



Holger Nielen

Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction I

Prolegomena, Geschichtsphilosophie, Metaphysik

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4948>

Holger Nielen

Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction I

Prolegomena, Geschichtsphilosophie, Metaphysik

λογος

Inhaltsverzeichnis

Prolegomena	1
I. Einleitung	5
II. Die Definition der Science Fiction	23
1. Was ist Science Fiction?	23
2. Die Grenze zur Phantastik	33
3. Die Grenze zur Utopie	40
4. Die Grenze zur Fantasy	46
III. Das Problem der Technik	49
1. Was ist Technik?	49
2. Kurze Geschichte der Technik	52
3. Positionen von „Technikphilosophen“	54
4. Philosophische Fragen zur Technik	67
5. Ein Zukunftsszenario	72
IV. Eine kleine Geschichte der Science Fiction	75
1. Die historischen Wurzeln der Science Fiction	75
2. Die Science Fiction als Massen- und Trivialliteratur	80
3. Die <i>New Wave</i>	84
4. Die kritische Rezeption der Science Fiction im deutschsprachigen Raum	86
5. Science Fiction heute	93
Hauptteil	
Die Philosophie in der Science Fiction I:	
Geschichtsphilosophie und Metaphysik	95
V. Geschichtsphilosophie	97
1. Was ist Geschichtsphilosophie?	97
1.1. Beginn der Geschichtsphilosophie in den Religionen	99
1.2. Augustinus und das Mittelalter	100
1.3. Der neuzeitliche Umbruch und die Aufklärung	101
1.4. Der Historismus	109
1.5. Friedrich Nietzsche	111
1.6. Deutsche Geschichtsphilosophie der Gegenwart	113
1.7. Amerikanische Geschichtsphilosophie der Gegenwart	120
1.8. Das historische Bewusstsein heute	125
2. Science Fiction als Geschichtsphilosophie und Selbstverständnis unserer Zeit	127
2.1. Die Zeitmaschine als Geschichtsphilosophie	130
a) H.G. Wells, Die Zeitmaschine (I)	131
b) Stephen Baxter, Zeitschiffe	135
Exkurs 1: Was ist Zeit?	142
2.2. Science Fiction als Universalgeschichte	154
a) Olaf Stapledon, Die letzten und die ersten Menschen	155

b) Isaac Asimov, Die Foundation-Trilogie	159
c) Arthur C. Clarke, Die sieben Sonnen	165
d) Arthur C. Clarke, 2001 – Odyssee im Weltraum	170
e) Doris Lessing, Shikasta	173
2.3. Das Ende der Menschheit als Motiv der Science Fiction	180
a) H.G. Wells, Die Zeitmaschine (II)	180
b) Walter M. Miller, Lobgesang auf Leibowitz	182
c) Whitley Strieber / James Kunetka, Kriegstag und die Reise danach	184
d) J.G. Ballard, Kristallwelt	189
e) Brian W. Aldiss, Am Vorabend der Ewigkeit	195
2.4. Alternativwelten als Geschichtsphilosophie	197
a) Philip K. Dick, Das Orakel vom Berge	198
b) Otto Basil, Wenn das der Führer wüsste (I)	205
c) Robert Harris, Vaterland	209
2.5. Parallelwelten als Geschichtsphilosophie	214
a) H.G. Wells, A Modern Utopia (I)	215
b) Frank Capra, Ist das Leben nicht schön?	218
c) Star Trek – Raumschiff Enterprise, Ein Paralleluniversum	221
d) Frank Schätzing, Die Tyrannie des Schmetterlings (I)	222
 VI. Metaphysik	229
1. Was ist Metaphysik?	229
1.1. Aristoteles	231
1.2. Übergang zur Frühen Neuzeit	233
1.3. Immanuel Kant	234
1.4. Metaphysik und ihre Kritik im 19. Jahrhundert	237
1.5. Theodor W. Adorno	242
2. Die Frage nach der Wirklichkeit	245
2.1. Aristoteles	245
2.2. David Hume	246
2.3. Immanuel Kant	248
2.4. G.W.F. Hegel	249
2.5. Neuere Ansätze im 20. Jahrhundert	252
2.6. Poststrukturalistisch: Jean Baudrillard	260
3. Wirklichkeit und Science Fiction	264
3.1. Philip K. Dick, Die drei Stigmata des Palmer Eldritch	266
3.2. Philip K. Dick, Ubik	270
3.3. Philip K. Dick, Umstellungsteam	279
3.4. Philip K. Dick, Entdecker sind wir	282
3.5. Philip K. Dick, Erinnerungen en gros	285
Exkurs 2: Resümee zu Philip K. Dick	288
3.6. J.G. Ballard, Die Wachttürme	291
3.7. J.G. Ballard, Das Meer erwacht	295

4. Die virtuelle Realität: der Cyberspace	298
4.1. Anglo-amerikanische Positionen	299
4.2. Deutschsprachige Positionen	305
5. Der Cyberspace in der Science Fiction	313
5.1. Daniel F. Galouye, <i>Simulacron-Drei</i>	314
5.2. Steven Lisberger, <i>Tron</i>	318
5.3. Tad Williams, <i>Otherland</i>	321
5.4. Star Trek – Raumschiff Voyager, <i>Chaoticas Braut</i>	334
6. Die Frage nach der Identität des Ich	338
6.1. René Descartes	339
6.2. John Locke	340
6.3. Edmund Husserl	342
6.4. Jean-Paul Sartre	343
6.5. Paul Ricœur	345
6.6. Emmanuel Lévinas	346
6.7. Catherine Keller	348
6.8. Wolfgang Giegerich	351
6.9. Gerrit Confurius	354
7. Das Identitätsproblem in der Science Fiction	355
7.1. Philip K. Dick, <i>Hochstapler</i>	356
7.2. Philip K. Dick, <i>Die elektrische Ameise</i>	362
7.3. Stanisław Lem, <i>Die Auferstehungsmaschine</i>	365
7.4. Stanisław Lem, <i>Sterntagebücher</i>	370
7.5. Star Trek – Raumschiff Voyager, <i>Tuvix (I)</i>	374
8. Noch einmal Parallelwelten oder: Das Ich als ein Anderer	380
 Literaturverzeichnis	389
1. Primärliteratur	389
2. Filme und Fernsehserien	390
3. Sekundärliteratur	391

*Die Zukunft ist der große Traum.
Aber nicht jene Zukunft der Soziologen,
Zukunftsforcher und Utopisten.*
Wolfgang Giegerich

Prolegomena

*Weshalb sieht man die Sterne zittern? Vielleicht, weil sie ahnen,
dass wir bald andere Himmelskörper besetzen werden.*

Eduardo Galeano

Sich philosophisch mit der Science Fiction (SF) auseinanderzusetzen, ist ein Gebot der Zeit. In den Medien ist die Science Fiction heutzutage breit vertreten, sowohl was die Literatur als auch was den Film betrifft. Die Science Fiction trifft den Nerv der Zeit. Die Zeitgenossen befassen sich mit Fragen um die Zukunft und das Schicksal der Menschen so intensiv wie nie zuvor. Immer neue technische Entwicklungen lassen den Glauben an den einen Fortschritt zu einem Faktum werden, dem niemand entgehen kann. Was aber in der Science Fiction ist glaubwürdiges Szenario und was gehört nach wie vor ins Reich der Phantasie und Spekulation? Und ist das, was wir Realität nennen, nicht auch schon etwas Gedachtes? Wie hängen Fiktion und Faktum zusammen? Warum erdenken wir uns Szenarien wie Zeitreisen, Begegnungen mit Außerirdischen und Robotern, Atomkriegen und Reisen in den unendlichen Weltraum? Welche Ängste und Sehnsüchte kommen darin zum Ausdruck? Welche Erkenntnisse erhoffen wir uns von einer Forschung, die mit ihren Teleskopen die Bewegung fernster Sterne aufzeichnet? Gibt es außer uns noch Leben im All? Und wenn ja, wie könnte es aussehen?

Die Hauptthese dieses Buches lautet: Die Fragen, die die Science Fiction aufwirft, sind zugleich Fragen der Philosophie. Und Fragen der Philosophie sind Fragen, die im Prinzip alle Menschen betreffen. Es sind existentielle Fragen, wie die nach Leben und Tod, dem Sinn des Lebens und der Geschichte, einer moralischen Verantwortung, einer gerechten Gesellschaft und nach dem Menschen selbst. Die Science Fiction, so die These dieses Buches, ist eine andere Form der philosophischen Fragestellung, wobei sie häufig in Gestalt der Metapher ins Spiel kommt. Science Fiction hat etwas mit Zukunft zu tun, und für viele Menschen wird die Zukunft immer wichtiger, ja, die Zukunft bzw. der Gedanke an sie treibt die Menschen um, heute in viel intensiverem Maße als in früheren Zeiten. Höchste Zeit also, sich philosophisch mit der Science Fiction zu befassen.

Bevor wir überhaupt das Problemfeld Science Fiction und Philosophie erörtern können, ist es notwendig, einige Vorüberlegungen anzustellen. Diese werden in vier Kapiteln dargestellt. Zunächst erfolgt im ersten Kapitel eine allgemeine *Einleitung* in das Thema. Wir wollen uns darüber klar werden, dass Science Fiction ein philosophisches Gedankenexperiment ist. Wir wollen darüber nachdenken, was ein Gedankenexperiment ist und welche Zwecke es in der Science Fiction erfüllt. Wir werden hier zudem kurz darlegen, auf welche Weisen die Science Fiction philosophische Grundprobleme wie Geschichtsphilosophie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik und Politische Theorie erörtert. Im zweiten Kapitel der Prolegomena geht es um eine *Definition* der Science Fiction. Was meinen

wir eigentlich, wenn wir von Science Fiction sprechen? Haben alle Menschen dabei das Gleiche im Kopf? Wir werden im dritten Kapitel der Prolegomena auch sehen, dass Science Fiction etwas mit *Technik* zu tun hat, weshalb wir uns mit ihr philosophisch befassen müssen. Im vierten Kapitel beschäftigen wir uns schließlich mit einer *kleinen Geschichte* der Science Fiction, womit wir die Frage beantworten wollen, weshalb die Science Fiction überhaupt in die Welt gekommen ist. Die Science Fiction selbst hält selbstverständlich keinen Diskurs über die philosophischen Probleme ab, die sich in ihr finden. Vielmehr sind diese bloß implizit in den Romanen bzw. Filmen angelegt. Erst wir als Philosophen sind es, die die philosophische Problematik herausarbeiten.

Im Hauptteil werden wir uns dann im einzelnen mit den philosophischen Grundproblemen wie Geschichtsphilosophie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik sowie Politische Theorie und ihren Problemstellungen in der Science Fiction auseinandersetzen. Das heißt, bevor wir die philosophische Diskussion mit der Science Fiction beginnen, werden zunächst die einzelnen Grundprobleme jeweils mit einer einleitenden Erklärung vorgestellt und Porträts der jeweiligen Science-Fiction-Literatur angefertigt. Wir wollen sehen, was die Science Fiction mit Philosophie eigentlich zu tun hat. Dabei wird es nicht darum gehen, die Philosophien etwa von Kant, Hegel, Marx oder Nietzsche in der Science Fiction wiederzufinden, sondern darum, mit Hilfe dieser Philosophen den Horizont abzustecken, in welchem sich die Science Fiction bewegt und ihre Argumente geltend macht. In Bezug auf metaphysische Fragestellungen, um ein Beispiel zu nennen, müssen wir uns zunächst einmal in aller Breite darüber klar werden, worüber wir gemeinsam denken und reden. Man kann nicht einfach über Metaphysisches in der Science Fiction sprechen, ohne sich über die philosophische Tradition dazu im klaren zu sein. Wer die Philosophie kennt, der rezipiert Science Fiction bereits mit einem Hintergrundwissen, erkennt, worauf es in diesem Film, in dieser Geschichte, in diesem Roman ankommt, was das Problem ist, das *uns alle als Menschen angeht*. Die philosophischen Positionen sind gleichsam Hilfestellungen auf dem Weg, das Philosophische an der Science Fiction zu erkennen. Ich wende mich daher an eine Leserschaft, die sich intensiv mit der Science Fiction auseinandersetzt, aber von der Philosophie bislang nur rudimentäre Kenntnisse hat. Wer sich dagegen in der Philosophie auskennt, mag die Kapitel, die sich mit der Philosophie befassen, getrost überspringen.

Das vorliegende Werk *Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction* ist auf drei Bände angelegt. Der erste Band, der hier vorliegt, beinhaltet die Prolegomena (Einleitung, Definition, Technik, Geschichte) und die beiden ersten Grundprobleme, mit denen wir uns befassen wollen, nämlich Geschichtsphilosophie und Metaphysik. Der zweite Band behandelt die Grundprobleme, die die Science Fiction in Erkenntnistheorie, Anthropologie und Ethik aufwirft. Der dritte Band konzentriert sich auf die Implikationen der Science Fiction hinsichtlich der Politischen Theorie.

Zum Abschluss dieser einführenden Worte möchte ich noch auf einige Formalia hinweisen. Im Inhaltsverzeichnis erscheint hinter einigen Romanen bzw. Filmen eine römische Zahl in Klammern. Dies ist ein Hinweis darauf, dass wir uns in diesem oder in einem nachfolgenden Band noch einmal oder sogar öfter mit dieser Science-Fiction-Geschichte befassen werden. Es gibt also Science Fiction, die sich in mehr als nur einer Hinsicht philosophisch interpretieren lässt. Wenn die Porträts der Science-Fiction-Literatur vorgestellt werden, tauchen im Fließtext Klammern auf. Hierbei handelt es sich um die Seitenzahl aus dem entsprechenden Werk. Alle Hervorhebungen in Zitaten stammen, sofern nicht anders angegeben, aus dem Original.

Eckige Klammern in Zitaten stammen, wenn nicht anders angegeben, von mir, weshalb ich auf das Kürzel H.N. jeweils verzichtet habe. Runde Klammern in Zitaten stammen dagegen von den Originalautoren.

