den Status einer „gebrauchsfertige[n] Weltorientierung [...], in welcher erkenntnismäßige und werthalt-normative Elemente miteinander verbunden sind“. Begnügt man sich hingegen mit dem Verzicht auf die Projektion des Wertsystems der eigenen Gruppe in eine postulierte höhere Instanz, so bleibt einfach die Vielfalt der faktisch vertretenen Wertsysteme übrig.

Teil IV

Noch einmal zur Weltanschauungsanalyse: Ideen zur Kooperation mit Gerhard Schurz

In seinem beeindruckenden Aufsatz *Weltanschauungsanalyse und Robert Musils Der Mann ohne Eigenschaften*⁹¹ legt der Düsseldorfer Philosoph Gerhard Schurz „Ansätze einer Theorie der Weltanschauungsanalyse“ (Schurz 2007: 16) vor, die mit dem von mir vertretenen Ansatz mehrere Berührungspunkte aufweist; es gibt aber auch Unterschiede.

„Der Weg zu einer befriedigenden WA[Weltanschauungs]-Analyse ist noch weit – viel Arbeit ist auf diesem Weg noch zu leisten.“ (42) In Kapitel 9 lerte ich Kooperationsmöglichkeiten mit Schurz aus, um dem Ziel einer wissenschaftlich befriedigenden Weltanschauungsanalyse näherzukommen. Es wird der Versuch unternommen, in die in Teil I entfaltete kognitive Weltanschauungsanalyse möglichst viele Elemente des Konzepts von Schurz zu integrieren. Zu diesem Zweck schlage ich einige Differenzierungen vor; ob diese auch für Schurz abzeptabel sind, bleibt abzuwarten.

9. Das weltanschauungsanalytische Konzept von Gerhard Schurz

Im Zentrum des Aufsatzes steht das „Weltanschauungsdreieck“ (20), das Schurz zur systematischen Einordnung einzelner Weltanschauungen nutzt sowie auf Musils Roman anwendet.

9.1 Das Weltanschauungsdreieck

„Wir wollen uns dem Begriff einer *WA* mithilfe des ‚klassischen‘ Dreiecks des *Wahren, Guten und Schönen* nähern“ (20). „[M]it den drei Eckpunkten des Dreiecks“ sind „nicht in erster Linie drei ‚erstrebenswerte Ziele‘ (wahr, gut und schön)“ gemeint, „sondern drei unabhängige Dimensionen (wahr-falsch, gut-böse, schön-hässlich)“ (20).

Ganz allgemein ist unter einer Weltanschauung eine geistige Repräsentation der Wirklichkeit zu verstehen, welche diese *gleichzeitig* in den Dimensionen von wahr/falsch im deskriptiv-faktischen Sinn, gut/schlecht im ethisch-praktischen Sinn und schön/hässlich im emotiv-ästhetischen Sinn repräsentiert. [...] Jeder Pol des Dreiecks entspricht [...] einer anderen *Grundkategorie von Zwecken*. WA's sind in Bezug auf Zwecke *plurifunktional*.“ (20)

„It is a crucial anthropological function of Weltanschauungen that they coordinate human perception and action in all these three dimensions (this idea goes to Ernst Topitsch).“ (16) Der Dimension „wahr-falsch“ ordnet Schurz „Denken – Wissenschaft – *kognitiv*“ zu, der Dimension „gut-böse“ bzw. „gut/schlecht“ „Handeln – Ethik und Politik – *praktisch*“ und der Dimension „schön-hässlich“ „Fühlen, Seele – Ästhetik, Kunst – *emotiv*“ (20).

„Alle früheren WAs waren [...] *religiöser Natur*. Eine religiös fundierte WA wird *kraft Autorität* zusammengehalten“: Die „*Einheit* der drei Bereiche des Wahren, Guten und Schönen“ (26) wird z.B. vielfach auf eine göttliche Offenbarung gestützt. Es gibt aber auch „Theorien der aufgeklärten Humanität“, welche versuchen, diese Einheit „mit Mitteln der philosophischen Argumentation herzustellen“ (26).

In der Geschichte kommt es nach Schurz zum „Auseinanderfallen der drei Bereiche bzw. Pole des WA-Dreiecks“ (27). Das hängt damit zusammen, dass die drei Bereiche sich von bestimmten Zeitpunkten an „*frei nach ihren Eigengesetzlichkeiten* entwickeln“ (26). Dadurch entstehen Spannungen bzw. Widersprüche zwischen den einzelnen Weltanschauungselementen.

Die grundlegende *Schwierigkeit* des weltanschaulichen ‚Getümmels‘ unserer *post-religiösen* Zeitlage begreift man erst, wenn man sich klarmacht, dass (a) das Spannungsdreieck der WAs voller Widersprüche ist und Gleichgewichte, die sich darin ausbilden, immer *labil* sein müssen, dass aber andererseits (b) mit dem Verlust von Religion der *Hauptstabilisator* von WAs verlorengegangen ist, sodass sich die Frage stellt, wie WAs ohne Religion überhaupt stabilisiert werden sollen. (28f.)

⁹¹ In: *Kriterion. Journal of Philosophy* 21 (2007), S. 16–45.

Schurz benutzt sein Weltanschauungsdreieck auch zur Einordnung neuerer Weltanschauungsangebote. Er spricht z.B. vom „Spannungsfeld der Überwindung einer einseitig-wissenschaftlichen Ratio hin zu Intuition, Mythos und Mystik“, aber auch vom anderen Spannungsfeld „zwischen *theoretischer Ratio* und *moralisch-politisch engagierter Handlung*“ (18). „Jede WA siedelt sich also irgendwo in diesem *Spannungsdreieck* an – der Marxismus z.B. liegt mehr auf der Wahr-Gut-Achse, der Nationalsozialismus auf der Gut-Schön-Achse, die [...] New Age-Bewegung auf der Wahr-Schön-Achse.“ (21) Das soll als Einstieg genügen.

9.2 Differenzierungsvorschläge

Zunächst diskutiere ich die an Topitsch angelehnte These „Weltanschauungen [...] coordinate human perception and action in all these three dimensions“ (16). Topitsch spricht wie in Kapitel 8 dargestellt von plurifunktionalen Führungssystemen, in denen „*Informationsvermittlung, Verhaltenssteuerung* und *emotionale Reaktion* miteinander verbunden sind“ (Topitsch 1988: 5). Er unterscheidet dabei zwischen zwei Typen: Typ 1 ist durch die „instinkthafte, genetisch festgelegte Einheit dieser drei Orientierungsfunktionen“ gekennzeichnet, bei Typ 2 weist hingegen „[d]ie Einheit von Informationsgewinnung, Verhaltenssteuerung und Gefühlsleben“ einen „vorwiegend sozialen Charakter“ (5) auf. Typ 2 kann mit den *Weltanschauungen* gleichgesetzt werden.

Gegenüber Topitsch nimmt Schurz nun, ohne dies klar zu markieren, eine Veränderung vor, indem er von der Dimension „schön/hässlich im emotiv-ästhetischen Sinn“ (Schurz 2007: 20) spricht. Damit bringt er die *ästhetische Erfahrung des Schönen und Hässlichen* ins Spiel, die bei Topitsch keine größere Rolle spielt. Wenn dieser bezogen auf plurifunktionale Führungssysteme von Gefühlen, emotionalen Erregungen usw. redet, so hat er nicht die Erfahrung des Schönen und Hässlichen im Blick. Als Beispiel für Typ 1 dient etwa ein Totstellreflex: „Eine bestimmte Wahrnehmung lähmt unwillkürlich unsere Bewegungen, und wir erleben zugleich einen äußerst intensiven Gefühlsstoß.“ (Topitsch 1988: 4) Im Hinblick auf Weltanschauungen (Typ 2) geht es darum, dass z.B. „die Interpretation der Welt nach dem Vorbild menschlichen Wollens und Tuns“ (8), welche die Gesamtwirklichkeit als sinnhaft geordnet erscheinen lässt, auch eine *bestimmte Form emotionaler Befriedigung* vermittelt. Entsprechendes gilt für Weltdeutungen, die eine Befreiung von diesem oder jenem Realitätsdruck in Aussicht stellen. Es müsste genauer untersucht werden, wo Topitsch die Unterscheidung „schön-hässlich“ anthropologisch verortet; festzuhalten ist aber, dass er die dritte Komponente in der „Einheit von Informationsgewinnung, Verhaltenssteuerung und Gefühlsleben“ nicht als spezifisch *ästhetisch* begreift. Problematisch ist daher die Behauptung, Topitsch zeige, „dass im Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte, angefangen bei den Primitivkulturen, WAs immer die Funktion hatten, den Menschen *gleichzeitig* eine Orientierung im *Wahren und Guten und Schönen* zu geben“ (Schurz 2007: 25).

Auf der anderen Seite besitzt Schurz' Einbeziehung der ästhetischen Dimension, betrachtet man sie vor dem Hintergrund der kognitiven Weltanschauungsanalyse, ein gewisses Recht. Eine Weltanschauung besteht nach dieser Auffassung im Kern aus einem Weltbild und einem Wertsystem. Aus ihren fundamentalen Wertüberzeugungen gewinnen Menschen konkrete Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und andere Art, welche sie dann – mehr oder weniger konsequent – zu realisieren versuchen; vgl. Tepe 2012a: 46. Sowohl die Produktion als auch die Rezeption von Kunstphänomenen, aber auch die ästhetische Erfahrung mit Naturphänomenen werden demnach *vom jeweiligen ästhetischen Wertsystem gesteuert*. Unstrittig ist, dass z.B. die Erfahrung bestimmter Kunstphänomene auch eine besondere emotionale Befriedigung vermittelt. Diese ist jedoch anders einzuordnen als die *elementare* Befriedigung, welche durch das Überzeugtsein von bestimmten religiösen Weltbildannahmen erzeugt wird.

Um diesen Überlegungen Rechnung zu tragen, schlage ich vor, mit *zwei miteinander verbundenen Modellen* zu arbeiten. Das grundlegende *Modell I* ist das von Topitsch. Als dessen Spezifizierung kann *Modell II* gelten: Dieses übernimmt zwei Elemente aus *Modell I*, nämlich dass zu jeder Weltanschauung erstens ein Weltbild und zweitens ein moralisches bzw. ethisches Wertsystem gehört, fügt aber

hinzu, dass jede Weltanschauung auch ein ästhetisches Wertsystem einschließt, das die zur menschlichen Lebensform gehörende Erfahrung des Schönen und Hässlichen bestimmt. Divergierende Schönheitsvorstellungen hängen damit zusammen, dass *unterschiedliche* Weltbildannahmen und moralische Wertüberzeugungen vertreten werden. Dort, wo das stattfindet, was man als *Kunstproduktion* bezeichnen kann, bilden sich ferner *zu den anderen Teilen der Weltanschauung passende werthaft-normative Kunstprogramme* heraus, welche die Kunstproduktion prägen.

Ich führe die Unterscheidung zwischen den *Modellen I* und *II* nun genauer aus:

- *Modell I*: Eine Weltanschauung ist ein plurifunktionales Führungssystem vom Typ 2, das eine „Einheit von Informationsgewinnung, Verhaltenssteuerung und Gefühlsleben“ herstellt. Sie weist somit *drei Dimensionen* auf. „Die historisch (und in abgeschwächtem Ausmaß noch heute) *dominierende* Form von WAs sind Religionen.“ (22) *Modell II* fügt hinzu: Zu jeder Weltanschauung gehört auch eine spezifische Auffassung des Schönen, und *viele* Weltanschauungen erzeugen darüber hinaus werthaft-normative Kunstprogramme, die mit den jeweiligen Weltbildannahmen im Einklang stehen.
- Bezogen auf beide Modelle kann gesagt werden: „Sowohl für die Ausbildung eines *Lebenssinns* wie für die praktische und psychologische *Bewältigung* des Lebens ist die Regulation aller drei Zweckdimensionen gleichermaßen notwendig.“ (20) „Es besteht [...] eine sowohl individuelle wie gesellschaftliche *Notwendigkeit*, die drei Bereiche des Kognitiven, Praktischen und Emotiven zu *koordinieren*“ (36). „Wie sehr WAs zu seelischen Stabilisierung von Menschen nötig sind, zeigt sich darin, *wie sehr man Menschen dadurch bedrohen kann, indem man ihre WA angreift oder kritisiert.*“ (36f.)
- Das jeweilige Weltbild will Informationen über die Wirklichkeit vermitteln. Diese beziehen sich bei religiösen Weltanschauungen vorrangig auf die angenommene übernatürliche Wirklichkeitsdimension.
- Jedes Weltbild tritt implizit oder explizit mit einem *Wahrheitsanspruch* auf. Daher kann ihm die Unterscheidung „wahr-falsch“ zugeordnet werden.⁹² Weltbilder antworten jedoch wie in Kapitel 3.2 dargelegt auf die letzten bzw. metaphysischen Fragen, die in den Erfahrungswissenschaften ausgeklammert werden. Eine Weltbildtheorie ist daher von einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie, welche mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens einen bestimmten Wirklichkeitsbereich untersucht, abzugrenzen. Die Unterscheidung „wahr-falsch“ nimmt in beiden Bereichen unterschiedliche Gestalt an. Weltbildannahmen können jedoch mit dem empirischen Wissen vorwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art in Konflikt geraten.
- Das jeweilige moralische bzw. ethische Wertsystem gibt eine Verhaltensorientierung: Es legt dar, was getan und was unterlassen werden sollte. Anders formuliert: Es unterscheidet zwischen dem Guten und dem Schlechten bzw. Bösen. Dem moralischen Wertsystem kann daher die Unterscheidung „gut-böse“ bzw. „gut/schlecht“ zugeordnet werden. Es tritt implizit oder explizit mit einem *Richtigkeitsanspruch* auf.
- *Modell I*: Das jeweilige Gefühlsleben wird geprägt durch die zugrunde liegenden Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. *Viele, aber nicht alle* Weltanschauungen vermitteln durch ihre Weltbildannahmen ein *positives Grundgefühl*, eine elementare emotionale Befriedigung. Ein Beispiel ist das von der mythisch-polytheistischen Weltanschauung vermittelte Gefühl des Geborgenseins in einer als sinnhaft betrachteten Gesamtwirklichkeit. Dem Gefühlsleben kann daher die Unterscheidung „befriedigend-unbefriedigend“ zugeordnet werden. Es gibt indes auch religiöse (und areligiöse) Weltanschauungen, die bezogen auf das Leben in dieser Welt auf der Gefühlsebene durch ein fundamentales Unbefriedigtsein gekennzeichnet sind; man denke etwa an die Gnosis.
- *Modell II*: Das ästhetische Wertsystem steuert die ästhetische Erfahrung; dieser kann die Unterscheidung „schön-hässlich“ zugeordnet werden.
- Aus der jeweiligen Weltanschauung erwachsen auch dazu passende Vorstellungen von einer guten bzw. richtigen Gesellschaftsgestaltung, d.h. ein soziopolitisches Programm. So wird aus einer be-

⁹² Anders als Schurz meine ich jedoch, dass in der Dimension des Weltbilds der Zweck einer Weltanschauung zumindest in vielen Fällen darin besteht, „möglichst *wahr* zu sein“ (20).

stimmten religiösen Weltanschauung das Konzept eines Gottesstaates gewonnen. Das Spektrum der soziopolitischen Programme reicht von der uneingeschränkten Bejahung der bestehenden Gesellschaftsform bis zur Forderung, diese durch eine gänzlich andere zu ersetzen.

- Von beiden Modellen kann gesagt werden, das sie „reale Aspekte der Architektur von menschlichen WAs wiedergeben“ (26). Daher ist es sinnvoll, in einer Theorie der Weltanschauungsanalyse auch beide zu berücksichtigen: Die Rede von der „*Einheit* der drei Bereiche des Wahren, Guten und Schönen“ (26) deckt nicht alle Aspekte von Weltanschauungen ab.
- Gegenüber dem Schaubild auf S. 20 ergeben sich folgende Änderungen: Der Dimension „wahr-falsch“ werden außer der Wissenschaft auch die unterschiedlicher Weltbilder zugeordnet. Hinsichtlich der Dimension „gut-böse“ wird zwischen dem ethischen Wertsystem und dem soziopolitischen Programm differenziert; Letzteres gehört nicht zur Weltanschauung selbst, sondern wird aus ihr abgeleitet und ist gesondert zu analysieren.⁹³ Bezogen auf die Dimension „schön-hässlich“ erfolgt eine Beschränkung auf „Ästhetik, Kunst“, während „Fühlen, Seele“ – in einem allgemeineren Sinn verstanden – ausgelagert werden, was dann auch die Bedeutung von „emotiv“ betrifft.

Am Ende des Aufsatzes wird deutlich, dass die markierten Unterschiede auch damit zusammenhängen, dass Schurz, wenn er von individuellen Weltanschauungen spricht, *typische, häufiger auftretende Muster individuellen Lebens* im Blick hat.

Beispiel: der rationale Mensch, der sich abends den Musestündchen der Mystik oder der Kunst, zur Erholung oder Entspannung, hingibt. Oder: Die reiche Idealistin, die ununterbrochen von der höheren Berufung des Humanen schwärmt, und die sich alles bloß ‚Verstandesmäßige‘ von ihrer Crew, bestehend aus Finanzberater, Rechtsanwalt, etc. besorgen läßt. (37)

Derartige Lebensmuster bewegen sich häufig in einem *Spannungsfeld* – der rational arbeitende Büroangestellte, der sich an vielen Abenden der Musik widmet, etwa im Spannungsfeld zwischen dem Kognitiven bzw. Rationalen und dem Ästhetischen, und die reiche Idealistin im Spannungsfeld zwischen dem Ethischen und dem verstandesmäßig Kognitiven, das sie von anderen erledigen lässt. In der Lebenspraxis bilden Individuen „Gleichgewichtslagen“ heraus, die häufig oder sogar immer „nur labil sind“ (36). Die Verlagerung vieler verstandesmäßiger Aktivitäten auf Finanzberater, Rechtsanwälte usw. kann z.B. nicht mehr praktiziert werden, wenn die Idealistin infolge einer Finanzkrise verarmt. Das Gleichgewicht, das „durch ‚Ausblendung‘“ (37) zustande gekommen ist, muss dann durch ein neues Gleichgewicht ersetzt werden.

Gegen eine Reflexion über Lebensmuster, die zu solchen labilen Gleichgewichten führen, habe ich nichts einzuwenden – ich setze aber Weltanschauungen nicht diesen Lebensmustern gleich, sondern behaupte: Derartige Lebensmuster haben *weltanschauliche Hintergründe*, die durch eine kognitive Weltanschauungsanalyse freizulegen sind. So kann „der rationale Mensch“, der z.B. als Büroangestellter arbeitet, *unterschiedlichen* Weltbildannahmen religiöser oder areligiöser Art sowie *unterschiedlichen* ethischen und ästhetischen Wertüberzeugungen folgen. Mit dieser Gesamtkonstellation hängt es auf genauere zu untersuchende Weise zusammen, dass er sich in der Freizeit nicht vorrangig vor den Fernseher setzt, sondern z.B. klassische Musik hört oder esoterische Texte liest. Daraus ergibt sich eine weitere Arbeitsfelddifferenzierung: Eines ist es, individuelle Lebensmuster unter dem Gesichtspunkt der Spannungsfelder und der labilen Gleichgewichte zu analysieren; etwas anderes ist es, die ihnen zugrunde liegenden *Überzeugungssysteme* zu untersuchen. Die Rede von *Spannungsfeldern* passt deutlich zu der Analyse von Lebensmustern als zu der von Überzeugungssystemen, denn bei der Entwicklung einer Weltanschauung wird intuitiv nach dem *Passungsprinzip* verfahren.