Die Kapitel sind so angelegt, dass es zunächst eine Einführung in das jeweilige philosophische Grundproblem (Geschichtsphilosophie, Metaphysik usw.) gibt. In einem zweiten Schritt folgt die Darstellung ausgewählter Science-Fiction-Literatur oder -Filme. Zuletzt wird eine kritische Würdigung des Werkes vorgenommen.

I. Einleitung

*Will man in der technischen Zivilisation relevante,
d.h. orientierende Gesellschaftstheorie machen,
so muss sie notwendig ein Stück
Science Fiction enthalten.*
Gernot Böhme

Schon seit einiger Zeit leben wir in der Zukunft. Wir leben mit ihr und von ihr. Wir zehren von ihr. Die Zukunft ist unsere heilige Kuh der Gegenwart. Sie ist es, die uns aus den Medien jeden Tag mit geradezu religiöser Inbrunst entgegenschallt, aus Werbung, Radio, Fernsehen, Internet, Zeitungen. Nicht das, was wir jetzt tun, wer wir jetzt sind, treibt uns um, sondern was wir demnächst, in naher oder ferner Zukunft tun wollen, was und wie wir planen, wie wir leben wollen und leben werden, wo wir uns in den nächsten fünf, zehn, zwanzig Jahren sehen, das ist der Zug der Zeit. Man will die Zukunft im Griff haben, ihrer habhaft werden, sich ausmalen, möglichst genau wissen, was wann wo wie geschehen wird. Die Gegenwart ist dagegen klein geworden. Sie ist allerhöchstens die Magd der Zukunft, obwohl sie es ist, in der wir tatsächlich leben und unsere Pläne ausdenken.

Aber die Zukunft ist mittlerweile bar jeder Verheibung geworden, die ihr früher einmal innewohnte. Zukunft und Verheibung, das waren einmal Zwillingsschwestern. Heute ist solche Zukunft Vergangenheit. Zukunft ist vielmehr die Frage danach, wer am schnellsten auf den Zug der Zeit aufspringt. Dem Individuum wird suggeriert, es könne den Anschluss an die Weltbewegung versäumen, wenn es dem technischen Fortschritt sich nicht einschmiegt, als müsse der postmoderne Mensch ständig in Bewegung sein, hundert Dinge gemacht und tausend Orte besucht haben, bevor er stirbt. Das gegenwärtige Menschentum ist ein getriebenes. Es ist auf der Suche nach der verlorenen Zeit, die sich aus der Angst speist, das Leben zu verpassen. Das Schlimmste zu vermuten wäre: auch die Zukunft könnte bereits eine verlorene Zeit sein.

Im 21. Jahrhundert ist dem aufgeklärten Geist gerade die Ungewissheit des Zukünftigen ein Ärgernis, wie bis ins 20. Jahrhundert hinein die Metaphysik das Ärgernis der Philosophie war. Die neuesten technischen Erfindungen können gar nicht schnell genug die Ungeduld nach dem Neuen befriedigen. Darum reden wir von der Zukunft bis zum Schwindligwerden. – Diese Zukunft hat einen literarisch-philosophischen Ort: die Science Fiction. An diesem Ort werden Zukünfte als soziale, kulturelle, ökonomische, politische, historische, kurz: gesellschaftliche Entwicklungen dargestellt. So gesehen ist die Zukunft nichts, was auf uns zukommt, sondern ist literarisch und filmisch schon mitten unter uns anwesend. Heutzutage erlebt die Science Fiction eine Blüte, wie man sie nie zuvor gekannt hat. Die Science Fiction ist keine reine Phantasterei, kein bloßes Hirngespinst, keine unverbindliche Spekulation, sondern eine wissenschaftlich sich gebende Auseinandersetzung mit dem, was der Mensch rational für die Zukunft plant, sei diese Zukunft uns

unmittelbar nahe, sei sie in weiter Ferne angesiedelt. Die Weltgesellschaft von heute hat jene Phase der Geschichte erreicht, von dem frühere Science-Fiction-Schriftsteller nur träumen konnten oder alpgeträumt haben. Die Frage nach der Bedeutsamkeit der Science Fiction für unsere Zeit ist ein Anlass zur philosophischen Reflexion.

Science Fiction ist nicht in erster Linie der Versuch, zu beschreiben, wie es in der Zukunft aussehen könnte, sondern von der Gegenwart ausgehend der Versuch, den Menschen als seine eigene Alternative zu denken. Es handelt sich nicht allein um Utopien, sondern auch darum, was der Mensch sein könnte angesichts fremder Umstände, noch nicht in Erscheinung getretener Probleme oder fremder Wesen. Wie reagiert der Mensch, wenn Roboter versuchen, Menschen zu sein? Und heute bedrängen uns gerade die Fragen der Bioethik, die ja im Grunde schon realisierte Science Fiction ist. Ist unsere realisierte globalisierte Weltgesellschaft die einzige, die sich denken lässt? Antworten auf diese drängenden Fragen gibt es im Grunde nicht. Vielmehr zeigt die nicht enden wollende Diskussion darüber, in welcher Weise uns die Fundamente unter den Füßen weggezogen werden. Leben wir nicht längst in der realisierten „Utopie“ oder „Anti-Utopie“, in der gewordenen „Science Fiction“?

Nun ist es ein Anspruch der Philosophie, das Ganze des Menschen, eben das Humanum im Auge zu haben, und keinen Einzelbereich des Menschlichen wie er bei den Einzelwissenschaften vorliegt. Deshalb will diese Untersuchung es unternehmen, das Ganze der Philosophie in ihren jeweiligen Grundproblemen im Hinblick auf das Phänomen „Science Fiction“ zu untersuchen. Worüber reden wir, wenn wir von Science Fiction sprechen? Hören wir den Begriff „Science Fiction“, denken wir zunächst an Weltraumabenteuer, Zeitreisen, zukünftige Gesellschaftsutopien, Alternativwelten, Außerirdische oder Roboter. Was die Philosophie hier interessiert, ist die Tatsache, dass die Menschen dadurch mit neuen, existentiellen Problemen konfrontiert werden.

Diese Probleme betreffen die Lebenswelt des Menschen, die Ethik, die politische Theorie, berühren metaphysische und geschichtsphilosophische Fragestellungen. Die Science Fiction beschreibt Wirklichkeit unter der Frage „Was wäre, wenn...“ Die Philosophie hat sich mit diesen Fragen bisher nur marginal befasst. Das vorliegende Buch erörtert die sinnvollen Möglichkeiten der Science Fiction kritisch-philosophisch. Die Inhalte der Science Fiction sollen in den verschiedenen philosophischen Grundproblemen analysiert werden. Bislang wurde sie vor allem von der Physik szientifisch verstanden, das heißt hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt, ob bestimmte Technologien funktionieren könnten und welche logischen Probleme sich daraus ergeben. Doch diese Voraussetzungen sind unzureichend für die Bedeutung der Science Fiction für das Humanum. Die Science Fiction kann Beiträge zu einem besseren Verständnis etwa anthropologischer oder ethischer Theorien liefern. Wir wollen zum Beispiel verstehen, wie kosmologische Gedankenexperimente unsere Auffassung von Metaphysik verändern, oder wie

Robotergeschichten unsere Ansichten von Ethik beeinflussen können. Wir fragen nach den weitergehenden Bedeutungen, die die Geschichten der Science Fiction uns präsentieren. Nach Platon ist Philosophie „Streben nach Weisheit“ bzw. die Beantwortung der Frage, wie wir leben sollen. Die Philosophie kann das nur, wenn sie sich intensiv mit den menschlichen Ausdrucksformen in Geschichte, Religion, Kunst oder Technik auseinandersetzt. Laut Kant ist Philosophie das, „was jeder-mann notwendig interessiert“. Wir schenken also dem Aufmerksamkeit, was uns an der Science Fiction allgemein menschlich angeht. Die Science Fiction als prominenter Bereich zukunftgerichteten Denkens ist deshalb ein wichtiges, keinesfalls zu unterschätzendes Arbeitsfeld der Philosophie.

Science Fiction ist aber keine Prophetie oder Futurologie, die uns sagt, diese oder jene Technik könnte in Zukunft angewandt werden, diese oder jene gesellschaftspolitische Situation wird uns gegenüberstehen. Die Antizipation der Zukunft in der Science Fiction darf nicht mit Vorhersage verwechselt werden. Sie stammt von der Vorstellungskraft, nicht von der Hypothese.¹ Der Science Fiction geht es also in erster Linie um ein Gedankenexperiment, darum sich vorzustellen, was eigentlich wäre, wenn...

... das Klonen von Menschen alltägliche Praxis würde. Was würde es für das Menschliche bedeuten, wenn es auf der Welt Menschen gebe, die massenweise keine Individuen mehr wären?

... Roboter eigenständig zu denken anfangen? Worüber würden sie nachsinnen? Würden sie zu Menschen werden wollen? Müssten wir sie dann auch moralisch wie Menschen behandeln? Dürften wir weiterhin mit ihnen umgehen wie mit Maschinen?

... Außerirdische in der Antarktis landen würden, auf der Suche nach neuem Lebensraum? Was geschähe, wenn sie die Kälte dort viel besser vertragen könnten als wir? Dürften wir sie von dort vertreiben, und wenn ja, mit welcher Begründung?

... es eine Zeitmaschine gebe, mit der wir in die Zukunft reisen könnten? Und von dort wieder zurück in unsere Zeit? Wäre die Zukunft festgelegt oder könnten wir sie ändern? Oder würden wir bei der Rückkehr in eine Parallelwelt gleiten? Und vor allem: Warum wollen wir überhaupt in der Zeit reisen?

... ein Atomkrieg ausbrechen würde? Wie würden sich die überlebenden Menschen organisieren? Hätten sie etwas gelernt, und wenn ja, was?

... die Erdrotation in ferner Zukunft zum Stillstand käme? Wie würde sich das Leben ändern? Würden sich die Menschen auf die Zonen des Dämmerlichts zusammendrängen? Wie könnte eine Menschheit in weit entfernten Zeiten aussehen?

„Und was wollen wir eigentlich wissen, wenn wir solche Fragen aufwerfen?“²

¹ Vgl. Saint-Gelais, Impossible Times, 25f.

² Wunschel / Macho, Zur Einleitung, 13.

Wenn wir uns philosophisch mit der Science Fiction auseinandersetzen, wird es notwendig sein, sich zunächst einmal den Modus zu vergegenwärtigen, in welchem wir diese Auseinandersetzung abhandeln. Wir sagten gerade, der Science Fiction gehe es um ein Gedankenexperiment. Im Grunde ist sie selbst ein riesiges Feld von Gedankenexperimenten. Das heißt, der Boden, auf dem wir argumentieren, ist ein Noch-nicht, eine Fiktion, nichts Handfestes. Wir wollen uns bereits hier vergewissern, dass die Philosophie, die sich mit der Science Fiction befasst, keine hohle Phrasendresscherei ist, kein Wolkenkuckucksheim, kein bloßes Fabulieren ohne Fundament. Ganz im Gegenteil. Das Gedankenexperiment ist in Natur- wie Geisteswissenschaften eine *conditio sine qua non*.

Das Gedankenexperiment ist häufig zu Unrecht als unnütze Spielerei abgetan worden. Wer sich ein Haus bauen möchte, macht sich vorher auch Gedanken darüber, welche Schritte dazu sinnvollerweise neben- und nacheinander auszuführen sind. Georg Bertram erinnert uns daran, dass der Mensch über die Fähigkeit verfügt, „Situationen durchzuspielen, die es als solche noch nicht, nicht mehr oder überhaupt nicht gibt.“³ Davon machen wir Gebrauch, wenn wir Häuser bauen, als wir Mammuts jagten oder wenn wir uns nur vorstellen, wie das Leben zu anderen Zeiten gewesen sein könnte. Diese Fähigkeit spielt eine Rolle beim Versuchsaufbau im Labor oder bei der Konzeption von Texten. Die Philosophie selbst stecke voller Gedankenexperimente: Platons Höhlengleichnis, Descartes' *genius malignus*, Hobbes' Naturzustand, Putnams Gehirn im Tank oder Nagels Fledermaus seien Beispiele dafür.⁴ Die Frage laute: „Wie können Vorstellungen über etwas, das nicht der Fall ist, in der Philosophie zu einer Erweiterung des Wissens führen? Wie kann man etwas lernen, ohne dass man Erfahrungen macht?“⁵ Wenn wir in Gedanken experimentieren, dann stellen wir uns etwas vor, was nicht der Fall ist, was bedeutet, dass das Gedankenexperiment ein kontrafaktisches Szenario ist. Diese Szenarien seien dabei „nicht darauf angelegt, in der Wirklichkeit umgesetzt werden zu können. Wir erproben mit ihnen vielmehr unser Verständnis von Begriffen, die für unser Verständnis von uns selbst grundlegend sind.“⁶

Weil die Philosophie nicht empirisch ist, ersetzt nach Bertram das Gedankenexperiment in gewisser Weise das reale Experiment. Im Gedankenexperiment werde ein Szenario nicht nur verfolgt, sondern auch durchgespielt, was letzten Endes zu verschiedenen Thesen führe oder führen solle.⁷ Aber warum erzählen wir etwas von Gegenständen, Sachverhalten oder Ereignissen, die es gar nicht gibt? Und wie kann man dadurch zu Erkenntnissen kommen? Wie kann man allein durch Gedanken Erfahrungen machen?⁸ Gedankenexperimente könnten begriffliche Zusammenhänge erklären, sie könnten auf die Änderung bestimmter Überzeugungen abzielen

³ Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 9.

⁴ Vgl. Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 9f.

⁵ Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 11.

⁶ Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 16.

⁷ Vgl. Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 18-22.