Im ersten Diskussionsschritt habe ich versucht, zwei Konzepte der Plurifunktionalität von Weltanschauungen voneinander abzugrenzen sowie zwei einander ergänzende Modelle zu formulieren. Im zweiten Diskussionsschritt unterscheide ich nun hinsichtlich der *Anwendung des Weltanschauungs-*

⁹³ Zu unterscheiden ist daher zwischen dem Marxismus als *Gesellschaftstheorie*, die an ein soziopolitisches Programm sozialistisch-kommunistischer Art gebunden ist, und als *Weltanschauung*, zu der ein Konzept der Dialektik der Natur gehört, wie es vor allem Friedrich Engels entwickelt hat. Diese beiden Komponenten sind in die Modelle unterschiedlich einzuordnen.

dreiecks auf den konkreten Vertreter einer bestimmten Weltanschauung zwei Ebenen: die Gewichtung der drei Pole erstens innerhalb der *Weltanschauung selbst* und zweitens innerhalb der *Lebenspraxis* des jeweiligen Individuums; ich vernachlässige also die Lebensmuster, um die es bei Schurz häufig geht. Dadurch lässt sich die relativ vage bleibende Rede von „der Wahr-Gut-Achse“, „der Gut-Schön-Achse“ usw. präzisieren. Als Beispiel dient ein Individuum, das einer bestimmten religiösen Weltanschauung folgt:

- Zu jeder religiösen Weltanschauung gehören Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. Weltanschauungsanalytisch kann nun zusätzlich nach der *Gewichtung der Pole innerhalb des jeweiligen Überzeugungssystems* gefragt werden. Ich greife zunächst auf *Modell I* zurück: Bei einer religiösen Weltanschauung kann *einer der drei Pole eindeutig die beiden anderen dominieren*. Die eine Variante ist *primär* an wahrer Erkenntnis über die postulierte übernatürliche Dimension interessiert, die andere hingegen daran, das Verhalten der Menschen auf bestimmte Werte und Normen auszurichten, und die dritte daran, einen Zustand zu erreichen, in dem ein bestimmter Realitätsdruck nicht mehr besteht – dieser Zustand gilt als emotional maximal befriedigend⁹⁴. Für *Modell II* gilt Entsprechendes: Es sind (religiöse und areligiöse) Weltanschauungen denkbar, in denen die ästhetische Dimension dominiert. Ferner kann es bei Weltanschauungen vorkommen, dass *zwei Pole im Mittelpunkt stehen und den dritten dominieren*. In diesem Sinn lässt sich z.B. die Rede von „der Wahr-Gut-Achse“ bezogen auf *Modell II* präzisieren: In einer bestimmten Weltanschauung geht es primär um den Gewinn von Erkenntnissen (auf der Ebene des Weltbilds) einerseits *und* um die Handlungsorientierung andererseits, während die ästhetische Dimension eine untergeordnete Rolle spielt. Schließlich ist es auch denkbar, dass bei einer Weltanschauung alle drei Pole ein annähernd gleiches Gewicht haben, sei es nun nach *Modell I* oder *II*.
- Hinsichtlich der Lebenspraxis ist ebenfalls nach der Gewichtung der Pole zu fragen. Diese kann jedoch von der eben behandelten abweichen und deutlich andere Akzente setzen. Ein Beispiel: Dass eine bestimmte religiöse Weltanschauung isoliert betrachtet den Erkenntnisgewinn über die übernatürliche Dimension ins Zentrum stellt, schließt nicht aus, dass ein künstlerisch tätiger Anhänger dieser Weltanschauung sich nicht intensiver mit Problemen des Weltbilds beschäftigt, sondern die zentralen Thesen seiner Religion einfach akzeptiert und sich primär um eine mit seinen Weltbildannahmen und moralischen Überzeugungen im Einklang stehende Kunstproduktion bemüht.

Schurz geht es um ein Modell, in dem sich *jede* Weltanschauung verorten lässt. „Different Weltanschauungen differ from each other in the *weight of importance* which they attach to each of these three dimensions. Therefore I suggest to classify Weltanschauungen according to their position within a triangle, [...] whose vertices represent these three dimensions.“ (16) Im zweiten Diskussionsschritt habe ich mich bemüht, hier zu Differenzierungen und Präzisierungen vorzudringen, die es auch ermöglichen würden, genauere Angaben zur argumentativen Stützung und Überprüfung der von Schurz vorgenommenen Zuschreibungen zu machen. Aus der Sicht der kognitiven Hermeneutik und der aus ihr erwachsenden kognitiven Weltanschauungsanalyse füge ich hinzu, dass für das Projekt einer *Typologie der Weltanschauungen* die Dimension des Weltbilds von zentraler Bedeutung ist. Weltanschauungen lassen sich danach unterscheiden, ob das jeweilige Weltbild religiöser oder areligiöser Art ist. Religiöse Weltbilder postulieren die Existenz einer übernatürlichen Dimension; areligiöse Weltbilder bestreiten deren Existenz; beide Grundtypen sind vielfältig variierbar; vgl. Tepe 2012a: 45f. In einer religiösen Weltanschauung werden auch das moralische und das ästhetische Wertsystem in der postulierten übernatürlichen Dimension *verankert*. Wertsysteme sind auf das jeweilige Weltbild *zugeschnitten*.

Im dritten Diskussionsschritt geht es um Methodenfragen. Bei der kognitiven Analyse einer bestimmten Weltanschauung kommt es vor allem darauf an, deren Weltbildannahmen sowie die moralischen und ästhetischen Wertüberzeugungen auf wert- und kritikneutrale Weise methodisch sauber zu rekonstruieren. Schurz vertritt eine damit eng verwandte Auffassung: „Mit der hier vorgeschlagene-

⁹⁴ Hier lässt sich wohl „das Weltbild des Mystikers“ (21) einordnen.

nen Weltanschauungsanalyse ist zunächst vor allem folgende *Methode* verbunden: *Das Zurücktreten hinter die Erkenntnisebene, und die Dispensierung des absoluten Wahrheitsanspruches – allerdings nur auf der Objektebene, d.h. der Ebene der Weltanschauungen.*“ (Schurz 2007: 21) Die kognitive Weltanschauungsanalyse diskutiert die jeweilige Weltanschauung, für die zumeist in dogmatischer Einstellung ein *absoluter* Wahrheitsanspruch erhoben wird, nicht kritisch, sondern begnügt sich damit, ihre Prämissen und ihren systematischen Aufbau freizulegen. „[A]uf der Metaebene, d.h. der Ebene der theoretischen Analyse von WAs“ (21) wird hingegen ein Wahrheitsanspruch erhoben – die Weltanschauungen sollen ja *sachlich zutreffend* analysiert werden.

Wir fragen nicht, welche WAs wahr sind, oder wahrer als andere, sondern analysieren die *Strukturen* und *Funktionen* von WAs – wir analysieren, wie sich WAs in diesem Spannungsdreieck *bilden, stabilisieren, transformieren* und *auflösen*. Das klingt nach *Relativismus*, aber man kann dieses „Zurücktreten hinter die Frage nach der ‚höheren‘ Wahrheit von WAs“ auch lediglich als *vorläufig* betrachten und braucht die *Hoffnung* nach einer ‚höheren Wahrheit‘ dabei nicht aufzugeben. (21)⁹⁵

Der letzte Satz lässt sich mit Einschränkungen auch auf das Verhältnis der kognitiven Weltanschauungsanalyse zur undogmatischen Aufklärungsphilosophie beziehen. Die Erstere verfährt, da sie die Wahrheitsfrage ausklammert, in gewisser Hinsicht relativistisch, die Letztere hingegen bezieht auch in den Bereichen der Weltanschauungskritik und der Theorie des bedürfniskonformen Denkens Stellung – und sie bemüht sich darüber hinaus darum, in undogmatischer Einstellung, den areligiösen Weg einschlagend, Grundzüge einer zeitgemäßen Weltanschauung zu formulieren.⁹⁶

Den Begriff der *höheren Wahrheit* verwende ich von Schurz abweichend nur dort, wo in *dogmatischer* Einstellung der Anspruch erhoben wird, über *definitiv sicheres, absolutes Wissen* zu verfügen, das dem empirischen Wissen grundsätzlich überlegen ist. Der so verstandene Anspruch, eine höhere Wahrheit zu besitzen, kann wohl in religiösen als auch in areligiösen Weltanschauungen auftreten.⁹⁷ Ich setze den „Glauben an eine ‚höhere Wahrheit‘“ also mit dem dogmatischen Glauben an die *definitive Wahrheit* der eigenen Weltanschauung gleich, nicht aber mit dem Glauben „an die Überlegenheit [...] der *eigenen* Weltanschauung“ (22), denn dieser Anspruch kann – wie in Kapitel 5.1 gezeigt – auch in undogmatischer Einstellung erhoben werden: Es ist möglich, eine Weltanschauung zu vertreten, ohne sie für definitiv, endgültig, absolut wahr zu halten.⁹⁸ Auf der anderen Seite lässt sich der Relativismus dadurch vermeiden, dass man – ähnlich wie bei wissenschaftlichen Theorien – einen unter Irrtumsvorbehalt stehenden Überlegenheitsanspruch erhebt.

Nun zum vierten Diskussionschritt. Nach Schurz besitzt „der Glaube an eine WA immer einen gewissen (verallgemeinerten) *Placebo-Effekt* [...] : d.h. unabhängig von der Wahrheit bewirkt schon allein der Glaube daran etwas im Menschen, z.B. Selbstvertrauen, Überzeugungskraft gegenüber Anderen, innerer Halt, usw.“ (22). Schon der an die dogmatische Einstellung gebundene *Glaube*, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen, bewirkt etwas im Menschen. Auf der anderen Seite können jedoch „Selbstvertrauen, Überzeugungskraft gegenüber Anderen, innerer Halt usw.“ auch im undogmatischen Kontext entstehen. Zunächst steht der Begriff Placebo für etwas, das einem bestimmte Wirkstoffe enthaltenden Arzneimittel in Aussehen, Geschmack usw. gleicht, aber die fraglichen Wirkstoffe *nicht* enthält. Es geht hier also um die Unterscheidung zwischen *echten* und *unechten* Medikamenten. Bekanntlich kann die Einnahme eines Placebos, *wenn es für ein echtes Medikament gehalten wird*, in einigen Fällen bezogen auf eine bestimmte Erkrankung positive Effekte haben; diese

⁹⁵ Auch bezogen auf Ideologien ist Schurz an einer – „die Wahrheitsfrage auf der Objektebene“ ausklammernden – „strukturellen, funktionalen und evolutionär-dynamischen Analyse [...] interessiert“ (23).

⁹⁶ Davon ist „die klassische Philosophie“ mit ihrem Versuch abzugrenzen, „die [definitiv] ‚wahre‘ WA unter den vielen möglichen zu finden, und zwar vornehmlich mit den Mitteln der ‚reinen Vernunft‘ – ein Versuch, der letztlich gescheitert ist“ (21).

⁹⁷ Bei Schurz heißt es entsprechend: „[M]an denke an Hitlers Rassenlehre oder Stalins Lehre vom kommunistischen Endsieg“ (22).

⁹⁸ Ich behaupte daher nicht, dass *alle* „Menschen instinktiv bzw. ‚ganz von selbst‘ dazu tendieren, an eine *höhere Wahrheit* zu glauben“ (21).

werden als Placebo-Effekte bezeichnet. Wenn Schurz sagt, dass „der Glaube an eine WA immer einen gewissen (verallgemeinerten) *Placebo-Effekt* besitzt“, so setzt dies die korrespondierende Unterscheidung zwischen *echten* und *unechten (verfehlten)* Weltanschauungen voraus. Die These besagt dann, dass der Glaube an eine verfehlte Weltanschauung, *die für wahr gehalten wird*, in einigen Fällen positive Effekte wie Selbstvertrauen und inneren Halt haben kann. Trifft diese Analyse zu, so ist der Begriff des (verallgemeinerten) *Placebo-Effekt[s]*“ nicht der kognitiven Weltanschauungsanalyse, sondern der *Weltanschauungskritik* zuzuordnen: Es wird konstatiert, dass eine Weltanschauung, die vom Kritiker aus diesen oder jenen Gründen abgelehnt wird, bestimmte Effekte hat, die sich aus dem Glauben an die definitive Wahrheit dieser Weltanschauung ergeben und die zumindest auf einer ersten Analyseebene als *positiv* erscheinen: „Inneren Halt zu haben ist besser als keinen inneren Halt zu haben“. Auf einer zweiten Analyseebene, welche die Leitdifferenz dogmatisch/undogmatisch berücksichtigt, ist allerdings hinzuzufügen, dass bestimmte Formen des inneren Halts, die mit der dogmatischen Einstellung verbunden sind, auch *negative* Folgen haben können – sie können z.B. zum Fanatismus führen. In diesem Punkt schlage ich also eine Arbeitsfelddifferenzierung vor, um eine Kooperation der beiden Ansätze zu ermöglichen.

9.3 Schurz' Abgrenzung von der Tradition der Ideologiekritik

Schurz setzt sein Weltanschauungsdreieck in Beziehung zu anderen theoretischen Ansätzen, zunächst zur generellen „*Religionskritik* der Aufklärung“, welche Religionen „primär *negativ*, als *Erkenntnishindernis*“ (22) versteht. Diese stellt eine Variante der grundsätzlich unverzichtbaren *Weltanschauungskritik* dar, welche im Fall der generellen Religionskritik der religiösen eine andersartige Sicht der Dinge gegenüberstellt. Da Schurz' Weltanschauungsanalyse (ebenso wie mein Ansatz) „die Wahrheitsfrage auf der Objektebene“ (23) ausklammert, gehört sie in einen *anderen Bereich*.

Einige Theoretiker betrachten Weltanschauungen „als eine notwendige Wert- und Sinnorientierung des Menschen“, die z.B. „nicht restlos durch [...] Wissenschaft zu ersetzen sei“ (23). Hier unterscheide ich zwei Optionen: die Annahme, dass *religiöse Weltanschauungen* unverzichtbar sind (während Religion a durch b ersetzbar ist), und die Annahme, dass *Weltanschauungen überhaupt*, seien sie nun religiös oder areligiös, unverzichtbar sind (während Weltanschauung a durch b ersetzbar ist). Bekanntlich vertrete ich die letztere Auffassung.

In diesem Zusammenhang setzt sich Schurz auch mit meinem Buch *Theorie der Illusionen* (Tepe 1988) auseinander, das in der Fachliteratur ansonsten wenig rezipiert worden ist.⁹⁹

Tepe [unterscheidet] [...] zwischen *Ideologien⁻* (Ideologien als Erkenntnishindernis) und *Ideologien⁺* (Ideologien als notwendige Form der menschlichen Wertorientierung) [...]. Tepe zeigt, dass auch in jüngeren Ideologietheorien sehr unterschiedlich einmal der Schwerpunkt auf der erkenntnis*kritischen* Ideologieanalyse (z.B. bei Geiger) und das andere Mal auf der behahenden Ideologieanalyse (z.B. bei Karstedt) liegt. (23)

Hier geht es darum, zwei *Ideologiebegriffe* zu unterscheiden und ihnen zwei *Arbeitsfelder* zuzuordnen. Behauptet wird, dass *sowohl* die erkenntniskritische *als auch* die weltanschauungsanalytische Ideologieforschung mitsamt den zugehörigen Ideologiebegriffen benötigt wird.

Die Lage wird verkannt, wenn man zwischen einem negativ-abwertenden und einem positiv-aner kennenden Gebrauch des Wortes ‚Ideologie‘ sich entscheiden zu müssen glaubt. Beiden Verwendungsweisen kommt eine relative Berechtigung zu, und sie verweisen auf auseinanderzuhaltende Dimensionen des Ideologieproblems. [...] Der kulturanthropologische Begriff der Ideologie⁺ (Ideologie = Werthaltung) ist einer ganz anderen Ebene zuzuordnen als der erkenntniskritische Begriff der Ideologie⁻ (Ideologie = Erkenntnisdefizit) (Tepe 1988: 8).

Die Ideologie⁺ lässt sich nicht generell vermeiden, man kann nur eine Variante durch eine andere ersetzen (das gilt nicht nur für Wertsysteme, sondern auch für Weltbilder und damit für Weltanschauungen insgesamt), Ideologien⁻ aber können zumindest teilweise außer Kraft gesetzt werden, mag ei-

⁹⁹ Die ausführlichste Reaktion stammt von Peter Indefrey: *Theoretische Toleranz. Logische und methodologische Bemerkungen zu Peter Tepes Theorie der Illusionen*. In: *Mythologica* 2 (1994), S. 135–157. Siehe dazu auch P. Tepe: *Mit heißer Nadel. Schnelle Antwort an Peter Indefrey*. In: *Mythologica* 2 (1994), S. 159–170.

ne vollständige Befreiung von Selbsttäuschungen, Formen des Wunschdenkens, interessengesteuerten Fehlurteilen usw. auch unmöglich sein. Die in Tepe 2012a eingeführte Unterscheidung dreier Ideologiebegriffe setzt diese Linie bruchlos fort; es wird nur der Begriff der Ideologie₃ (= soziopolitisches Programm als weitere Form der strukturell unverzichtbaren, aber inhaltlich ersetzbaren Ideologie⁺) hinzugefügt. Ideologien⁻ bzw. Formen des bedürfniskonformen Denkens (Ideologie₁) treten jedoch nicht nur in Weltanschauungen auf, sondern auch im Alltagsleben, in den Wissenschaften und im Einzugsbereich soziopolitischer Programme.

Zurück zu Schurz:

[D]ie meisten WA-analytischen Ansätze begreifen WA nach dem Muster einer *Bipolarität*. Die gesamte Tradition der *Ideologiekritik* ist orientiert an einer zentralen Bipolarität: der zwischen deskriptiver *Erkenntnis* einerseits und normativer *Wertorientierung* andererseits [...]. Die WA-Analyse fokussiert sich in diesem Ansatz auf die Frage, ob und in welchem Maße *Werthaltungen* mit dem Anspruch eines ‚Wissens‘ auftreten können und sollen. Vertreter des *Ideologie⁻*-Ansatzes verneinen dies, solche des *Ideologie⁺*-Ansatzes bejahen dies, und Autoren wie Tepe anerkennen die relative Berechtigung beider Ansätze. (Schurz 2007: 23f.)

Es trifft nicht zu, dass „[d]ie gesamte Tradition der *Ideologiekritik*“ an der genannten Bipolarität orientiert ist; man denke nur an die vielfältigen Ansätze der marxistischen Ideologiekritik.

Den Vorteil des Weltanschauungsdreiecks gegenüber dem Ansatz der Ideologiekritik sehe ich darin, explizit zwischen den Dimensionen des Guten (des Praktisch-Ethischen) und des Schönen (des Sinnlich-Ästhetischen) als unabhängige Dimensionen zu differenzieren, um damit die Spannungen diverser WAs besser erfassen zu können. (24)

Die dargelegte Arbeitsfeld- und Begriffsdifferenzierung ermöglicht es, den Konflikt zu entschärfen: Die Weltanschauungsanalyse, die Weltanschauungskritik und die erkenntniskritische Ideologietheorie sind drei eigenständige Disziplinen, welche aber miteinander kooperieren können. Ein zureichender Ansatz der Weltanschauungsanalyse muss geeignet sein, auch „die Wesenszüge von WAs der neuen Mystik, Religiosität und Esoterik“ (24) zu erschließen.¹⁰⁰ Die in Teil I vorgestellte kognitive Weltanschauungsanalyse ist auf *alle* Weltanschauungen anwendbar. In dieser Disziplin geht es darum, die Prämissen und den Aufbau der unterschiedlichen Überzeugungssysteme systematisch zu verstehen und diese typologisch einzuordnen; in der erkenntniskritischen Ideologietheorie, die auf der empirisch-rationalen Weltanschauungskritik aufbaut, ist es hingegen darum zu tun, Mechanismen bedürfniskonformen bzw. illusionären Denkens in kritischer Absicht aufzudecken.¹⁰¹ Das eine schließt das andere nicht aus; vgl. auch die Argumentation in Tepe 2012a: Kapitel 1.2.