⁸ Vgl. Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 27.

oder aber auch begriffliche Schärfungen und Innovationen provozieren.⁹ Gedankenexperimente, die auf eine Änderung von Überzeugungen aus seien, könne man Bertram zufolge als Argumente verwenden; sie könnten dann etwa zeigen, dass bestimmte philosophische Positionen nicht haltbar seien.¹⁰ Mit Hilfe von Gedankenexperimenten könnten wir Modelle entwickeln, oder über Phantasie und Fiktionalität reden. Auch Kunst und Literatur seien zunächst kontrafaktische Szenarien. Es gehe dabei nicht um eine Auseinandersetzung mit der äußeren Welt, sondern „um Begriffe, mittels deren sich Verständnisse artikulieren lassen. Und genau in der Bestimmung und Weiterentwicklung solcher Begriffe liegt die Aufgabe der Philosophie.“¹¹

Die Science Fiction begleitet die Gesellschaft als eine Art Seismograph, der die Erschütterungen, die kommen könnten, vorbereitend aufzeichnet. In diesem Zusammenhang hat Sigrid Weigel darauf hingewiesen, dass in der heutigen Wissenschaftslandschaft „Fiktion“ immer noch als gegenläufig zu „Fakten“ bewertet wird. „Die umgangssprachliche Erkennungsmarke einer solchen Bedeutung ist das Wörtchen ‚bloß‘: ein Bild, einen Text oder eine Erzählung als ‚bloße Fiktion‘ zu bezeichnen bedeutet, die entsprechende Darstellung ins Reich der Phantasie zu verlegen, als irrelevant zu bewerten.“¹² Doch damit liege man Weigel zufolge falsch, denn auch die reinste Wissenschaft, die Physik, sei eine Vorreiterin von Gedankenexperimenten, ohne sie würde man auch in dieser Wissenschaft weder Fragen stellen noch zu Ergebnissen kommen. Die Entgegensetzung von Fiktion und Fakten sei ein Ergebnis der Wissenschaft und der Wissenschaftsgeschichte selbst, die ihrerseits die Wirklichkeit fingiert habe. Seit der Frühen Neuzeit komme die Fiktion als Methode zum Einsatz, um zwischen den einzelnen Begriffen wie Vorstellungen, Ideen, Einbildungen, Täuschungen, Irrtümern usw. genau zu unterscheiden. Die Abwertung von Vorstellungen, die „nur Einbildungen“ seien, geschehe in demselben Augenblick, wo die fiktive Annahme zur Methode werde.¹³ Das Erforschen und Erkennen von Zusammenhängen sei selbst ein Erfinden. Die jüngere Wissenschaftstheorie, so Weigel weiter, habe daher die Fiktion rehabilitiert, da sie den Begriff der puren „Fakten“ selbst als Fiktion beschreibe. „Denn auch wissenschaftliche Fakten sind nicht einfach Gegebenheiten, sondern Ideen werden in Fakten verwandelt, indem sie durch Beobachtung überprüft werden und die Gestalt eines rationalen Gedankens annehmen.“¹⁴ Damit werde die Fiktion letztlich zum Bestandteil wissenschaftlicher Praxis. So wären zum Beispiel ohne die Pflanzenversuche Linnés keine Arten ermittelt worden; auch die Vererbungsge setze Mendels wären nicht ohne notierte Versuchsreihen über mehrere „Generatio nen“ entdeckt worden. Die Genetik ist nach Weigel geradezu das Paradebeispiel für eine naturwissenschaftliche Erfindungskunst mit deren Ideengebern Informatik

⁹ Vgl. Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 36.

¹⁰ Vgl. Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 40-42.

¹¹ Bertram, Philosophische Gedankenexperimente, 75.

¹² Weigel, Gedankenexperiment, 184.

¹³ Vgl. Weigel, Gedankenexperiment, 190.

¹⁴ Weigel, Gedankenexperiment, 193.

und Kybernetik.¹⁵ Wir sehen also, dass die Naturwissenschaften sich etwas vormachen, wenn sie behaupten, sie beruhten im Gegensatz zu den Geisteswissenschaften auf den puren Fakten. Auch sie sind das Ergebnis der menschlichen Vorstellungskraft. So „wird das Gedankenexperiment also zu einem erkenntnistheoretischen Medium in der Selbstreflexion der Wissenschaft.“¹⁶ Wir sprechen von der Science Fiction als einem Gedankenexperiment. Wir fragen uns, was wäre, wenn... und konkretisieren die Experimente mit Geschichten, die kohärent sein müssen. Der Glaube in der Science Fiction besteht darin, zu meinen, das Gedankenexperiment sei zumindest *im Prinzip* mit Hilfe der Technik einlösbar. Wo aber selbst die prinzipielle Einlösbarkeit unmöglich oder unwahrscheinlich ist, da wird die Science Fiction vollumfänglich zur Metapher für die Sehnsüchte des Menschen.

Das Gedankenexperiment wiederum ist Teil der Heuristik, auf die wir uns im vorliegenden Buch ebenfalls berufen wollen. Die Heuristik ist eine denktheoretische Disziplin zur Lösung eines Problems. Die Heuristik als philosophische Arbeitsmethode ist nach Werner Hartkopf „die denktheoretische Disziplin, die sich [...] auf das bewußte, methodische, geistige Bemühen erstreckt, neue Denk- oder Erkenntnisresultate zu erzielen.“¹⁷ Die Heuristik ist ein Verfahren zum Lösen von Fragen, wobei das Kernproblem die schöpferische Seite am Denken ist. Hartkopf macht darauf aufmerksam, dass schon Raimundus Lullus und Descartes sich an einer Universalheuristik versucht hätten, und dieser Traum „scheint mit der Computerprogrammierung und der vielseitigen Anwendbarkeit der elektronischen Rechenmaschinen in Erfüllung gegangen zu sein.“¹⁸ Jedoch habe sich gezeigt, dass mit den elektronischen Rechen- und Denkmaschinen nicht jede Fragestellung behandelt werden könne. Gegen Descartes habe Leibniz erkannt, dass sich nicht alles quantifizieren lasse. Jedoch könne nicht davon die Rede sein, dass „unsere jeweils vorliegende Begriffs- und Aussagenmannigfaltigkeit für die Erfassung des Weltgeschehens zureichend ist.“¹⁹ Es könne nämlich immer nur ein Teilausschnitt geliefert werden. Hartkopf zufolge habe es eine Wende im Heuristikverständnis bei Schleiermacher und Bolzano gegeben. Sie hätten versucht, das heuristische Moment im Erkenntnisfortschritt klarzustellen, „sich dabei aber, ohne dem Phantom einer universellen sicheren Methode nachzujagen, an die kritische Durchleuchtung der praktischen Denk- und Erkenntnisprozesse“²⁰ gehalten. Sie hätten klargestellt, dass die logische Struktur eines Beweises und die Heuristik zum Finden eines Beweises nicht dasselbe seien. Zunächst einmal müsse man sich einer bestimmten Problemstellung bewusst werden. Dazu sei das heuristische Denken ein „findendes“. Die Heuristik, bei der es um das Finden neuer Erkenntnisse gehe, hänge aufs engste mit dem architektonischen Denken zusammen, bei dem es um

¹⁵ Vgl. Weigel, Gedankenexperiment, 196f.

¹⁶ Weigel, Gedankenexperiment, 205.

¹⁷ Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 108.

¹⁸ Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 115.

¹⁹ Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 117.

²⁰ Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 119.

die Herstellung von Wissenszusammenhängen gehe. Nun habe Schleiermacher angenommen, dass die beiden äußersten Enden des heuristischen Verfahrens das besondere Sein des Gegenstandes (Kongruenz) und der allgemeine Zusammenhang (Analogie) seien. In der Kongruenz gehe es um eine Gesetzmäßigkeit des Verhaltens der untergeordneten einzelnen Teile zu sich selbst, zu den anderen Teilen und zum Ganzen. Die Analogie wiederum bestehe in der Voraussetzung von Ähnlichem auf anderen Gebieten. Kongruenz und Analogie ergänzten einander. Logik und Heuristik machten ihrer Sinn und Funktion nach zwei grundlegend verschiedene Seiten des praktischen Denkens aus, auch wenn sie miteinander verflochten seien. Bolzano wiederum habe die Unerfüllbarkeit des klassischen Programms für die Heuristik erkannt. Dieser verstehe die Heuristik nicht als eigene erkenntnistheoretische Disziplin, sondern als konstitutives Moment rationalen Denkens. Die Erfolgskunst sei der krönende Abschluss der Theorie der Rationalität. Ausgangspunkt für die Heuristik sei das „Nachdenken“. Dieses Nachdenken habe den Zweck, eine Erkenntnis, die bislang noch nicht bekannt gewesen sei, zu Bewußtsein zu bringen. Bolzanos Methode sei dabei nicht zwingend voll-logisch, weil nur eine freie, der Willkür anheimgestellte Handlungsweise zum Hervorbringen des gewünschten Erfolges führe. Nicht die Logizität der eindeutigen Verknüpfung bestimme den Zusammenhang der Einzelschritte, sondern die durch die jeweiligen Problemstellungen eröffneten Möglichkeiten.²¹ Indem das heuristische Denken experimentieren müsse, überschreite es die Logik. Die kritische Überprüfung der Lösung gehöre zur vollständigen Auflösung des Problems hinzu. Ebenfalls hinzudenken sei der psychologische Aspekt. Furcht vor bestimmten Ergebnissen oder Hoffnung auf ein bestimmtes Resultat seien zu unterdrücken, auch Ungeduld sei zu vermeiden. Die Übung im heuristischen Denken sei auch dann sinnvoll, wenn sie keinen direkten Nutzen bringe.²²

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass ich nicht nur über die Logik, sondern auch über die Philosophie hinausgehen möchte. Die Philosophie ist heutzutage darauf angewiesen, auch das Gespräch mit anderen Fachwissenschaften zu führen. Es wird notwendig sein, auf Ergebnisse der Physik, der Biologie, der Medizin zurückzugreifen. Wir müssen unsere geisteswissenschaftlichen Nachbarfächer wie Literaturwissenschaft, Geschichte, Religionswissenschaft oder auch Theologie in unsere Untersuchung miteinbeziehen. Die Philosophin Dagmar de Sauvage weist darauf hin, dass die Philosophie auf das Konzert der vielen Wissenschaften geradezu angewiesen ist. „Sind Naturwissenschaftler genötigt, beim Streben nach Exaktheit ihren Forschungsgegenstand zunehmend zu isolieren, gewinnt die geisteswissenschaftliche Erörterung gerade dadurch an Genauigkeit, je mehr es gelingt, weite Brücken zu schlagen, um lebensweltliche Phänomene in ihrer Kom-

²¹ Vgl. Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 123-134.

²² Vgl. Hartkopf, Dialektik – Heuristik – Logik, 143-145.

plexität und ganzen Tragweite aufleuchten zu lassen – und damit zugleich der Zerstreuungstechnik der Unterhaltungsindustrie entgegenzuarbeiten.“²³

Im 20. Jahrhundert zeigen Denker wie Paul Feyerabend oder Kurt Hübner eine geistige Verwandtschaft zur Heuristik, deren Werke zu Demonstrationszwecken kurz angeführt sein sollen. Bei Feyerabends Werk *Wider den Methodenzwang* von 1975 handelt es sich um eine Erkenntnistheorie, die zwar am Begriff des wissenschaftlichen Fortschritts festhält, sich aber gegen eine methodische Festlegung sperrt. Vielmehr zeigt sie, dass es in der Wissenschaftsgeschichte unterschiedliche methodische Regeln gegeben hat. So schreibt Feyerabend: „Zuerst hat man einen Gedanken oder ein Problem, dann handelt man, d.h. redet, baut oder zerstört. Doch so entwickeln sich gewiß nicht kleine Kinder. Sie gebrauchen Wörter, verbinden sie, spielen mit ihnen, bis sie eine Bedeutung erfassen, die ihnen bisher unzugänglich war. Und die anfängliche spielerische Tätigkeit ist eine wesentliche Voraussetzung für das schließliche Verstehen. Es gibt keinen Grund, warum dieser Mechanismus beim Erwachsenen nicht mehr arbeiten sollte.“²⁴ Grundsätzlich sei Theorenienvielfalt fruchtbar. Jeder Gedanke, auch ein uralter, die gesamte Geistesgeschichte, selbst politische Einflüsse dürften bei der Ausarbeitung wissenschaftlicher Theorien mitgewirkt haben. „Ein Wissenschaftler, der an hohem empirischen Gehalt interessiert ist und möglichst viele Seiten seiner Theorie verstehen möchte, wird sich also eine pluralistische Methodologie zu eigen machen, er wird Theorien mit anderen Theorien statt mit ‚Erfahrung‘, ‚Daten‘ oder ‚Tatsachen‘ vergleichen und er wird versuchen, Auffassungen, die im Wettbewerb zu unterliegen scheinen, zu verbessern, statt sie fallenzulassen.“²⁵ Wenn sich erweise, dass eine Theorie nicht mit einer Tatsache übereinstimme, müsse das nicht unbedingt an der Theorie liegen, denn Tatsachen könnten durch ältere Ideologien bedingt sein.²⁶ Als wichtiges Beispiel für die Veränderung von Theorien in der Geschichte führt Feyerabend eine Idee des Parmenides an,

„der vom unveränderlichen und einheitlichen Einen, der so gut wie alles widerspricht, was wir wissen und erfahren. Die Theorie hat viel für sich und spielt heute

²³ Sauvage, Krise der Philosophie, 156f.

²⁴ Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, 24f.

²⁵ Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, 55 mit Anm. 1.

²⁶ Darauf, dass Tatsachen nicht einfach so gegeben sind, hat schon Max Horkheimer hingewiesen. In seinem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* von 1937 schreibt er: „Die gesamte wahrnehmbare Welt, wie sie für das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden ist und in der damit in Wechselwirkung stehenden traditionellen Weltauffassung interpretiert wird, gilt ihrem Subjekt als Inbegriff von Faktizität, sie ist da und muß hingenommen werden [...] Was wir in der Umgebung wahrnehmen, die Städte, Dörfer, Felder und Wälder, tragen den Stempel der Bearbeitung an sich. Die Menschen sind nicht nur in der Kleidung und im Auftreten, in ihrer Gestalt und Gefühlsweise ein Resultat der Geschichte, sondern auch die Art, wie sie sehen und hören, ist von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß, wie er in den Jahrtausenden sich entwickelt hat, nicht abzulösen. Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.“ (21f.)

noch eine Rolle, etwa in der allgemeinen Relativitätstheorie. Von Anaximander wurde sie in unentwickelter Form angewandt und führte zu der von Heisenberg in seiner Theorie der Elementarteilchen wiederholten Einsicht, daß die Grundsubstanz oder die letzten Elemente der Welt nicht denselben Gesetzen gehorchen können wie die sichtbaren Gegenstände. Die Theorie wurde durch Zenons Argumente gestützt, die zeigten, welche Schwierigkeiten in dem Gedanken eines Kontinuums stecken, das aus getrennten Teilen zusammengesetzt ist.“²⁷

Die Schwierigkeiten, die durch solche Unklarheiten entstehen, würden nun oft durch sogenannte Ad-hoc-Theorien entschärft. Man sei in der Wissenschaft aber der Ansicht, Ad-hoc-Theorien sollte man widerstehen, obwohl sie dem System der Wissenschaften nicht fremd seien. Im Gegensatz zu Popper, der behauptete, neue Theorien hätten einen überschüssigen Gehalt, welcher allmählich durch ad-hoc-Anpassungen infiziert würde, was nicht geschehen dürfe, nehme Lakatos die Gegenposition ein, die sage, dass neue Theorien notwendigerweise ad hoc seien, deren überschüssiger Gehalt Stück für Stück geschaffen werde.²⁸ Niemals, so Feyerabend, seien Theorien endgültig falsifiziert, da die widerlegenden Tatsachen ja ihrerseits auf älteren Theorien beruhten. So sei beispielsweise die Frage, welche Bedeutung der Sinneswahrnehmung für die Konstituierung von Theorien beizumessen sei, von den Philosophen unterschiedlich bewertet worden.

Viele Philosophen lieferten nicht nur verschiedene Deutungen derselben logischen „Tatsachen“, sondern auch verschiedene „Tatsachen“.²⁹ So habe etwa die archaische Kosmologie Gegenstände und Ereignisse gekannt, aber keine Erscheinungen. Erst die neue Kosmologie, die zwischen dem 7. und 5. Jahrhundert v.Chr. entstand, habe zwischen dem Vorwissen und dem wahren Wissen unterschieden. Nur so sei die Unterscheidung zwischen der „wirklichen Welt“ und den „Erscheinungen“ möglich geworden, und die „wirkliche Welt“ sei eine, die sich einheitlich beschreiben lasse. Die „wahre Welt“ werde nun einem einheitlichen Zweck untergeordnet und dafür zugeschnitten.³⁰

Die sogenannte realistische Auffassung glaube, dass die Wissenschaft Eigenarten und Beziehungen von Dingen untereinander beobachtet, ohne diese im geringsten zu verändern. Feyerabend jedoch verweist darauf, „wie oft die Welt schon durch Veränderungen in den grundlegenden Theorien verändert wurde.“³¹ Er ist der Ansicht, dass die Wissenschaft dem Mythos viel näher sei, als wissenschaftlich sich gebärdende Philosophien jemals zugeben würden. Aus alledem zieht Feyerabend den abschließenden Schluss, „daß die Welt, in der wir leben, von uns nicht nur erkannt, sondern durch unseren Erkenntnisprozeß auch fortwährend neu geschaffen wird.“³² Für Feyerabend gibt es keine maßgebliche Methodologie.³³

²⁷ Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 74f.

²⁸ Vgl. Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 120f.

²⁹ Vgl. Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 338.

³⁰ Vgl. Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 341-343.

³¹ Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 370.

³² Feyerabend, Wider den Methodenzwang, 371.

³³ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 234.

Ähnlich argumentiert Kurt Hübner in seinem Werk *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* von 1978. Er geht von dem Glauben seiner Zeitgenossen aus, „Wahrheit und Erkenntnis im eigentlichen Sinne könne es nur in der Wissenschaft geben und deswegen müßten allmählich alle Bereiche des Daseins von ihr beherrscht werden.“³⁴ Aber weder die Existenz physikalischer Gesetze noch die Wahrheit physikalischer Theorien seien Selbstverständlichkeiten, sondern fragwürdig. Weder Erfahrung noch reine Logik könnten die Existenz physikalischer Gesetze für alle Zeiten beweisen. Naturgesetze seien keine empirischen Tatsachen, sondern würden von uns an die Natur herangetragen. Aber mit welchem Recht tun wir das? Hume habe gesagt, mit dem Recht der Gewohnheit. Allerdings vertrauten wir auch Gesetzen, die der Gewohnheit entrückt seien, z.B. bei der Bestimmung der Bahnen von Kometen. Die Wissenschaft brauche rationale Gründe.³⁵ Kant setze nun die Einheit des Bewusstseins voraus, damit der Mensch überhaupt Zusammenhänge in der Natur erkennen und Ereignisse nach dem Prinzip der Kausalität miteinander verknüpfen könne. Er zeige, „mit welchem Recht physikalische Gesetze a priori vorausgesetzt werden, wenn sie uns nicht empirisch gegeben sein können.“³⁶ Für den modernen Mensch sei die Physik die letzte Instanz: Kristall, Meer, Sonne oder Wind seien letztlich nur ein Haufen von Atomen und Elementarteilchen. Diese Denkweise spiegele die „ständige Suggestion wieder, der man durch das dauernde Umstelltsein von technischen Dingen unterliegt und die auch das Unterbewußtsein bestimmt.“³⁷ Hübner hält nun fest, dass eines der wichtigsten Prinzipien der Naturwissenschaften das Kausalprinzip sei. Er fragt, ob dieses Prinzip auch in der Quantenmechanik gelte und zitiert dazu den Physiker Werner Heisenberg: „Wenn wir die Gegenwart genau kennen, können wir die Zukunft berechnen.“³⁸ Das Problem aber bestehe darin, dass man die Gegenwart eben nicht genau kennen könne. Ursache dessen sei die Unbestimmtheitsrelation in der Quantenmechanik, das heißt wir könnten entweder den Ort oder den Impuls eines Teilchens messen, aber nicht beides zugleich.³⁹ Hübner beschreibt, dass in der Physik die Frage, ob es in der Quantenmechanik vielleicht verborgene Parameter gebe, kontrovers diskutiert worden sei. Während etwa Niels Bohr und seine Anhänger in der Unschärferelation ein „Urphänomen des Seins“ sähen, sei für ihre Gegner, die sog. Kopenhagener Schule, nur das durch eine Messung Erscheinende eine Realität. Die Kopenhagener erklärten, dass sie den Boden der „Realität“ nicht verließen, während Bohr mit spekulativen Begriffen (unbeobachtbare Parameter) arbeite.⁴⁰ Hüb-

³⁴ Hübner, Kritik, 15. In diesem Zusammenhang hat Hannah Arendt darauf aufmerksam gemacht, dass es neben der wissenschaftlichen Wahrheit auch noch eine mathematische, eine philosophische und eine historische Wahrheit gibt. Vgl. Arendt, Wahrheit und Lüge, 59f.

³⁵ Vgl. Hübner, Kritik, 20-22.

³⁶ Hübner, Kritik, 24.

³⁷ Hübner, Kritik, 28.

³⁸ Hübner, Kritik, 34, mit Hinweis auf W. Heisenberg, Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik, in: ZfPhysik 43 (1927), 197.

³⁹ Hübner, Kritik, 35.

⁴⁰ Vgl. Hübner, Kritik, 44f.

ner neigt der Ansicht Bohrs zu, wenn er schreibt: „Die angebliche Beschränkung der Physik auf das Beobachtbare ist eine Illusion.“⁴¹ Denn die Natur berge in sich eine unendlich komplexe Mannigfaltigkeit, die im einzelnen gar nicht beobachtet werden könne. Naturgesetze, so Hübner weiter, seien keine schlichten Tatsachen. Waren etwa für Newton Raum und Zeit absolute Größen, so für Einstein keineswegs.

Man könne, so Hübner, Wissenschaftstheorie ohne geschichtliches Denken nicht betreiben. „Wenn man z.B. mit Popper die Frage der Grundlegung der Axiome als wissenschaftstheoretisch irrelevant, eben weil nur psychologischer Natur, beiseiteschiebt, dagegen Falsifikationskriterien ausdrücklich aufstellt, so übersieht man dabei, daß zu jeder Falsifikation a) die Anerkennung gewisser Basissätze und b) die darauf gegründete Entscheidung gehört, die Theorie abzulehnen oder anzuerkennen.“⁴² Die Wissenschaftsgeschichte habe eine propädeutische Bedeutung für die Wissenschaftstheorie, weshalb die Einsicht in das geschichtlich Bedingte verhindere, dass bestimmte Positionen selbstverständlich würden.⁴³ Unsere Frage laute, was „physikalische Wirklichkeit“ bedeute. Dabei habe Einstein behauptet, dass etwas physikalisch Wirkliches unabhängig von seiner Messung und vor ihr existiere, was wiederum Bohr bestritten habe, denn er habe darauf verwiesen, dass die Bedingung einer Messung die Elemente physikalischer Phänomene mitkonstituiere. Es scheine so, als stünden mit Einstein und Bohr zwei philosophische Axiome bzw. Prinzipien einander gegenüber. Für Einstein bestehe die Wirklichkeit in Substanzen, für Bohr in Beziehungen. Weder Bohr noch Einstein hätten ihre Axiome bestätigen oder die des anderen widerlegen können.⁴⁴ Aus all dem folge, dass experimentelle Prüfungen und erfolgreiche Theorien keine letzten Instanzen seien, gegen die kein Einspruch mehr möglich sei. Aus wissenschaftlicher Sicht gebe es keine absoluten Tatsachen, sondern nur relative zu bestimmten Voraussetzungen.⁴⁵ Wissenschaftliche Tatsachen seien ihrerseits theorieabhängig, und man dürfe nicht meinen, die Wissenschaft entwickle und verbessere kontinuierlich ihr Wissen. In der Forschung werde noch lange nicht immer besser über denselben Gegenstand geredet. Vielmehr gelte: „Es gibt nicht den mindesten Grund dafür, eine absolute Wahrheit anzunehmen, der wir uns mehr und mehr nähern, weil wir weder absolute Tatsachen noch absolute Grundsätze kennen, die uns dabei den Weg zeigen könnten [...] Ständig tauchen sozusagen vor uns neue Horizonte auf und verschwinden wieder; Horizonte, die auch ganz neue und andere Sichtweisen und Erfahrungen ermöglichen.“⁴⁶ Einstein habe es für ein primitives Ideal gehalten, wenn die Positivisten „die einzige Aufgabe der Wissenschaft darin erblickt hätten, empirisch rich-

⁴¹ Hübner, Kritik, 46.

⁴² Hübner, Kritik, 92.

⁴³ Vgl. Hübner, Kritik, 94.

⁴⁴ Vgl. Hübner, Kritik, 134-140.

⁴⁵ Vgl. Hübner, Kritik, 161.

⁴⁶ Hübner, Kritik, 209f.

tige Voraussetzungen zu machen. Er hält es ausdrücklich für möglich, daß beliebig viele [...] Systeme der theoretischen Physik möglich wären.“⁴⁷

Aus all diesen Gründen bietet das vorliegende Buch keine einheitliche philosophische Theorie der Science Fiction, sondern vielmehr das Ansinnen, dass wir umgekehrt das Phänomen Science Fiction auf uns zukommen, uns von ihm etwas sagen lassen. Wir nähern uns also nicht mit immer spezieller ausgeklügelten Theorien einem Wissen über die Science Fiction, die wir in engen Grenzen definieren, sondern lassen uns umgekehrt von der Geschichte der Begriffsdefinition sagen, was Science Fiction ist oder sein könnte. Wenn wir Science Fiction in die verschiedenen Grundprobleme wie Metaphysik oder Anthropologie einordnen, haben wir bereits ein Vorverständnis der Fragestellungen, um die es im weiteren Verlauf der Untersuchung gehen soll. Wir sperren die Science Fiction also nicht in ein Prokrustesbett ein, sondern eröffnen ihr eine Perspektive, unter welchen Gesichtspunkten sie diskutiert werden kann.

Wir begeben uns mit der Science Fiction heuristisch auf die Suche nach Grenzsituationen des Menschlichen. Die Heuristik soll sich hier also auf vorgestellte Situationen des Menschen beziehen, und so stellen wir uns den Menschen in vielen möglichen Grenzsituationen vor. In solchen Situationen geht es um Kampf, Leiden, Schuld, Tod, also das, was unausweichlich zum menschlichen Leben gehört. Wenn also das Imaginieren von Grenzsituationen ein Beitrag zur „Stellung des Menschen im Kosmos“ (Scheler) ist, dann lautet unsere These mithin, dass auch die Science Fiction eine Form von Heuristik ist.

Heutzutage hat das wissenschaftlich-technische Wissen das lebensweltliche Wissen verdrängt. Wichtige Lebensentscheidungen treffen die Menschen nicht mehr selbst, sondern delegieren die Lebensführung an Experten.⁴⁸ Wir leben in einer Zeit der „Glättung der menschlichen Biographie durch den Sozialstaat, durch Versicherung gegen alles und jedes, durch technisch-medizinische Stabilisierung in einer Mittellage und Normalisierung der Leistungsbereitschaft. Daraus folgt eine Ereignislosigkeit des menschlichen Lebens und eine Praxis, in der kompensativ die Emotionen weitgehend in fiktiven Räumen, d.h. Film, Fernsehen, Internet, ausgetragen werden.“⁴⁹ Und ein solcher fiktiver Raum ist auch die Science Fiction. Uns ist die Science Fiction wichtig, weil sie einen Beitrag zur Erkenntnis nicht der Aliens, sondern des Menschen leistet.⁵⁰ Die Science Fiction wäre nicht denkbar ohne kulturelle, soziologische, historische, psychologische, ökonomische und anthropologische Bezüge.⁵¹

Das, was in der Science Fiction beschrieben wird, ist etwas, das noch nicht existiert, aber vielleicht einmal existieren könnte, es sind Probleme, mit denen wir

⁴⁷ Vgl. Hübner, Kritik, 246, mit Hinweis auf P.A. Schilpp, Albert Einstein, Stuttgart 1951, 281f.