„Nur wenige Autoren in der Geschichte der WA-Analyse haben eine *tripolare* Analyse vorgeschlagen.“ (25) Schurz knüpft vor allem an Topitsch an. Seine Berufung auf Topitsch ist zwar bezogen auf die grundlegende Bestimmung der Weltanschauungen als plurifunktionaler Führungssysteme berechtigt,¹⁰² nicht aber, wenn man dessen gesamte Theorie berücksichtigt. Topitsch folgt nämlich im Unterschied zu Schurz keineswegs der „Methode des (vorläufigen) *Zurücktretens* hinter die Wahrheitsfrage auf der Objektebene“ (23) oder der Methode der wert- und kritikneutralen kognitiven Weltanschauungsanalyse. Es handelt sich vielmehr um eine erkenntniskritische und speziell illusions- bzw. ideologie₁kritische Theorie, die von einer areligiösen Position ausgeht; vgl. Kapitel 8. So gelten bestimmte Weltbilder als unhaltbar, d.h. „die Wahrheitsfrage auf der Objektebene“ wird *negativ be-*

¹⁰⁰ Vgl. dazu die teils weltanschauungsanalytischen, teil erkenntniskritischen Ausführungen über Varianten der New Age-Weltanschauung in Tepe/May 1996: Kapitel 9–11.

¹⁰¹ „Tepes ‚Theorie der Illusionen‘ ist auf der Bipolarität von deskriptivem Wissen versus Wertorientierung aufgebaut. Die wohl grundlegendste These von Tepe ist folgende: WAs beruhen auf *Wert-Ontologisierung*; das sind *unbenusste poetische Ausgestaltungen* der eigenen normativ-werthafter Orientierung in Form einer wunschdenkerischen Projektion dieser Wertorientierung auf eine ‚höhere Außenwelt.‘“ /24)

¹⁰² Diesem Konzept folge ich übrigens bereits in der *Theorie der Illusionen*, wie insbesondere Kapitel 11 *Die Weltanschauungsanalyse von Ernst Topitsch* zeigt (Tepe 1988: 229–263). Überhaupt orientiert sich meine frühere Argumentation sehr stark an Topitsch, während meine aktuelle Position zu den in Kapitel 8 dargelegten Abgrenzungen gelangt.

antwortet, und das Entstehen einiger in kognitiver Hinsicht defizitärer Sichtweisen wird z.B. auf die „soziomorphe Projektion“ (25) zurückgeführt – auf die unbewusste Übertragung der „Erlebnisse[] des Wollens, Beabsichtigens und Handelns in den Beziehungen zu anderen Menschen“ (Topitsch 1988: 5) auf die postulierte übernatürliche Dimension. Topitschs Theorie gehört somit zur *erkenntniskritischen* Ideologieforschung, welche das Entstehen einer aus diesen oder jenen Gründen abgelehnten Weltanschauung auf einen „Mechanismus der Projektion“ (Schurz 2007: 25) oder – bei den ekstatisch-kathartischen Vorstellungen religiöser Art – auf einen „Mechanismus der Kompensation“ (26) zurückführt. Topitsch spricht zwar von *Weltanschauungsanalyse*, meint damit aber etwas anderes als Schurz, nämlich eine Form erkenntnis- und speziell illusionskritischer Ideologietheorie. Seine Theorie zeigt *in kritischer Absicht* auf, wie bestimmte „Gedankengebilde aus elementaren Gegebenheiten unseres Daseins – und zum Teil sogar des Daseins alles Lebendigen – hervorgehen und welche Funktionen sie in dessen Rahmen erfüllen“ (Topitsch 1988: 33).

Erst später im Text weist Schurz darauf hin, dass er

Topitsch weitgehend ‚gegen den Strich‘ interpretier[t]. Topitsch selbst glaubt, dass letztlich alles unter die Führung der rationalen Wissenschaft [...] gestellt werden könne. Seine Sicht auf WAs ist somit letztlich die Sicht einer ‚Ideologie‘ [...]. Andererseits arbeitet Topitsch unentwegt in seinem Buch heraus, dass WAs ein unentbehrliches plurifunktionales Führungssystem des Menschen sind. Insofern befindet sich auch Topitschs WA mit sich selbst in Widerspruch. (Schurz 2007: 36)

Ich merke an dieser Stelle nur an, dass die These, dass Weltanschauungen *strukturell* „ein unentbehrliches plurifunktionales Führungssystem des Menschen sind“, nicht ausschließt, dass *vielen* Weltanschauungen Formen bedürfniskonformen Denkens bzw. der Ideologie darstellen, die sich mithilfe der erkenntniskritischen Ideologieforschung identifizieren lassen.

Hinsichtlich des von Schurz angenommenen Konflikts zwischen der tripolaren und der bipolaren Vorgehensweise und der Behauptung der Überlegenheit des Weltanschauungsdreiecks ergeben sich aus der Arbeitsfelddifferenzierung die folgenden Relativierungen:

- Die Weltanschauungsanalyse und die erkenntniskritische Ideologieforschung sind eigenständige Disziplinen, welche sich um die Beantwortung spezifischer Fragen bemühen und dazu geeignete Methoden anwenden. Eine Methode, die in der Weltanschauungsanalyse angewandt wird, konkurriert daher nicht direkt mit einer in der erkenntniskritischen Ideologieforschung benutzten Methode.
- Die kognitive Weltanschauungsanalyse geht streckenweise tripolar nach *Modell I* vor, in einigen Punkten jedoch bipolar, insofern sie Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen als Kernbestand von Weltanschauungen ansieht. Aus dieser Bipolarität kann jedoch durch Aufgliederung der Wertüberzeugungen in ethische und ästhetische die für *Modell II* charakteristische Tripolarität erzeugt werden
- Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens geht demgegenüber in gewisser Hinsicht stets bipolar vor, wenngleich auf andere Weise als die kognitive Weltanschauungsanalyse. Ich beziehe mich hier auf das in Kapitel 6 erläuterte Zwei-Schritte-Verfahren. Im ersten Schritt werden bestimmte Weltbildannahmen einer kritischen Prüfung nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens unterzogen. Zeigt sich dabei, dass die jeweiligen Annahmen als verfehlt oder zumindest höchst problematisch anzusehen sind, so wird im zweiten Schritt versucht, die in kognitiver Hinsicht defizitäre Annahme auf bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen zurückzuführen und sie so als *bedürfniskonform* zu erweisen. Wird eine Art der Projektion als wirksam vermutet, so wird nachzuweisen versucht, dass z.B. durch die Projektion des Bekannten und Wohlvertrauten auf die postulierte übernatürliche Dimension ein *bedürfniskonformes*, bestimmten tief sitzenden menschlichen Wünschen entsprechendes Resultat erzielt wird. So kann etwa eine Weltsicht entstehen, welche dem Menschen *auf problematische Weise* „die Furcht vor dem Unbekannten und Gewalttätigen in Natur und Gesellschaft“ (25) nimmt.

Die eingeführten Differenzierungen erleichtern die Kooperation zwischen Weltanschauungsanalyse und erkenntniskritischer Ideologieforschung.

9.4 Zur Verselbstständigung der kognitiven, der moralischen und der ästhetischen Dimension

Topitsch nimmt eine „Differenzierung der verschiedenen Weltanschauungsfunktionen“ (Topitsch 1988: 9) vor und arbeitet die Schwierigkeiten und Widersprüche heraus, die sich aus dieser Differenzierung ergeben. Schurz folgt ihm darin, bestimmt die zugehörigen Dimensionen aber – wie in Kapitel 9.2 diskutiert – vom Leitautor abweichend als die Bereiche des Wahren, Guten und Schönen. Beide Autoren weisen unter anderem auf das *Theodizeeproblem* hin: „Wie kann ein allwissender und allguter Gott all das Böse in der Welt zulassen?“ (Schurz 2007: 27)

Aus dem Ansatz der kognitiven Ideologietheorie ergeben sich nun hinsichtlich des Differenzierungsprozesses einige Akzentverschiebungen:

- Zunächst zur Dimension des Erkennens. Die „langsame *Verselbstständigung des Erkennens* gegenüber den [...] *normativen und emotional-werthaftern Funktionen* [...] unserer Weltauffassung“ (Topitsch 1988: 10) führt insbesondere zur Befreiung der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen von der Vormundschaft der jeweiligen religiösen Weltanschauung. Der frühere „Versuch, Naturwissenschaft in den Dienst des Glaubens zu stellen“ (Schurz 2007: 27), wird nun abgelehnt. Die Befreiung von der Bindung des erfahrungswissenschaftlichen Forschungsprozesses an *theoretische* Vorgaben, die sich aus der jeweils dominierenden Weltanschauung (die auch areligiöser Art sein kann) ergeben, bedeutet jedoch nicht, dass das forschende Individuum keine übergreifenden Weltbildannahmen mehr hat – es bedeutet nur, dass diese im Forschungsprozess ausgeklammert werden. Dieser Prozess wird (idealerweise) so organisiert, dass die überzeugende und überprüfbare Lösung der kognitiven Probleme im Mittelpunkt steht.
- In Anlehnung an Schurz kann gesagt werden, dass die Verselbstständigung des Erkennens auch dessen Abkoppelung von den ethischen und ästhetischen Leitvorstellungen, welche sich aus der jeweils dominierenden Weltanschauung ergeben, einschließt.¹⁰³ Auf der anderen Seite kann sich jedoch in diesem Prozess eine spezifische *Ethik der Wissenschaft* herausbilden, deren Inhalte wiederum von den weltanschaulichen Hintergrundüberzeugungen der beteiligten Individuen abhängen. Entsprechendes gilt für die *Ästhetik der Wissenschaften*, z.B. für Leitvorstellungen einer eleganten bzw. schönen Theorie.
- „[W]ährend die Kunst bis ins 16. Jahrhundert vorwiegend in den Dienst des religiösen Glaubens gestellt war, beginnt sie sich ab dieser Zeit zunehmend davon zu emanzipieren und gerät alsbald immer wieder in Konflikt mit religiösen Moralvorstellungen oder mit herrschenden politischen Normen“ (27).¹⁰⁴ Das ist richtig, aber die Kehrseite darf auch hier nicht vernachlässigt werden: Die Befreiung von ‚offiziellen‘ weltanschaulichen (und soziopolitischen) Vorgaben läuft nämlich darauf hinaus, dass die Kunstproduktion von den *individuellen weltanschaulichen (und soziopolitischen) Überzeugungen der Künstler* geprägt wird. So schließt z.B. die Befreiung von den Vorgaben einer ‚offiziellen‘ Moral nicht die Preisgabe der vom Künstler implizit oder explizit akzeptierten Moral ein. Das gilt z.B. auch für einen Regisseur, der in einem Film etwas praktiziert, was man als „*Ästhetik des Bösen*“ (28) bezeichnen kann.

9.5 Zur Anwendung der Weltanschauungsanalyse auf literarische Texte

Ein großer Teil des Aufsatzes befasst sich mit Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*. Ich kommentiere diesen Teil aus der Sicht der kognitiven Hermeneutik, die ja zunächst als Literaturtheorie entfaltet worden ist.

Einige Schriftsteller interessieren sich in besonderem Maß für die weltanschauliche Dimension, insbesondere für die jeweils zeitgenössisch vertretenen Weltanschauungen und ihre Konflikte; sie schreiben literarische Texte, in denen diese thematisiert werden. Namen, die mir gleich einfallen,

¹⁰³ Schurz spricht vom „Auseinanderfallen zwischen dem Wahren einerseits, und dem Guten und Schönen andererseits“ (27).

¹⁰⁴ Schurz weist bereits zu Beginn seines Aufsatzes darauf hin, dass „strenge politische oder moralische Systeme immer wieder gewisse Formen der Kunst als ‚Entartungen‘ kritisiert und teilweise sogar bedroht haben“ (19).

sind außer Robert Musil Fjodor Dostojewskij und Thomas Mann – man denke nur an die Diskussionen zwischen Naphta und Settembrini in *Der Zauberberg*. Wie ist gemäß der kognitiven Hermeneutik mit solchen Texten umzugehen? Sie unterscheidet zwischen der sich auf den einzelnen Text konzentrierenden Basisarbeit und der Aufbauarbeit, in welcher der Text in diesen oder jenen Kontext gestellt, also z.B. mit Texten anderer Autoren verglichen wird. Hinsichtlich der Basisarbeit ist wiederum zwischen der deskriptiv-feststellenden und der erklärend-interpretierenden Textarbeit zu differenzieren – zwischen *Basis-Analyse* und *Basis-Interpretation*. Schurz' Ausführungen lassen sich, wie ich an wenigen Beispielen demonstrieren möchte, hauptsächlich auf die Basis-Analyse und bestimmte Formen der kontextbezogenen Aufbauarbeit beziehen.

Zunächst informiert Schurz über den ideengeschichtlichen Kontext; er weist auf Autoren und Texte hin, die sich zumindest teilweise innerhalb der weltanschaulichen Dimension betätigen und „in der *Robert Musil* prägenden Zeitepoche, um 1900“ (29) sowie danach diskutiert wurden. Zu den aufgeführten Werken gehören Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, Othmar Spann: *Der wahre Staat*, Ernst Jünger: *Stahlgewitter*, Eduard von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*.

Schurz arbeitet dann heraus, wie Musil sein Wissen um damals aktuelle Weltanschauungen in seinem Roman verarbeitet hat. Zusammenfassend kann man sagen, dass er Figuren Auffassungen zuschreibt, die sich auf diese oder jene zeitgenössisch vertretene Weltanschauung beziehen lassen. In methodischer Hinsicht lässt sich Schurz' Vorgehensweise als Verbindung der deskriptiven Figurenanalyse (Leitfrage: „Welche Eigenschaften und speziell Überzeugungen weist diese Figur auf?“) mit Wissen über den ideengeschichtlichen Kontext (Leitfrage: „Stimmen die festgestellten Überzeugungen einer Figur in signifikanter Weise mit den Auffassungen einer sich auf die weltanschauliche (und die soziopolitische) Dimension beziehenden zeitgenössischen Theorie überein?“) charakterisieren. Wenige Beispiele sollen genügen. Die Gesinnung Diotimas gibt „die Philosophie des Maurice Materlinck wieder: der Zug zum Seelisch-Mystischen, verbunden mit dem Hand zum Gutes-Tun“ (31). Graf Leinsdorf „ist ein Vertreter der romantischen Ständetheorie (die [...] auf Othmar Spann zurückgeht)“ (32). „Meingast verkörpert den Philosophen Ludwig Klages.“ (33) Es liegt auf der Hand, dass Schurz sich im Rahmen eines Aufsatzes, der auch diverse andere Themen behandelt, mit *Skizzen* begnügen muss, die einer weiteren Ausarbeitung bedürfen. Grundsätzlich ist die Vorgehensweise jedoch legitim.

Ein weiterer Spielzug ist die Herstellung von Bezügen zu realen Personen, die Musil gekannt hat. Die kognitive Hermeneutik ordnet diese Art der Untersuchung, die ebenfalls literaturwissenschaftlich legitim ist, der biographisch-psychologischen Aufbauarbeit zu. Auch hier einige Beispiele: „Nach Karl Corino hatte Musil für Diotima mehrere Vorbilder“ (31). „Graf Leinsdorf ist nach dem Vorbild des Alois Prinz Wittgenstein geschnitzt“ (32). Reales Vorbild für den Sektionschef Tuzzi „ist Hermann Schwarzwald“ (32). En passant weise ich darauf hin, dass der *Nachweis*, dass ein Autor sich bei der Anlage einer bestimmten Figur tatsächlich an einer realen Person (oder auch an mehreren Personen) orientiert hat, im Einzelnen häufig schwer zu führen ist; oft liegt in der Fachliteratur nur eine Ausgangsidee vor, deren hinlängliche Erhärtung dann ausbleibt.

Musil hat sich bei der Abfassung seines Romans *unter anderem* [...] auch an *Realpersonen* orientiert, aber zweifellos hat sich Musil der schriftstellerischen Freiheiten bedient, fiktive Figuren seines Romans so aufzubauen, dass sie gewisse *WA-Idealtypen* wiedergeben, auch wenn sie nicht genau einer Realperson entsprechen, mit dem Resultat, dass sich dann mehrere Vorbilder für eine Figur angeben lassen. (34)

Schurz unterzieht ferner einige Figuren einer Weltanschauungsanalyse, ordnet sie in das Weltanschauungsdreieck ein. Auch hier einige Beispiele: Diotimas Weltanschauung ist „auf der Verbindungachse zwischen dem Guten und dem Schönen angesiedelt“ (31). Arnheim hat den Anspruch, „alle Pole des WA-Dreiecks verbinden zu können“ (31). Graf Leinsdorf hat eine „opportunistische Position, die sich je nach Bedarf mehr auf der Wahr-Gut-Achse (politische Rationalität) oder der Gut-Schön-Achse (romantische Verklärung) bewegt“ (32). Tuzzis „realistischer Pragmatismus bzw. Common-Sensismus liegt auf der Achse zwischen dem Wahren und dem Schönen“ (32). Der in Ka-

pitel 9.2 vorgelegte Präzisierungsvorschlag für derartige Zuordnungen lässt sich auch für eine literaturwissenschaftliche Anwendung der Weltanschauungsanalyse nutzen; darauf gehe ich jetzt nicht näher ein.

Die kognitive Hermeneutik plädiert für die folgende Vorgehensweise:

- Eine Figur weist nicht nur bestimmte Eigenschaften auf, welche das Aussehen, die Kleidung, das Verhalten betreffen, sie hat auch bestimmte *Überzeugungen*. Anders formuliert: *Der Autor hat diese Figur mit bestimmten Überzeugungen ausgestattet*. Bei der Textanalyse sind die relevanten Textstellen zu sichten und daraufhin zu befragen, ob sie es erlauben, der Figur bestimmte Weltbildannahmen religiöser oder areligiöser Art und/oder bestimmte Wertüberzeugungen erstens moralischer und zweitens ästhetischer Art (die allesamt der Ideologie₂ zuzuordnen sind) und/oder bestimmte soziopolitische Überzeugungen (Ideologie₃) zuzuschreiben.
- In literarischen Texten können unterschiedliche Konstellationen auftreten. Der Text kann bezogen auf die Überzeugungen einer Figur *mehr oder weniger Informationen* enthalten. Ich konstruiere zwei Fälle: Aus dem Text geht klar hervor, dass die Männerfigur A ein überzeugter Katholik ist, der offenkundig zentrale Weltbildannahmen der religiösen Weltanschauung katholischer Art akzeptiert; auch seine ethischen und ästhetischen Wertüberzeugungen sind durch katholische Sichtweisen bestimmt, welche sogar explizit erwähnt werden; schließlich vertritt er auch bestimmte soziopolitische Auffassungen, wobei er sich in Gesprächen auf Autoren der katholischen Soziallehre beruft. Die Zeichnung der Frauenfigur B weist demgegenüber viele Leerstellen auf: Der Text informiert zwar über ihre wohlthätigen Aktivitäten und ermöglicht es, ihre ethische Wertüberzeugungen genauer zu bestimmen, enthält aber keine Auskünfte über das Weltbild, die ästhetischen und die soziopolitischen Sichtweisen dieser Figur.
- Angesichts der Vielfalt der möglichen Konstellationen ist eine methodische Vorsichtsmaßnahme angebracht: Für die Weltanschauungsanalyse einer Figur dürfen nur die *im Text enthaltenen Informationen* – einschließlich der logischen Folgerungen, die sich aus ihnen ziehen lassen – genutzt werden. Eine Leerstelle wie z.B. die ästhetische Überzeugung darf also nicht willkürlich gefüllt werden, sondern muss in der Analyse erhalten bleiben; vgl. Tepe 2007: Kapitel 2.4.
- Die in Kapitel 9.2 vorgenommene Unterscheidung zwischen der Analyse der Gewichtungen der Pole innerhalb der Weltanschauung selbst einerseits und der Lebenspraxis eines Individuums, welches ihr folgt, andererseits lässt sich auch auf Figuren in literarischen Texten anwenden.