⁴⁸ vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 152f.

⁴⁹ Böhme, Invasive Technisierung, 154.

⁵⁰ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 33.

⁵¹ Vgl. Suvin, Zur Poetik, 101.

vielleicht in zwanzig, fünfzig oder hundert Jahren konfrontiert werden. Wenn die Science Fiction Situationen imaginiert, die nicht oder noch nicht die unseren sind, inwiefern bezieht sie sich dann auf die Realität? Ist realistisch nur das, was existiert oder auch das, was existieren könnte, aber nur bisher noch nicht realisiert wurde? Ist also realistisch nur, was sich in der Außenwelt am Augenschein demonstrieren ließe – oder nicht auch das, was imaginativ ist? So hatte zum Beispiel das Automobil im 17. Jahrhundert keine Existenz. Die Realität verwandelt sich selbst durch die Zeit, und der Mensch ist es, der mittels seiner Imagination an dieser Verwandlung teilhat und sie fortschreibt. Vergessen werden darf nicht, dass auch die Einbildungskraft selbst die Wirklichkeit des Menschen mitproduziert und ebenfalls ein Erkenntnisvermögen ist.⁵²

Die Science Fiction relativiert unser Weltbild, denn unsere Gesellschaft, so Thomas Schärtl, „träumt davon, was aus ihr werden kann, welche Möglichkeiten und ungeahnten Potenziale sie entfalten könnte, aber auch, welche Abgründe sich auftun könnten.“⁵³ Auch der Traum sei ein Konstituens der Science Fiction. „Natürlich wird auch in anderen Genres ‚geträumt‘, aber ihnen fehlt häufig die besondere antizipatorische Kraft, die die Science Fiction auszeichnet, ihnen fehlt auch das dezidiert Irreale, das die Science Fiction in einer permanenten Distanz erhaltenden Spannung zu ‚unserer Wirklichkeit‘ belässt.“⁵⁴ Ein weiteres Leitprinzip durchziehe die Science Fiction: „die Imagination zukünftiger Technik samt ihrer Konsequenzen für unsere Welt- und Selbstdeutung.“⁵⁵ Die scheinbar sicheren Fundamente unserer Selbstverständigung würden erschüttert; die Science Fiction werde „zum idealen Ort, um Notwendiges und Mögliches voneinander abzugrenzen und um die Härte unserer Begriffe und der ihnen inne wohnenden Notwendigkeiten ‚zu testen‘.“⁵⁶ Indem etwa das Leben fremder Planetenbewohner geschildert wird, gewinnt der Rezipient durch Verzerrung, Inversionen, Übertreibungen jener Welt neue Verständnisse des Lebens auf dem eigenen Planeten. Durch Vergleiche und Kontrastierungen wird ihm eine neue Welt geboten,⁵⁷ und damit die Möglichkeit, sich und das Eigene mit dem Fremden zu kontrastieren. Das Phantastische der Science Fiction unterhöhlt mit diesen Fragen unsere Ordnung und ihre geltenden Werte.⁵⁸

Ich möchte nun in dieser Einleitung in aller Kürze eine Darstellung derjenigen philosophischen Grundprobleme liefern, die für eine Auseinandersetzung mit der Science Fiction relevant sind, die dann im Hauptteil intensiv diskutiert werden. Es handelt sich um: Geschichtsphilosophie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik und Politische Theorie.

⁵² Vgl. Böhme, Anthropologie, 183-185.

⁵³ Schärtl, Zeichen der Zukunft, 265.

⁵⁴ Schärtl, Zeichen der Zukunft, 266.

⁵⁵ Schärtl, Zeichen der Zukunft, 272.

⁵⁶ Schärtl, Zeichen der Zukunft, 272.

⁵⁷ Vgl. Hillegas, Science Fiction as a cultural phenomenon, 276f.

⁵⁸ Vgl. Lachmann, Erzählte Phantastik, 100.

Ich möchte bei dieser Unternehmung mit der Geschichtsphilosophie beginnen. Meine These lautet, dass die Science Fiction eine Form von materialer Geschichtsphilosophie ist. Was ist das? Thomas Zwenger definiert die materiale Geschichtsphilosophie als „Versuche des Denkens, [...] den universalen Sinnzusammenhang der menschlichen Lebenswelt überhaupt aus einem historischen Prinzip zu begründen.“⁵⁹ Denn: „In Theorien dieser Art wird unterstellt, man könne Einblick nehmen in Wesen, Ursprung, Ziel und Verlauf des Gesamtprozesses Geschichte.“⁶⁰ Den Gegensatz dazu bildet die formale Geschichtsphilosophie, die ihren Status als Geschichtsphilosophie bereits erkannt hat und also im Grunde schon eine Metage schichtsphilosophie ist. Ihr geht es mehr „um das philosophische Problem der möglichen Objektivität geschichtlicher Erkenntnis“ sowie um die „Methodologie historischer Erkenntnis mit den wissenschaftstheoretischen Problemen der Geschichtswissenschaft.“⁶¹ Kurz gesagt behauptet also die materiale Geschichtsphilosophie, dass es einen Sinn und ein Ziel der menschlichen Geschichte gibt. Dagegen fragt die formale Geschichtsphilosophie nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Geschichtswissenschaft, sie fragt, warum etwas wert ist, aufgezeichnet zu werden, mit welchen Mitteln wir Geschichte betreiben, welche Perspektiven wir als Historiker einnehmen bzw. einnehmen können und mit welchen Motiven, warum wir mit welchen Quellen arbeiten und warum wir andere Quellen vernachlässigen. Sie fragt nach den Kriterien für die zeitliche Eingrenzung historischer Ereignisse. Der Zusammenhang mit der Science Fiction ist dabei folgender:

Die Science Fiction ist ein Kind der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Während dieser Zeit wird sich der Mensch bewusst, dass nicht Gott, sondern er selbst der Handelnde der Geschichte ist, weshalb er selbst in der Lage ist, Zukunft und Zukünftiges selbst herbeizuführen. Die Idee, dass der Mensch die Geschichte macht, dass er es ist, der den Fortschritt voranbringt, ist die „Keimzelle“ der Science Fiction. Sie entwirft Horizonte für die Zukunft des Subjekts. Sie versucht dabei nicht, die Geschichte zu deuten, sondern nutzt die bisher vorliegenden Deutungen der Geschichte, die von Historikern vorgenommen wurden – was eben nicht bloße Geschichtsschreibung, sondern Geschichtsphilosophie ist – um nun ihrerseits selbst neu zu erfinden, sei es in Alternativ- oder Parallelwelten oder in Form künftiger Gesellschaften.⁶² Jede Science-Fiction-Erzählung betrachtet die eigene Gegenwart als historisch und entwirft somit Zukunftshorizonte. Dabei wird Geschichte auch neu geschrieben, umgeschrieben, Versäumtes in Alternativwelten nachgeholt. Mit Hilfe von Zeitmaschinen kann man sich in ein beliebiges Zeitalter katapultieren, Hitler verhindern oder ihm und dem Nationalsozialismus zum Sieg verhelfen. Eine andere Möglichkeit besteht darin, Welten zu schaffen, die in einem

⁵⁹ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 19.

⁶⁰ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 19, mit Verweis auf H.M. Baumgartner, Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie, in: AZP 12 (1987), 1-22, hier: 3.

⁶¹ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 106.

⁶² Vgl. Nielen, Motive, 7f.

riesigen Geschichtszyklus umfassend geschildert werden, wie dies etwa Olaf Stapledon in *Last and First Men* (1936) oder Isaac Asimov in der *Foundation-Trilogie* (1951-53) unternehmen. In dem klassischen Roman *The Time Machine* (1895) von H.G. Wells geht der Zeitreisende sogar über alle menschliche Geschichte hinaus und reist bis ans Ende der Welt.

Wir wissen, dass die Alternativgeschichten nicht Wirklichkeit werden können. Warum aber werden dann überhaupt solche Geschichten geschrieben? Der Mensch besitzt die Fähigkeit, über das, was als physisch wirklich gegeben vorausgesetzt wird, hinauszugehen. Wer über das Physische hinausgehende Fragen stellt, betreibt Metaphysik. Die Wirklichkeit zu versetzen, sich eine andere Wirklichkeit im Gedankenexperiment vorzustellen und weiterzuspinnen, ist metaphysische Spekulation. Nach metaphysischen Grundproblemen, also den Fragen um Wirklichkeit, Ich, Zeit, Transzendenz, Wahrheit, Gott oder einem Leben nach dem Tod hat vor allem Philip K. Dick besonders radikal gefragt. So wird etwa in seinem Roman *Ubik* (1969) der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Vorstellung aufgehoben. Unsere gewohnte alltägliche Realität ist hier genauso real wie Träume, Vorstellungen und Phantasien. Die äußere Wirklichkeit hat keinen Vorrang. Halluzinationen und Wirklichkeit werden zu einem raumzeitlichen Labyrinth ohne Ausweg, in welchem nicht einmal mehr klar ist, wer die Lebenden sind und wer die Toten. Was sich im Innern der Protagonisten abspielt, wird als äußere Realität wahrgenommen.

Zu dem Problemkomplex der Metaphysik zählt auch die Frage nach der Wirklichkeit der Virtualität bzw. dem Cyberspace. Welchen ontologischen Status hat der Cyberspace, von dem wir nicht wissen, ob wir ihn der Welt des Materiellen, dem *kosmos horatos* (κόσμος ὄρατος), oder der Welt des Geistigen, dem *kosmos noetos* (κόσμος νόητος) zuordnen sollen.

Die metaphysischen Fragen haben in der Philosophiegeschichte zum Grundproblem der Erkenntnistheorie geführt, die wir in Band 2 besprechen werden. Woher können wir überhaupt etwas wissen? Wenn wir von Wissen, vom Ich, von Selbstbewusstsein, Zeit und Raum, von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, von Erfahrung und Vernunft reden, so scheinen diese Begriffe selbstverständlich zu sein. Hier ist es wieder die Science Fiction, die mit ihren Geschichten in Form von Gedankenexperimenten unsere alltägliche Anschauung und unser gewohntes Denken in Zweifel zieht. Unsere Trennung von Bewusstem und Unbewusstem, von Subjekt und Objekt, von Tatsache und Bedeutung ist keine anthropologische Invariante, sondern Ergebnis neuzeitlichen Denkens.⁶³ Das, was wir Erfahrung, Wissen und Verstehen nennen, ist keineswegs selbstverständlich, sondern immer etwas Vermitteltes. So ergibt sich die Frage: Wie phantastisch ist eigentlich die Wirklichkeit selbst? In Stanisławs Lem Roman *Solaris* (1961) erfahren wir von einem Planeten, der sich in einer Art verhält, dass man meinen könnte, er denke, nehme wahr, erfahre Emotionen, ja sogar, er materialisiere die Phantasien der Protagonisten. Doch bleiben diese Fragen im Raum, da mit diesem Planeten nicht kommu-

⁶³ Vgl. Böhme, Anthropologie, 41.

nisiert werden kann. Immerhin erfahren wir so, was die Bedeutung von „denken“ oder „wahrnehmen“ sein könnte. So könnten Außerirdische etwa so beschrieben werden, dass sie blind und taub sind, dafür aber Felder, Wellen und Vibrationen wahrnehmen. Inwiefern also können wir Menschen eine Welt „an sich“ wahrnehmen?⁶⁴ Und inwiefern würden wir uns von Außerirdischen unterscheiden?

Dies führt uns zu der Frage: Was ist der Mensch? Der aktuellen Anthropologie geht es nicht mehr um eine festgefügte Definition des Menschen oder seiner Wesensbestimmung, sondern vielmehr darum, den Menschen aus einer Metaposition von außen zu betrachten. Wie könnten wir dem Fremden erscheinen? Die Möglichkeit, sich selbst am besten zu verstehen, besteht darin, den Fremden zu imaginieren, darüber zu reflektieren, was man selbst nicht ist, oder glaubt, es nicht zu sein. Das Fremde kann als Spiegel des Menschen dienen. Hierbei unternimmt es die Science Fiction nun, „Extremformen menschlicher Erfahrung zu entwerfen.“⁶⁵ Je extremer die Science Fiction das Fremde denkt, desto näher kommen dem Menschen die Grenzen seiner selbst. Was bedeutet das Fremde für unser Selbstverständnis? Hinter der Frage nach intelligentem Leben im All steckt die Frage des Menschen nach sich selbst und seinen Möglichkeiten. Mit der Möglichkeit der Existenz fremder Intelligenzen wird der Mensch mit einem Gegenüber konfrontiert, das ihn zwingt, sich von ganz neuen Voraussetzungen aus zu vergewissern.⁶⁶ Ursula K. Le Guin thematisiert in ihrem Roman *The Left Hand of Darkness* (1969) beispielsweise die Sexualität. Auf dem Planeten Gethen gibt es menschliche Wesen, die während der längsten Zeit des Jahres geschlechtsneutral sind, aber in einer bestimmten vorgezeichneten Phase entweder das männliche oder das weibliche Geschlecht annehmen. Die Wesen sind also geschlechtlich nicht festgelegt. Ein und derselbe Bewohner des Planeten kann Vater der einen Kinder, aber Mutter von anderen Kindern sein. Le Guin experimentiert mit dem Gedanken, dass wir Menschen nur eine spezifische Form der Gattung des *homo sapiens* sind, dass aber auch andere Formen denkbar sind. Gleichwohl bleibt die Frage, ob diese Intelligenzen, die ja wir Menschen beschreiben, wirklich so sehr von uns verschieden sind. Denn gleichgültig, wie wir es drehen und wenden, wir kommen aus unserem Anthropozentrismus nicht heraus. „Anthropozentrische Projektion ist nicht etwas, was ein SF-Leser vermeiden kann, sie ist vielmehr die Grundlage, der Fiktion einen Sinn abzugewinnen.“⁶⁷ Zu diesem Problemfeld hat der Ethnologe Hans Peter Duerr sehr hellsichtig formuliert, dass die Tatsache, nicht der Fremde sein zu können, gerade nicht ein Hindernis, sondern vielmehr die Bedingung dafür sei, den Fremden zu verstehen.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. Philipps, Philosophy and Science Fiction, 1-3.