In der Methodologie der kognitiven Hermeneutik fungiert die Basis-Analyse (zu der die Figurenanalyse gehört) als Vorarbeit für die zentrale Basis-Interpretation, welche sich um die Erklärung der zuvor festgestellten Texteneigenschaften – einschließlich der aus dem Text erschließbaren Überzeugungen der Figuren – bemüht. Es werden Hypothesen über die textprägenden Autorinstanzen (Textkonzept, Literaturprogramm, Überzeugungssystem) gebildet und zur Erklärung verwendet. Bezogen auf den *Mann ohne Eigenschaften* kommt es darauf an, die weltanschaulichen Hintergrundüberzeugungen Musils sowie seine allgemeinen und speziellen künstlerischen Ziele herauszufinden: *Von welcher Position aus* inszeniert er die Weltanschauungskonflikte im Text? Hat sich das Überzeugungssystem Musils während der langen Entstehungszeit des unvollendet gebliebenen Romans auf signifikante Weise verändert? Welche Art von *Weltanschauungskritik* verbindet er mit der figurenbezogenen Darstellung von Aspekten bestimmter Weltanschauungen? Eine solche Basis-Interpretation wird von Schurz nicht systematisch in Angriff genommen; einzelne Überlegungen lassen sich jedoch zu diesem Zweck nutzen:

Bis zum Alter von etwa 40 Jahren glaubte Musil, gemäß seinen Tagebuchaufzeichnungen, an den immanenten Fortschritt der Ideen und WAs und speziell an den Fortschritt durch Wissenschaft, aber dann beginnt er mehr und mehr daran zu zweifeln. [...] Zeitweise äußert Musil [...] die Vermutung, dass das Brodeln der WAs in seinem Roman in einen Krieg führen müsse, und an anderer Stelle meint er, [...] dass nur noch der andere Zustand aus dem WA-Getümmel herausführen kann. (35f.)

Schurz spricht von Musils „Hoffnung nach einer ‚wahren Synthese‘ der Spannungen des WA-Dreiecks“ (35). Dieses Synthesekonzept müsste für die Basis-Interpretation weltanschauungsanaly-

tisch genauer bestimmt werden: Was ist im textprägenden Überzeugungssystem unter dem „anderen Zustand“ bzw. dem „Zustand der ‚taghellen Mystik‘“ (35) zu verstehen? Welche Formen des Durchbrechens des „Unbewusste[n]“ (35) werden positiv, welche negativ bewertet?

Prinzipiell ist festzuhalten, dass ein literarischer Text für die wissenschaftliche Weltanschauungsanalyse eine „reichhaltige Fundgrube“ (36) sein kann. So kann die Weltanschauungsanalyse einer bestimmten Figur dazu beitragen, die korrespondierende reale Weltanschauung besser zu verstehen. Außerdem kann die auf Weltanschauungskonflikte bezogene Sichtweise des Autors sachlich zutreffend oder zumindest erwägenswert sein.

Vor diesem Hintergrund diskutiere ich einen weiteren Gedankengang von Schurz:

Zunächst kann man – und soll man – WAs mit rein kognitiv-theoretischen Mitteln analysieren, so wie es die WA-Analytiker tun [...]. Aber soll man dies ausschließlich? Oder soll man die ästhetischen Mittel der Sprache, der literarischen Erzählkunst oder Poetik verwenden? [...] Musil versucht eine *WA-Analyse' in literarischer Form*. Er bringt WAs zum Sprechen; er läßt sie auftreten; er erprobt sie in Geschichten, und lässt sie an ihren eigenen Widersprüchlichkeiten scheitern. (38)

Das sehe ich genauso. Die Beschäftigung mit Weltanschauungen kann in verschiedenen Formen stattfinden, und diese sind *gleichermaßen berechtigt*: Ein Individuum kann einer bestimmten Weltanschauung einfach lebenspraktisch folgen; es kann aber auch dazu beitragen, sie auszuformulieren oder weiter zu verbreiten; es kann Weltanschauungen wissenschaftlich analysieren; es kann sich als Künstler mit ihnen auseinandersetzen; es kann sich als Politiker mit den Folgen von Weltanschauungskonflikten befassen, usw. Vergleicht man eine dieser Beschäftigungsformen mit einer anderen, so werden unterschiedliche *Leistungen* erkennbar: Wer z.B. Romanfiguren mit weltanschaulichen Überzeugungen ausstattet und deren Spannungen in Geschichten beispielhaft darlegt, macht lebenspraktische Konsequenzen von Weltanschauungen auf eine konkretere Weise sichtbar, als es in einer wissenschaftlichen Weltanschauungsanalyse möglich ist; letztere fällt demgegenüber in kognitiver Hinsicht präziser aus.

Schurz spricht von der

Spannung zwischen einer kognitiv-analytischen Weltbeschreibung und einer ästhetisch-metaphorischen Weltbeschreibung. Die ästhetische [...] *Kraft* der Metaphern geht verloren, wenn man sie in exakt definierte analytische Begriffe übersetzt, und die wissenschaftliche Genauigkeit geht verloren, wenn man sie durch ästhetisch aufgeladene Metaphern ersetzt. (24f.)¹⁰⁵

Dem ist beizupflichten. Ich füge allerdings einen Punkt hinzu: Zwar kommt eine Wissenschaft nicht auf den grünen Zweig, wenn sie sich – wie bestimmte Formen literaturwissenschaftlicher Textinterpretation – gar nicht um „wissenschaftliche Genauigkeit“ bemüht, sondern sich mit „ästhetisch aufgeladene[n] Metaphern“ begnügt. Aber es ist unproblematisch, wenn eine wissenschaftlich genaue Argumentation „durch ästhetisch aufgeladene Metaphern“ nur *ergänzt* wird – dadurch kann z.B. *der Zugang zu einer schwer verständlichen Theorie erleichtert* werden. Die das Verständnis einer Theorie auf einer allgemeinen Ebene erleichternde Metapher und die exakt definierten Begriffe erfüllen unterschiedliche Aufgaben; beide Funktionen werden benötigt. Auch in diesem Punkt ist eine Arbeitsfelddifferenzierung vorzunehmen.

9.6 Weitere Zusammenhänge

Im abschließenden Kapitel diskutiere ich weitere Aspekte des Aufsatzes, um den Vorschlag einer Kooperationsstrategie mithilfe einiger Thesen abzurunden.

¹⁰⁵ [D]amit wissenschaftliche Theorien überprüfbar sind, müssen sie *präzise* formuliert werden. Die wissenschaftliche Sprache muss den *assoziativ-emotiven* Anteil der Sprache *abspalten*, um zu einer präzisen Sprache zu gelangen. Das *ästhetische Moment* in der Sprache lebt dagegen genau von diesem Anteil. Daher muss das ästhetische Moment eines Textes, das Metaphorisch-Gleichnishafte in ihm, bzw. seine poetische Wirkung insgesamt zwangsweise verloren gehen, wenn man diesen Text in wissenschaftliche Sprache transformiert. (29)

These 1: Es gibt rein wissenschaftliche und rein weltanschauliche Arbeiten (etwa solche, die von vorn bis hinten eine bestimmte religiöse Sicht der Welt darlegen). Es gibt aber auch Arbeiten, deren Argumentation teilweise der wissenschaftlichen und teilweise der weltanschaulichen Dimension zuzuordnen ist; die quantitativen Anteile variieren dabei. Es ist nichts dagegen einzuwenden, dass es derartige Texte gibt (der vorliegende gehört selbst in diese Kategorie), deren Autoren werden aber dazu aufgefordert, klar zwischen den beiden Ebenen zu trennen und ein *Rollenbewusstsein* zu entwickeln – ein Bewusstsein dafür, wann man als Wissenschaftler und wann man als Vertreter einer bestimmten Weltanschauung spricht, der für bestimmte Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen plädiert. Insbesondere ist zu vermeiden, dass bestimmte weltanschauliche Aussagen (und dann auch Aussagen, die ein bestimmtes soziopolitisches Programm entfalten) als direkte „Konsequenzen wissenschaftlicher Theorien getarnt“ (18) werden.

- Entsprechend ist bei der Analyse und der Kritik hier wissenschaftlicher, dort weltanschaulicher Texte unterschiedlich vorzugehen. Forderungen wie die nach „der Überwindung einer einseitig-wissenschaftlichen Ratio“ (18) sind ebenso wenig *von vornherein verfehlt* wie das einem bestimmten soziopolitischen Programm verpflichtete Streben „nach der *Überwindung der bestehenden Gesellschaftsordnung*“ (19).
- Die wissenschaftlichen und die weltanschaulichen Anteile eines Mischtextes können in unterschiedlichen Verhältnissen zueinander stehen: Es kann der Fall sein, dass die von einem Autor vorgebrachten wissenschaftlichen Überlegungen „für die von ihm propagierte WA sachlich ohne Funktion“ (18) sind; wissenschaftliche Überlegungen können aber auch dazu dienen, die die wissenschaftliche Dimension überschreitenden Überlegungen zu *stützen*. Auf der anderen Seite reichen jedoch weltanschauliche Überlegungen *nie* aus, um eine wissenschaftliche Theorie einer konkurrierenden begründet vorzuziehen.

These 2: In der Gegenwart werden in den unterschiedlichen soziokulturellen Konstellationen vielfältige Weltanschauungen vertreten, wobei die religiösen nach wie vor insgesamt über die areligiösen dominieren.

- Daher würde ich nicht von einer „*post-religiösen Zeitlage*“ (28) sprechen.
- „[D]er Rückzug der Religion, der Verlust ihrer Macht“ (27) besteht z.B. hinsichtlich des Christentums hauptsächlich darin, dass es in bestimmten soziokulturellen Kontexten den Status der *exklusiv verbindlichen* Weltanschauung eingebüßt hat und nun mit anderen Weltanschauungen konkurrieren muss.

These 3: Die Anhänger diverser Religionen verfügen weiterhin über relativ stabile Weltanschauungen. Seit langer Zeit wird jedoch z.B. von einigen Philosophen auf die – in Kapitel 4 behandelten – Begründungsprobleme hingewiesen, die sich bei in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen Weltanschauungen ergeben. Aus den Kritikpunkten erwächst das Projekt, eine Weltanschauung, sei sie nun religiös oder areligiös, in undogmatischer Form zu vertreten – sie also nicht „per Autorität der Religion“ (36) zu stabilisieren.