⁶⁵ Vgl. Barmeyer, Kommunikationen, 204.

⁶⁶ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 59f.

⁶⁷ Csicsery-Ronay jr., Picknick, 134.

⁶⁸ Vgl. Duerr, Traumzeit, 213.

Werden wir mit dem Fremden konfrontiert, stellt sich auch die Frage, wie wir uns ihm gegenüber verhalten sollen. Nach welchen Normen und Zielen, welchen Zwecken und Werten sollen wir Menschen unser Handeln ausrichten? Stellen wir uns nun vor, wir würden Außerirdischen begegnen. Könnte es einen allgemeinen Verhaltenskodex geben, der sowohl für sie als auch für uns Gültigkeit hat? Müssten wir unsere Ethik mit der ihrigen abstimmen und gegebenenfalls abändern? Hätten sie überhaupt eine Ethik? Wenn ja, wie könnte diese aussehen? Müssten wir die Außerirdischen mit denselben Maßstäben messen wie wir uns selbst? In der US-amerikanischen Science-Fiction-Reihe *Star Trek* gibt es das Volk der Borg, Wesen, die teils biologisch, teils maschinell sind. Obwohl sie als einzelne Exemplare auftreten, sind sie keine Individuen, sondern ein Kollektiv, das sich nur im Bewusstsein einer „Königin“ individuiert.⁶⁹ Wie soll gegenüber solchen Wesen eine Ethik geltend gemacht werden, wenn eine der Grundlagen unserer eigenen Ethik, das eigenverantwortliche Individuum, nicht existiert? Das bekannteste Problem bei der Darstellung ethischer Prinzipien sind die Robotergesetze, die Isaac Asimov in seinem Episodenroman *I Robot* (1950) eingeführt hat und die auf Kants Ethik basieren. Nun hat Stanisław Lem eindrücklich zeigen können, dass, wenn man dem Roboter eine gewisse Intelligenz zubilligt, – denn ohne sie könnte er nicht handeln – die Gesetze nicht anwendbar sind, weil die Freiheit die unabdingbare Voraussetzung von Intelligenz ist, das heißt die Möglichkeit, gegen Gesetze zu verstößen, müsste eingeräumt werden.⁷⁰ Ist der Roboter aber eine freie Intelligenz mit einem freien Willen, sollte er vielleicht sogar eine Persönlichkeit entwickeln, wird es problematisch. Denn wenn man künstliche Wesen produziert, die die psychischen Qualitäten von Menschen besitzen, kommt die Frage auf, ob man sie noch wie einfache Maschinen behandeln darf. Darf man sie überhaupt noch der Willkür des Menschen unterwerfen?⁷¹ Könnte es vielleicht sogar Roboter geben, die dem Menschen intellektuell oder moralisch überlegen sind?⁷² Welche Haltung soll man ihnen gegenüber einnehmen? Wird die Existenz von Robotern die Gesellschaft verbessern?

Die Verbesserung der Gesellschaft im Sinne einer politischen Theorie (in Band 3) war von jeher das Prinzip des utopischen Denkens, das zwar schon in der Antike bekannt war (siehe Platons *Politeia*), aber als literarische Gattung erst von Thomas Morus mit seinem Werk *Utopia* (1516) begründet wurde. Zu den Grundlagen der neuzeitlichen politischen Utopien gehören Demokratie, Gleichheit an Besitz, Aufhebung des Privateigentums, Arbeitspflicht bei wenig Arbeitszeit, eine einheitliche Staatsreligion.⁷³ Gegen die Theodizee behauptet die Utopie, diese Welt sei nicht die beste aller möglichen, weshalb wir sie verbessern müssten. Das „Unerhörte“

⁶⁹ Vgl. Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 71.

⁷⁰ Vgl. Lem, Roboter in der Science Fiction, 171.

⁷¹ Vgl. Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 80f.

⁷² Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 74.

⁷³ Vgl. Krauss, Geist und Widergeist, 38.

der ersten Utopien wie Morus' *Utopia*, Campanellas *Sonnenstaat* (1623) oder Bacons *Nova Atlantis* (1627) bestand darin, dass die künftige menschliche Seligkeit außerhalb des biblischen Paradieses angesiedelt wurde.⁷⁴ Von der Verbindung von Wissenschaft und Aufklärung zeigte sich die utopische Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts beeindruckt. Im 20. Jahrhundert dagegen ist sie nüchterner und reflektierter geworden. Nach den missglückten historischen Versuchen, politische Utopien in die Tat umzusetzen, verkehrte sich die Utopie in die Dystopie. In George Orwells Roman *1984* (1949), der eine Reflexion auf den Stalinismus darstellt, wird ein totalitärer Staat beschrieben, der mehr als nur Gehorsam fordert, nämlich eine absolute Identifikation des Individuums mit der Staatsmacht. Die Geschichte selbst wird ständig umgeschrieben und die Sprache einem Verstümmelungsprozess unterworfen, um die Menschen zu desorientieren und ihnen die Möglichkeit zu nehmen, sich gegen das System zu wenden. Der Roman *Brave New World* (1932) von Aldous Huxley schildert eine Gesellschaft, in der ebenfalls das Individuum nicht mehr gefragt ist. Die Kinder jener Welt werden in Brutstätten geboren und einer künstlichen Psychokonditionierung unterworfen, die sie für eine der fünf Gesellschaftsklassen prädisponiert. Norm der Gesellschaft ist das Glück für alle, Elend und Krankheit sind verschwunden, ja das Böse angeblich überwunden.

Die Utopie gehört zum Komplex der politischen Theorie, mit der sich auch jene Romane auseinandersetzen, die sich mit der heutigen Ökologieproblematik befassen. In John Brunners Roman *The sheep look up* (1972) ist die gesamte Welt einer totalen Umweltkatastrophe ausgesetzt. Luftverschmutzung, Ölverpestung der Meere und Küsten, Vergiftung des Bodens und der Nahrung, langsames Siechtum der Megalopen bilden das Thema ebenso wie Massenarbeitslosigkeit, die Ausbreitung psychischer Krankheiten und der weltweite Kampf um die letzten Rohstoffe. Gibt es eine Chance für eine Umkehr von einer gesellschaftlichen Entwicklung, durch die der Mensch zur Gefahr für sich und die ganze Erde wird? Es ist daher kein Wunder, dass die positiven ökologischen Topoi auf anderen Planeten angesiedelt werden, etwa in Ursula K. Le Guins Roman *The word for world is forest* (1972) oder Alan Dean Fosters *Midworld* (1975). In diesen Schriften kommt die Trauer über den Verlust einer angeblich ursprünglich harmonischen Beziehung des Menschen zur Natur zum Ausdruck. Aber auch die Idee des Einklangs des Menschen mit der Natur ist eine Form von Geschichtsphilosophie. Mit der politischen Theorie schließt sich der Kreis unseres philosophischen Diskurses und knüpft wieder an die Geschichtsphilosophie an.

Zunächst aber wollen wir darüber sprechen, was wir meinen, wenn wir sagen, dieses oder jenes sei Science Fiction.

⁷⁴ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 83.

II. Die Definition der Science Fiction

*Ich schreibe immer nur das, was mir Spaß macht.
Andere nennen es dann Science Fiction.*
Robert Sheckley

In der Science Fiction findet der Glaube des abendländischen Menschentums an den faktischen technischen Fortschritt ihre fiktive Erweiterung. In ihr findet die Sehnsucht dieses Menschentums nach seinem Griff nach den Sternen, nach der Errichtung einer idealen Gesellschaft oder nach der Begegnung mit Außerirdischen ihren angemessenen Ausdruck.

Im folgenden soll zunächst der Blick auf die Entwicklung der Definition des Begriffs Science Fiction gelenkt werden. Dabei wird deutlich, wie er im Laufe der Zeit unterschiedlich betrachtet wurde. In einem nächsten Schritt wird gezeigt, inwiefern er sich von anderen Begriffen der phantastischen Literatur wie Phantastik, Fantasy oder Utopie, abhebt.

1. Was ist Science Fiction?

Wirft man einen Blick auf das Wort Science Fiction, so fällt zunächst auf, dass der Begriff aus zwei Teilen besteht, nämlich „Science“ und „Fiction“, die in einer Spannung zueinander stehen. Denn während „Science“ Sachlichkeit, Nüchternheit, Rationalität suggeriert, so wird mit „Fiction“ Ergriffenheit, Emotion, Phantasie assoziiert.¹ Wie kommen beide also zueinander? Zunächst einmal bedeutet „Science“ Wissenschaft in einem umfassenden Verständnis, nicht nur Naturwissenschaft. Die Science Fiction gibt zumindest vor, dass zwar viel mit den Erkenntnissen gearbeitet wird, die in den Naturwissenschaften erzielt wurden, aber es spielen auch Erkenntnisse aus den Geistes- und Sozialwissenschaften eine Rolle. Von diesen her werden fiktionale Geschichten erdacht, in denen Probleme des Menschen verhandelt werden, die ihn existentiell betreffen und bewegen. Man könnte sagen: Die Science Fiction hat den Menschen als ihren Mittelpunkt und als ihr Problem.² Insofern ist Science Fiction eine Form spekulativer Anthropologie.

1972 hat der kanadische Literaturwissenschaftler Darko Suvin Science Fiction als „Literatur der erkenntnisbezogenen Verfremdung“³ definiert. Die Science Fiction konfrontiere ein gegebenes normatives System mit einem Standpunkt, der neue oder andere Normen impliziere. Sie bau ein Spannung auf zwischen dem, was sei und dem, was sein sollte. „Im 20. Jahrhundert hat sich die SF in die Sphäre anthropologischen und kosmologischen Denkens hinein ausgebreitet, sie ist eine Diagnose, eine Warnung, ein Aufruf zu Verständnis und zum Handeln und – am

¹ Vgl. Barmeyer, Einleitung, 9.

² Vgl. Schwonke, Naturwissenschaft und Technik, 65.

³ Suvin, Zur Poetik, 86.

wichtigsten – eine Kartographierung möglicher Alternativen.“⁴ Suvins betont die Nähe der Science Fiction zur Philosophie und zur Wissenschaft: „[S]ie erörtert primär die politische, psychologische, anthropologische Anwendung und Auswirkung von Wissenschaft und Wissenschaftstheorie und das Werden oder Nichtwerden neuer Wirklichkeit als deren Folge.“⁵ Die moderne Science Fiction sei ohne solche Bezüge gar nicht denkbar. Zur Science Fiction gehöre des weiteren das utopische Denken, während Suvins das Genre der Fantasy als Teil der Science Fiction ablehnt.⁶

Die Definition von Darko Suvins hat die Diskussion um den Begriff der Science Fiction nachhaltig beeinflusst. Es wurde deutlich, dass es offenbar eine geradlinige Entwicklung der Science Fiction gar nicht gab. Franz Rottensteiner hat herausgearbeitet, dass die Science Fiction in ihren Anfängen ein „literarischer Schmelzriegel“ war, in dem neben dem, was wir heute als Wissenschaft bezeichnen, auch okkultistische und mystische Einflüsse bestanden. Es hatte einen sehr verwickelten Fortgang gegeben, denn zu dieser Literaturgattung hatten nicht nur Utopien, Märchen und Mythen ihren Beitrag geleistet, sondern auch die wissenschaftlich sich gebärdende Quacksalberei, Reiseerzählungen, Gespenster- und Gruselgeschichten, Kriminalromane und Abenteuerliteratur.⁷ Die Grenzen zwischen den Bereichen, wie wir sie heute schließen, wurden zu Beginn der Science-Fiction-Ära im 18./19. Jahrhundert nicht gezogen.

Vor über 40 Jahren hat Martin Schäfer festgestellt, die Definition des Begriffs Science Fiction sei zum Gegenstand endloser Reflexion geworden. Lange Zeit sei der Anspruch der Wissenschaftlichkeit in der Science Fiction aufrecht erhalten worden, doch dem habe nur eine verschwindende Minderheit von Science-Fiction-Texten gerecht werden können. Dabei müsse die Wissenschaftlichkeit als Zweck statt als Mittel dargestellt werden. Die Wissenschaftlichkeit sei kein Selbstzweck der Science Fiction, sondern diene der Plausibilität.⁸ Der Gegensatz der Science Fiction etwa zur Phantastik bestehe darin, dass die Science Fiction den obligatorischen Versuch unternehme, so zu tun, als sei das Geschilderte möglich. Sie soll also einem gewissen Realismus verpflichtet sein. Dabei war die Science Fiction trotzdem dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei reine Zerstreuungsliteratur und deshalb nicht ernstzunehmen.⁹ Schäfer konstatiert für die Science Fiction, sie vollführe einen Spagat zwischen Wirklichkeit und Phantasie. Was der Science-Fiction-Leser wolle, sei „ein Maximum an Plausibilität *und* ein Maximum an Phantastik.“¹⁰ Schäfer hat auch Kritik an der Definition Suvins geäußert. Er schreibt: „Noch in Darko Suvins ‚Poetik‘ der Science Fiction – die doch am Zusammenhang mit der rationalen Kritik des Bestehenden festhält – schleicht sich ein Rest literarisch getönter

⁴ Suvins, Zur Poetik, 95.

⁵ Suvins, Zur Poetik, 99.

⁶ Suvins, Zur Poetik, 100.

⁷ Vgl. Rottensteiner, Science Fiction, 14f.

⁸ Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 93-98.

⁹ Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 102-104.

¹⁰ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 106.

,Wertfreiheit' ein, wenn Utopie und ‚Dystopie' einfach zu verschiedenen Formen ‚erkenntnisbezogener Verfremdung' werden, ohne daß sogleich die Frage nach ihrer Ausrichtung und Zweckbestimmtheit gestellt wird. Bloße ‚Erkenntnisbezogenheit' kann hier als Kriterium nicht genügen, außer es sei damit der utopische Impuls gemeint, der den wissenschaftlichen Forschungsdrang einst beflogelte.“¹¹ Schäfer wirft Suvin zwar vor, eine notwendige, aber keine hinreichende Definition von Science Fiction geliefert zu haben, aber wir werden sehen, wie schwierig es ist, diese Forderung umzusetzen.

Reimer Jehmlich hat kritisiert, die Science Fiction besitze keine literarische „Eigengeschichtlichkeit“.¹² So sei es trotz vieler Versuche immer noch nicht gelungen, eine allgemein überzeugende Definition der Science Fiction zu finden. Seiner Ansicht nach bedürfe es „verstärkter Anstrengungen, die immer noch herrschenden terminologischen Überschneidungen und Begriffskollisionen zu beseitigen.“ Er fordert daher zu einer „einheitlich fundierten Begrifflichkeit“ auf.¹³ Jehmlich klärt also Vorbedingungen für die Kriterien einer Definition von Science Fiction, um sich an die Untersuchung des Gegenstandes begeben zu können. Die klare Einteilung, die er dann vornimmt, berücksichtigt aber gerade nicht die innere Vielfalt der Science Fiction.

Donald T. Martin arbeitet die religiöse Dimension der Science Fiction heraus. Religion und Science Fiction seien einander keine Fremden, vielmehr verarbeiteten Science-Fiction-Autoren religiöse Konzepte.¹⁴ Obwohl die Science Fiction häufig als der Religion feindlich gesonnen erscheine bzw. Science-Fiction-Autoren sich als religionsfeindlich gebärdeten, fänden sich doch christliche Dimensionen unter der Oberfläche der Geschichten, denn das Christentum der westlichen Zivilisation bilde den Hintergrund jener Schriftsteller. Für die meisten von ihnen sei Religion Aberglaube, den die Regierenden ihren Untertanen von oben auferlegen würden. Asimov etwa thematisiere in der *Foundation-Trilogie* Religion als „Opium des Volkes“. In Frank Herberts Werk *Dune* werde Religion als Legitimierung der Freimen dafür gebraucht, einen Kreuzzug zu lancieren, um ihren Führer als Befreier zu etablieren. Der Autor porträtiere mit seinem Roman eine Religion, die sich im Laufe des Romangeschehens entwickelt. Besonders intensiv werde die Religion in Walter Millers Roman *Lobgesang auf Leibowitz* behandelt. Immer wieder seien in Science-Fiction-Romanen religiöse Themen anzutreffen wie Auferstehung, der Kampf zwischen Gut und Böse, Propheten, Sünde, Niedergang der Zivilisation und Jüngster Tag. Martin benutzt den Terminus „hard“ im Sinne einer wissenschaftlich-technologischen Science Fiction, um diese von der religiösen Science Fiction oder etwa der Fantasy abzugrenzen.¹⁵

¹¹ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 235.

¹² Jehmlich, Science Fiction, 5.

¹³ Jehmlich, Science Fiction, 95.

¹⁴ Martin, Religious dimensions, 2, mit Verweis auf Theodore Sturgeon, Science Fiction, Morals and Religion, in: Reginald Bretnor (Hrsg.), *Science Fiction. Today and Tomorrow*, Baltimore 1974, 112.

¹⁵ Martin, Religious dimensions, 2-7.

Der österreichische Physiker, Philosoph und Schriftsteller Herbert W. Franke ist der Ansicht, dass es in der Science Fiction zu allererst um die Zukunft gehe. Es gebe aber auch Science Fiction, die in der Gegenwart oder gar in der Vergangenheit spiele. Hauptsächlich befasse sich die Science Fiction mit den vielfältigen Konflikten, die sich aus dem technischen Fortschritt ergäben, wobei sie keinen Anspruch auf eine Prophezeiung erhöben. Anhand von Modellen werde durchexzerziert, was sich ergäbe, wenn diese oder jene künftige Entscheidung gefällt werde.¹⁶ Vor allem aber leiste die Science Fiction einen Beitrag zur Relativierung unseres Weltbildes.¹⁷ Franke definiert kurz und bündig: „Science Fiction ist die Schilderung dramatischer Geschehnisse, die in einer fiktiven, aber prinzipiell möglichen Modellwelt spielen.“¹⁸ Durch die Science Fiction entstünden Konfliktsituationen neuer Art, es gehe um Auseinandersetzungen mit künstlicher Intelligenz, um Konfrontationen des Menschen mit Robotern, Cyborgs und Außerirdischen. Daraus erwüchsen Gedankenmodelle, die unsere Existenz, unser Denken und Verhalten in einem neuen Licht erscheinen ließen.¹⁹

Auf diesen Zusammenhang hat auch Karl S. Guthke aufmerksam gemacht. Er schreibt, dass in vielen Science-Fiction-Romanen theologische Themen behandelt würden. Sie seien wenigstens indirekt religiöser Natur, „indem sie den Menschen in jener Bezogenheit auf ein übergreifendes kosmisches, ‘ganz anderes’ visieren, die auch die Theologie auf ihre Weise zum Gegenstand hat.“²⁰ Guthke fragt, ob Science Fiction Religionsersatz sei oder sein könne. Die Science Fiction sei der Versuch einer Definition des Menschen. Sie frage nach dem Wesen des Menschen unter der Bedingung der Mehrheit der Welten,²¹ also der Möglichkeit, dass sich noch anderswo im Kosmos intelligentes Leben befindet. So wenig die Science Fiction einen Beitrag zur Erkenntnis der Aliens leiste, so wenig leiste die Theologie einen Beitrag zur Erkenntnis Gottes, beide aber könnten uns etwas zur Erkenntnis des Menschen mitteilen.²² In der Science Fiction kehrten archetypische Mythen-Motive wieder wie Weltuntergang, Epiphanie, Wiedergeburt, Übermensch, Erlöser oder Schutzengel.²³

Als einer der ersten weigert sich Hans-Joachim Schulz, Science Fiction klar und eindeutig zu definieren. Die Science Fiction als Gattungssystem sei „’multigenerisch’ und in ihren Realitätsbezügen multifunktional.“²⁴ Außerdem hänge die Definition eines Begriffs auch von dessen Wahrnehmung ab. So seien etwa in der zeit-

¹⁶ Vgl. Franke, Literatur, 106f.

¹⁷ Vgl. Franke, Literatur, 110.

¹⁸ Franke, Science Fiction – Grenzen und Möglichkeiten, 141.

¹⁹ Vgl. Franke, Science Fiction – Grenzen und Möglichkeiten, 146.

²⁰ Guthke, Mythos der Neuzeit, 32.

²¹ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 144.

²² Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 32f.

²³ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 37.

²⁴ Schulz, Science Fiction, 5.

genössischen Kritik die Werke Poes, Vernes, oder Wells' überhaupt nicht als zukunftsweisend erkannt worden.²⁵

Torben Schröder kritisiert den normativen Anspruch von Suvins Definition: „Der Anspruch, daß jegliche SF intentional der Erkenntnis dient, läßt sich ebenso schwer halten wie der Anspruch der Wissenschaftlichkeit.“²⁶ Deshalb bietet er eine Definition an, die von der empirisch erfahrbaren Umwelt des Autors als „Nullwelt“ ausgeht, an der die Extrapolationen der Science Fiction ansetzen. Die Science Fiction sei nicht wissenschaftlich, sondern lediglich wissenschaftsähnlich. Sie biete immer ein Novum an, das dann wissenschaftlich oder wissenschaftsähnlich erklärt werde. Obwohl es eine allgemein anerkannte Definition von Science Fiction nicht gebe, ließen sich doch bestimmte Grundmotive nennen wie Kontakt mit Außerirdischen, Reisen durchs Weltall, Parallel- oder Alternativwelten, Zeitreisen, Apokalypsen oder einfach nur technisch-wissenschaftliche Veränderungen – Einteilungen, die als idealtypisch zu verstehen seien.²⁷ Schröder gibt zu bedenken, dass Science Fiction ein Denkmodell sei, das kein explizites künftiges Wissen produziert. „Da die Zukunft etwas Ungewisses ist, bleibt dem SF-Autor keine andere Möglichkeit, als sich seines Wissens über die Gegenwart zu bedienen und die Geschichte mit Hilfe von Symbolen zu vermitteln, die vom Rezipient entschlüsselt werden können.“²⁸ Das Ungewöhnliche, Absurde, Abseitige, Phantastische zu denken, müsse, wenn es als Denkmodell genutzt werden solle, aber auch in sich stimig sein.²⁹ In Romanen wie *Brave New World* oder *1984* gehe es nicht um eine realistische Extrapolation damals aktueller Forschung, sondern um die Auswirkungen technischer Entwicklungen auf soziale Organisationen. Science Fiction sei hier ein sozial- und kein naturwissenschaftliches Experiment.³⁰ In der verfremdeten Darstellung der Nullwelt liege ein Potential zur Gesellschaftskritik, dessen Grundlage die Science Fiction als Denkmodell sei.³¹

Die Science Fiction ist ein literarisches und damit kulturelles Phänomen. Da wir uns als Philosophen auch mit der Geschichte der Science Fiction als einem mittlerweile kulturgeschichtlichen Phänomen befassen, hat vor einiger Zeit Roger Luckhurst einen solchen Zugang vorgeschlagen. Er schreibt, eine Kulturgeschichte situiere die Texte der Science Fiction in ein breites Netzwerk von Kontexten sowie verschiedener Wissenschaften. Ein kulturhistorisches Verständnis lese den Roman also nicht nur historisch als einen Beitrag dazu, unter welchen Bedingungen die Science Fiction die eigene Zeit und ihre Fragen passiv reproduziere, sondern auch als eine Art und Weise, wie sie selbst aktiv Geschichte „mache“ und „neu mache“. Eine Kulturgeschichte der Science Fiction leiste einen Beitrag zur Geschichte der Konstitution des modernen Subjekts. Nach Luckhurst ist Science Fiction eine Lite-

²⁵ Vgl. Schulz, Science Fiction, 12.

²⁶ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 9.

²⁷ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social fiction, 14-19.

²⁸ Schröder, Science Fiction als Social fiction, 41.

²⁹ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social fiction, 50.

³⁰ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social fiction, 55.

³¹ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social fiction, 58.

ratur technologisch saturierter Gesellschaften, ein Genre, das erst relativ spät in der Moderne habe auftauchen können, da es um das Einwirken von Technologie auf das kulturelle Leben und die menschliche Subjektivität gehe. Die Moderne beschleunige den gesellschaftlichen Wandel und transformiere die Rhythmen des täglichen Lebens.³² Die Science Fiction werde zur wertvollen historischen Ressource in der Erforschung des Zusammenhangs von Aspekten der Modernität. Die Mechanisierung aller Lebensbereiche durchdringe auch die intimen Sphären des Menschlichen und greife auf das Zentrum der menschlichen Psyche über.³³

Simon Spiegel geht in seiner Definition des Science-Fiction-Begriffs von dem Wort „phantastisch“ aus, das als Oberbegriff für Märchen, Fantasy, Science Fiction oder Spukgeschichten verwendet werde.³⁴ Mit Suvin ist er der Ansicht, „dass ein Novum naturwissenschaftlich legitimiert, also prinzipiell nicht unmöglich ist.“³⁵ Während die Nova der Science Fiction wissenschaftlich begründbar seien, sei die Magie des Märchens das nicht. Allerdings sei vieles in der Science Fiction ebenfalls wissenschaftlich nicht haltbar. Von der Idee, Science Fiction müsse wissenschaftlich sein, sei man in der SF-Forschung inzwischen ohnehin abgekommen.³⁶ So habe etwa die britische Science Fiction der sogenannten *New Wave* in den 1960ern mit Wissenschaft eigentlich nichts mehr zu tun,³⁷ zumindest, wenn man damit die Naturwissenschaften oder die Forderung nach stringenter Logik meine. „Wissenschaftliche Akkuratesse taugt also nicht als Definitionsmerkmal für SF, doch wäre der Umkehrschluss, alle SF sei per se unwissenschaftlich, ebenso falsch.“³⁸ Überdies werde behauptet, die Geschichten der Science Fiction spielten in der Zukunft, so Spiegel, wie die Romane der Alternativwelten aber zeigten, müsse dies nicht der Fall sein.³⁹ Die Verfremdung in der Science Fiction, von der Suvin gesprochen habe, sei deshalb fundamental für die Science Fiction, weil die Beschaffenheit der Welt als historisch bedingt angesehen werde.⁴⁰ Damit also sei die Science Fiction immer in unserer Welt verortet, auch dann, wenn es sich um ein Geschehen in einer Alternativwelt handele, weil das Geschehen in unserer Welt die Grundlage für das Alternativgeschehen bilde. „Gerade weil die SF eine Verbindung zwischen empirischer Realität und fiktionaler Welt suggeriert, wirkt bei ihr die Verfremdung erkenntnisfördernd.“⁴¹ Dabei sei zu beachten, dass die Science Fiction viel zu vielfältig und disparat sei, um sich auf irgendwelche Kernaussagen reduzieren zu lassen.⁴² Spiegel führt die Definition Suvins weiter aus. Für die fiktionale Welt gelte nämlich nach Suvin, dass wir Handlungen, Gegenstände oder

³² Luckhurst, Science Fiction, 2f.

³³ Vgl. Luckhurst, Science Fiction, 4.

³⁴ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 29f.

³⁵ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 43.

³⁶ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 43f.

³⁷ Vgl. Westfahl / Slusser (Hrsg.), Science Fiction and the two cultures, 5.

³⁸ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 46.

³⁹ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 47.

⁴⁰ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 52.

⁴¹ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 53.

⁴² Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 101.