- Viele Weltanschauungen weisen „immanente[] Widersprüchlichkeiten oder Inkohärenzen“ (36) auf, aber das gilt nicht für alle.
- In diesem Kontext ist wiederum zu berücksichtigen, dass Schurz – wie in Kapitel 9.2 ausgeführt – über weite Strecken *individuelle Lebensmuster* im Blick hat und nicht die ihnen zugrunde liegenden *Überzeugungssysteme*. Unter der „Spannung zwischen dem Kognitiven und dem Ästhetischen“ (38) z.B. ist bei Lebensmustern etwas anderes zu verstehen als bei Überzeugungssystemen.
- Schurz nimmt einen „Zusammenhang zwischen WA-Typen und psychologischen *Persönlichkeitstypen*“ (34) an. Auch hier geht es primär um Lebensmuster wie das des „ästhetische[n] Machtmensch[en]“ (34) verweist direkt auf einen bestimmten Persönlichkeitstyp. Von jeder Ausformung dieses Typs kann wiederum gesagt werden, dass sie bestimmte *weltanschauliche Implikationen* hat, die wiederum sehr unterschiedlich sein können.

Zur Entfaltung eines der undogmatischen Einstellung verpflichteten weltanschaulichen Rahmens unter areligiösen Vorzeichen gehört auch eine in Tepe 1988, Tepe/May 1995 und 1996 dargelegte Idee:

These 4: Verzichtet man darauf, das eigene Wertesystem mit höheren Weihen auszustatten, macht man also die Wert-Ontologisierung rückgängig, so kann man Vorstellungskomplexe, die z.B. im Rahmen der mythisch-polytheistischen Weltanschauung den Status von *geglaubten Mythen* haben, in *fiktionale*

Mythen bzw. *Als-ob-Mythen* verwandeln, welche zur praktischen Umsetzung der jeweiligen Werthaltung beitragen.

- Darauf ist Schurz' Rede von der „*bewußt-poetische[n]* Ausgestaltung der eigenen Wertorientierung“ (24) zu beziehen.

Im letzten Abschnitt seines Aufsatzes bemüht sich Schurz, „[e]inige Bipolaritäten, die für Musil von zentraler Bedeutung waren“ (39), in sein Weltanschauungsdreieck einzuordnen. Dieses wird dadurch sehr komplex – „man kann letztlich unendlich viele bipolare Achsen in das Dreieck einzeichnen“ (39). Um diese extreme Komplexität zu vermeiden, schlage ich auf der Basis der in Kapitel 9.2 dargelegten Differenzierungen vor, den jeweiligen Punkt einfach als *These innerhalb der kognitiven Weltanschauungsanalyse* zu formulieren. Ich gebe zwei Beispiele:

„Ratioid – Nicht-Ratioid. Eine lange Zeit war dies für Robert Musil die zentrale Dichotomie“: (39). Darauf bezieht sich

These 5: Einige, aber nicht alle Weltanschauungen zeigen die Tendenz, in alles oder zumindest in bestimmte Bereiche „eine *Ordnung* hineinzubringen, eine *Herrschaft der Regeln über die Ausnahme* zu etablieren“ (39). Ein Beispiel dafür ist Kants Versuch, „das Gebiet des Moralischen durch begriffliche Regeln zu ‚rationalisieren‘“ (39).

„[B]egrifflich – nicht begrifflich“ (42). Darauf bezieht sich

These 6: Die Weltanschauung eines Individuums ist entweder „begrifflich bewusst“ oder „unbegrifflich-unbewusst ausgeprägt“ (42)

Insgesamt hoffe ich, dass meine detaillierte Auseinandersetzung mit Schurz' Konzept der Weltanschauungsanalyse dazu beizutragen vermag, den „Weg zu einer befriedigenden WA-Analyse“ (42) etwas abzukürzen.

Literatur¹⁰⁶

Cassirer, Ernst (1987): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt. 8. Auflage Die erste Auflage ist 1924 erschienen.

Bargatzky, Thomas (2011): ‚Wir haben keine Religion, wir haben den Tenno‘. Über Mythos, Religion und ‚Religion‘. In: Volker Kapp/Werner Theobald (Hrsg.) (2011): *Das Geheimnis der Wirklichkeit. Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*. Freiburg/München, S. 195-210.

Groll, Antonia (2011): *Wissenschaft, Religion, Mythos: Wirklichkeitsdimensionen bei Kurt Hübner und die Erfahrung ‚absoluter Wahrheit‘*. In: Volker Kapp/Werner Theobald (Hrsg.) (2011): *Das Geheimnis der Wirklichkeit. Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*. Freiburg/München, S. 220-233.

Hübner, Kurt (1985): *Die Wahrheit des Mythos*. München.

Hübner, Kurt (1988): *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*. In: Hans Heinrich Schmid (Hrsg.): *Mythos und Rationalität*. Gütersloh, S. 27–41.

Hübner, Kurt (1989): *Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution*. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 6, S. 8–21.

Hübner; Kurt (1990): *Vom Mythos über den Logos zur Wissenschaft – ein Fortschritt? Gedanken zur Grundlegung der Psychoanalyse*. In: *Fundamenta Psychiatrica* 4, S. 74–81.

Hübner, Kurt (1991): *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*. Graz/Wien/Köln.

Hübner, Kurt (1996): *Die Musik und das Mythische*. Basel.

Hübner, Kurt (2003): *Die nicht endende Geschichte des Mythischen*. [Auszug] In: Wilfried Barner/Anke Detken/Jörg Wesche (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythentheorie*. Stuttgart, 251–261. Der Aufsatz ist zuerst erschienen in: *Scheidewege* 16 (1986/87), S. 16–29.

Indefrey, Peter (1994): *Theoretische Toleranz. Logische und methodologische Bemerkungen zu Peter Tepe's Theorie der Illusionen*. In: *Mythologica* 2, S. 135–157.

Jamme, Christoph (1991): „Gott an hat ein Gewand“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*. Frankfurt am Main.

Kapp, Volker/Theobald, Werner (Hrsg.) (2011): *Das Geheimnis der Wirklichkeit. Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*. Freiburg/München.

Schurz, Gerhard (2007): *Weltanschauungsanalyse und Robert Musils Der Mann ohne Eigenschaften*. In: *Kriterion. Journal of Philosophy* 21, S. 16–45.

Tepe, Peter (1988): *Theorie der Illusionen*. Essen.

Tepe, Peter (1992): *Postmoderne/Poststrukturalismus*. Wien.

Tepe, Peter (1994): *Mit heißer Nadel. Schnelle Antwort an Peter Indefrey*. In: *Mythologica* 2, S.159–170.

Tepe, Peter/May, Helge (1995): *Mythisches, Allzumythisches. Theater um alte und neue Mythen 1*. Ratingen.

Tepe, Peter/May, Helge (1996): *Mythisches, Allzumythisches II. Abenteuer um alte und neue Mythen*. Ratingen.

Tepe, Peter (1997): *Streifzüge durch die Mythosliteratur (II)*. In: *Mythologica* 5, S. 201–307; zu Jamme S. 265–307.

Tepe, Peter (1998): *Streifzüge durch die Mythosliteratur: Kunst und Mythos (I)*. In: *Mythologica* 6, S. 265–306; zu Hübners Buchkapitel *Das Mythische in der modernen Malerei* S. 289–306.

¹⁰⁶ Aufgeführt werden nur die in der zweiten Ergänzungsrunde verwendeten oder zumindest erwähnten Arbeiten.

- Tepe, Peter (2001): *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*. Würzburg.
- Tepe, Peter (2007): *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Mit einem Ergänzungsband auf CD. Würzburg 2007.
- Tepe, Peter/Rauter, Jürgen/Semlow, Tanja (2009): *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann. Kognitive Hermeneutik in der praktischen Anwendung*. Mit Ergänzungen auf CD. Würzburg.
- Tepe, Peter/Semlow, Tanja (2011ff.): *Interpretationskonflikte am Beispiel von Adelbert von Chamisso's Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. In: *Mythos-Magazin*, online unter <http://www.mythos-magazin.de/erklarendehermeneutik/> (mehrere Teile: 1. *Interpretationen des 19. Jahrhunderts* (2011/12), 2. *Interpretationen 1900–1950* (2012), 3. *Interpretationen 1951–1980* (2014)).
- Tepe, Peter (2012a): *Ideologie*. Berlin/Boston.
- Tepe, Peter (2012b): *Ergänzungen zum Buch Ideologie 1*. In: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_ergaenzungen-ideologie1.pdf.
- Tepe, Peter (2013a): *Kognitive Hermeneutik in der Kritik*. In: Luigi Cataldi Madonna (Hrsg.): *Naturalistische Hermeneutik. Ein neues Paradigma des Verstehens und Interpretierens*. Würzburg, S. 191–219.
- Tepe, Peter (2013b): *Ist die Interpretation literarischer Texte wahrheitsfähig? Systematische Kurzdarstellung der kognitiven Hermeneutik mit einem Anhang*. In: Eva-Maria Konrad/Thomas Petraschka u.a. (Hrsg.): *Fiktion, Wahrheit, Interpretation. Philologische und philosophische Perspektiven*. Münster, S. 293–319.
- Tepe, Peter (2014): *Wie lässt sich die philologische Mythosforschung besser organisieren?* In: Peter Tepe/Tanja Semlow (Hrsg.): *Mythos No. 4 – Philologische Mythosforschung*. Würzburg 2015, S. 233–246.
- Tepe, Peter/Semlow, Tanja (2014): *Kognitive Hermeneutik. Adelbert von Chamisso: Peter Schlemihls wundersame Geschichte*. In: Peter Tepe/Tanja Semlow (Hrsg.): *Mythos No. 4 – Philologische Mythosforschung*. Würzburg 2015, S. 170–186.
- Tomberg, Markus (1996): *Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner*. Münster.
- Topitsch, Ernst (1988): *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltanschauung*. Tübingen. Zweite Auflage.