Figuren, die unserem Alltagswissen widersprüchen, nicht einfach als ‚unwahr‘ bestimmen, sondern dass wir stattdessen eine neue, in sich konsistente Welt entwürfen. Dabei gelte, dass immer dann, wenn unsere Informationen über die fiktionale Welt von unserem Wissen abwichen, sie unsere Konstruktionsleistung antrieben, wobei unsere Erfahrungswelt dabei als Auffangnetz fungiere.⁴³ Auf formaler Ebene „*macht die SF nicht das Vertraute fremd, sondern das Fremde vertraut.*“⁴⁴ Suvin habe vom „Zusammenprallen widersprüchlicher Elemente auf der Handlungsebene“⁴⁵ gesprochen, etwa von einem Schiff in der Wüste. Dinge seien also an Orten, wo sie nicht sein können, und diese Begebenheit werde realistisch dargestellt. „Die Verfremdungswirkung der SF beruht [...] auf der *Naturalisierung des Wunderbaren*.“⁴⁶ Die Science Fiction tue so, als sei das Novum normal und plausibel.⁴⁷ Der Science Fiction gehe es als erkenntnissteigerndem Modus darum, ein tieferes Verständnis der Welt zu ermöglichen. Sie bestehe in nichts anderem als in Varianten und Modifikationen der Referenzwelt und gleiche dem Gedankenexperiment, das mit fiktiven Annahmen ein neues Licht auf die Wirklichkeit werfe.⁴⁸ Die Science Fiction bringe unsere Selbstverständlichkeiten ins Wanken. „Den Nutzen, den es [das Gedankenexperiment] mit sich bringt, besteht nicht in einem Gewinn an Kenntnis von bislang Unbekanntem, sondern in einem Verlust an bislang selbstverständlichen theoretischen Voreingenommenheiten.“⁴⁹

Jüngst hat John Rieder in der Diskussion um den Begriff Science Fiction auf das Problem der Historizität von Begriffen aufmerksam gemacht. Offenbar scheine ein historischer Zugang zu einem Genre eine fixe Definition zu unterminieren. Den Akt des Definierens von Begriffen hält er für unangemessen, um Genres in ihrem historischen Prozess gerecht werden zu können. Diese seien vielmehr fluid. Auch die Science Fiction sei ein historisches Phänomen und unterliege daher Veränderungen.⁵⁰ Ein Zugang zur Science Fiction müsse daher ein historischer sein und kein formaler. Denn ein formaler Zugang könne nur entscheiden, ob eine Erzählung ein legitimes Mitglied des Genres sei oder nicht, während ein historischer Zugang danach frage, inwiefern der Genre-Einschluss oder -Ausschluss eines Textes den Begriff des Genres selbst modifiziere. Das zeige sich zum Beispiel daran, dass sich kein konkreter historischer Anfang der Science Fiction nachzeichnen lasse. Der Begriff selbst scheine zerfasert zu sein, weshalb Rieder für Wittgensteins Kategorie der Familienähnlichkeit votiert.⁵¹ Der Begriff Genre basiere auf

⁴³ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 132f.

⁴⁴ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 205. Dieser Satz erinnert an Franz Werfels Satz „Die Fremde, die in die Heimat kommt, macht sich selbst nicht heimisch, die Heimat aber fremd.“ aus seinem Roman *Stern der Ungeborenen*, 158. Vgl. dazu auch Nielen, Motive, 1 u. 14-20.

⁴⁵ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 206.

⁴⁶ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 207.

⁴⁷ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 211.

⁴⁸ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 243f.

⁴⁹ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 244 mit Hinweis auf R. Pfaller, in: Macho / Wunschel, Science & Fiction, 267.

⁵⁰ Vgl. Rieder, On Defining SF, 191f.

⁵¹ Vgl. Rieder, On Defining SF, 193f.

Wiederholung und sei deshalb dem Begriff Ursprung entgegengesetzt. Daher solle es nicht um die Suche nach einem Ursprung der Science Fiction gehen, sondern um die Beobachtung von Zuwachsen, Wiederholungen, Echos, Imitationen, Anspielungen, Identifikationen und Unterschieden, die ein Netz von Ähnlichkeiten bildeten.⁵² Als Shelley *Frankenstein* geschrieben habe, habe es keine Science Fiction gegeben. Der Punkt sei der, dass das Auftauchen von Science Fiction weder etwas mit dem ersten Auftauchen eines bestimmten formalen Typs zu tun habe noch mit dem erstmaligen Erscheinen des Begriffs Science Fiction, sondern mit dem Auftauchen eines Systems von Gattungidentitäten, das verschiedene Begriffe artikulierte, die sich um „Science Fiction“ bildeten.⁵³ Die Vielfalt der Definitionen reflektiere keine breitgefächerte Konfusion darüber, was Science Fiction sei, sondern stamme von der Vielfalt der Motive, die in den Definitionen zum Ausdruck kämen.⁵⁴

In seinem Buch *Archaeologies of the Future* (2005) hat der amerikanische Philosoph und Science-Fiction-Theoretiker Frederic Jameson den Begriff des Fortschritts analysiert und die Science Fiction in einen Zusammenhang mit dem historischen Roman gestellt. Die „Idee“ des Fortschritts sei ein narrativer Modus, ähnlich wie die Phantasien in Freuds Konzeption des Unbewussten. Wir müssten dem Reflex widerstehen, zu meinen, dass die narrativen Phantasien, die sich ein Kollektiv über seine Vergangenheit und seine Zukunft erzählt, „bloß“ mythisch, archetypisch und projektiv seien und „Konzepten“ wie Fortschritt oder zyklische Wiederkehr gegenüberstünden, als seien letztere objektiv nachweisbar. Die narrativen Kategorien seien selbst mit Widersprüchen befrachtet: um einen Sinn einer Totalität von Erfahrung zu projizieren, müsse eine Erzählung Anfang, Ende und Struktur haben, aber die Vision einer Zukunft könne kein punktuelles Ende haben. Diese Erzählungen seien ein unbewusstes Gesellschaftskonstrukt; sie existierten nirgends in „empirischer“ Form und müssten deshalb auf der Basis empirischer „Texte“ aller Art rekonstruiert werden, so wie das individuelle Unbewusste durch „Texte“ wie Träume, Werte, Verhalten oder freie Assoziationen rekonstruiert werde. Es sei ein Fehler, die Science Fiction an der „hohen Literatur“ messen zu wollen. Vielmehr sei sie ein Subgenre mit einer komplexen und formalen Geschichte ihrer selbst und ihrer eigenen Dynamik und stehe in einer dialektischen Beziehung zur Hochkultur bzw. zur Moderne. Das Modell für Jamesons Analyse gibt Georg Lukács mit dem Werk *Der Historische Roman* (1936) ab. Als das Bewusstsein für Geschichte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgekommen sei, sei der erste historische Roman entstanden (etwa die Romane Walter Scotts). Solche Romane hielten die Vergangenheit für ebenso essentiell wie die Gegenwart. Ihre Autoren hätten noch nicht gesehen, dass die Wahrnehmung der Zeit nichts

⁵² Vgl. Rieder, On Defining SF, 196.

⁵³ Vgl. Rieder, On Defining SF, 200, mit Hinweis auf: Carolyn R. Miller, Genre as social action, in: A. Friedman / P. Medway, *Genre and new rhetoric*, London 2000, 67-78.

⁵⁴ Vgl. Rieder, On Defining SF, 204.

Objektives sei.⁵⁵ Lukács habe nicht nur einen Sinn für die historische Bedeutung des Auftauchens dieses neuen Genres, sondern auch für die Historizität dieses Genres selbst gehabt. Die Vergangenheit werde ihrer Notwendigkeit entleert und auf viele glänzende Bilder reduziert. Das Historische werde durch das Nostalgische ersetzt. Die Verflüchtigung dessen, was einst die nationale Vergangenheit gewesen sei, gehe einher mit dem Verschwinden der Historizität vor der heutigen Konsumgesellschaft mit ihrer medialen Erschöpfung der Vergangenheit. Eine künftige Generation könnte sogar fragen: Wer war nochmal Hitler?⁵⁶ Der historische Roman sei der Vorläufer der Science Fiction, insofern nun das, was auf die Vergangenheit angewendet worden sei, nun auf die Zukunft extrapoliert werde. Im allgemeinen glaube man, dass der konventionelle Realismus der Science Fiction darin bestehe, dass ihre „Gegenwart“ eine mögliche oder denkbare einer nahen oder fernen Zukunft sei. Wenn die technologische Entwicklung ein solches Tempo erreicht habe, dass der „Zukunftsschock“ zur täglichen Erfahrung werde, dann habe die Science Fiction die Funktion, ihre Rezipienten an die rapiden Innovationen zu gewöhnen. Sie trainiere den Organismus dafür, das Unerwartete zu erwarten. Aber Jameson akzeptiert diese Sichtweise auf die Science Fiction nicht. Diese Ideen seien selbst schon historisch. Die besondere Utopie der Zukunft habe sich bloß als Zukunft eines Momentes herausgestellt, der nun unsere Vergangenheit sei. Der narrative Apparat der Zukunft sei komplexer geworden als diese selbst. Die Science Fiction gebe uns keine Bilder der Zukunft, sondern restrukturiere die Erfahrungen unserer eigenen Gegenwart.⁵⁷ Mit anderen Worten: An der Science Fiction interessiert uns nicht, wie sie sich die Zukunft auf diese oder jene Weise vorstellt, sondern warum sie das so tut, wie sie es tut, insofern sie eine Extrapolation der zeitgenössischen Kultur ist.

Bezüglich des Problems von Definitionen hat der Philosoph Otto Friedrich Bollnow zum Stichwort Religion einmal geschrieben, dass hier seit Jahrzehnten ein Kampf stattfinde, der nicht zur Ruhe komme. Und dieser Kampf hat meines Erachtens dieselben Gründe wie im Fall der Science Fiction. Bollnow schreibt: „Ein gutes Beispiel für die Struktur religionswissenschaftlicher Begriffe ist schon der nicht enden wollende Streit um den Begriff der Religion. Man quält sich seit Jahrzehnten mit der Schwierigkeit, daß es nicht gelingen will, sich auf eine befriedigende Definition der Religion zu einigen. In Wirklichkeit ist aber gerade die Erfolglosigkeit dieser Bemühungen der einsehbar notwendige Ausdruck der Sache selbst. Es gibt keine Definition der Religion, und wenn man je glaubte, eine gefunden zu haben, so wäre das der sichere Beweis dafür, daß man das Ziel verfehlt und

⁵⁵ Vgl. Jameson, *Archaeologies of the Future*, 282-284.

⁵⁶ In diesem Zusammenhang ist in Deutschland zu beobachten, dass trotz endloser Debatten über die Nazizeit im Schulunterricht, oder vielleicht sogar deshalb, das historische Bewusstsein für diese Zeit abgestumpft ist, und viele Schüler einstige Nazi-Größen wie Julius Streicher, Roland Freisler oder Reinhard Heydrich tatsächlich nicht mehr kennen.

⁵⁷ Vgl. Jameson, *Archaeologies of the Future*, 285-287.

selber erstarrt ist.“⁵⁸ Bollnow führt weiter aus, dass dies nicht bedeute, man müsse sich mit unklaren Begriffen begnügen; vielmehr solle eine Bestimmung des Begriffs auf andere Weise erfolgen, nämlich in der Weise eines hermeneutischen Verfahrens, dass dialektisch von einem gewissen Vorverständnis ausgehe und den Gegenstand so näher zu bestimmen suche, ohne je zu einem Abschluss zu kommen.⁵⁹ Bollnow votiert hier wie John Rieder für Wittgensteins Begriff der Familiennähnlichkeit, der „sehr glücklich das begrifflich kaum zu fassende Verhältnis bezeichnet, wie sich ein Gleiches, hier die verschiedenen Religionen, in verschiedenen Ausprägungen offenbart, ohne daß es gelingt, diese Ähnlichkeit in inhaltlich faßbaren Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu bestimmen.“⁶⁰ So wie Religion ist auch Science Fiction offensichtlich ein flüider Begriff. Er ist historisch gewachsen, und er wird weiter wachsen, denn er ist ein Phänomen, das Wertungen und Veränderungen unterliegt.

In seinem Werk *Glanz und Elend der Philosophie* hat uns Stefan Diebitz Erhellendes über den Begriff der Definition gesagt, das uns auch für den Begriff der Science Fiction weiterbringt. Diebitz schreibt, dass Undeutlichkeit, Unschärfe und Vagheit überhaupt zum Wesen des Denkens gehörten. Diebitz kritisiert die Definitionsnot der analytischen Philosophie; sie schieße am Ziel vorbei. „Es ist das Wesen des Denkens – allen Denkens –, dass seine Genauigkeit niemals die Genauigkeit der Mathematik erreicht. Je weiter ein Begriff in das Leben hinaustrahlt, desto weniger scharf umrissen kann er sein.“⁶¹ Schon Kant habe das Irrationale im Erkenntnisprozess entdeckt und in den 1760er Jahren gegen die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe gewettet. Kant habe klar zwischen Philosophie und Mathematik unterschieden: „Die Begriffe der Mathematik sind gemacht, jene der Philosophie gegeben.“⁶² Ebenso habe er zwischen Klarheit und Deutlichkeit differenziert. Während die Klarheit auf die Definition eines Begriffes ziele, bestehne die Deutlichkeit in der Zusammensetzung der Vorstellungen.⁶³ Die Termini der Mathematik würden willkürlich gewählt, die Begriffe der Philosophie dagegen würden uns vom Leben vorgegeben; das Leben aber lasse sich nicht fassen, weshalb seine Begriffe unbestimmt und verworren seien.⁶⁴

Diebitz kommt deshalb zu dem wichtigen Schluss, dass diese Bewegtheit des Lebens mehr oder weniger im Flüssigen der Begriffe gespiegelt werde. „Dem Philosophen kommt es auf das Flüssige an, und so muss das Gegenteil zu ihm ‚das trockene Ich‘ sein.“⁶⁵ Statt einen Begriff vorschnell zu definieren, was auf eine

⁵⁸ Bollnow, Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, 233f.

⁵⁹ Vgl. Bollnow, Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, 234.

⁶⁰ Bollnow, Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, 234f.

⁶¹ Diebitz, Glanz und Elend der Philosophie, 19.

⁶² Diebitz, Glanz und Elend der Philosophie, 25.

⁶³ Vgl. Diebitz, Glanze und Elend der Philosophie, 27, mit Hinweis auf Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 137f. §5.

⁶⁴ Vgl. Diebitz, Glanz und Elend der Philosophie, 28.

⁶⁵ Diebitz, Glanz und Elend der Philosophie, 34.

nichtssagende Nominaldefinition hinauslaufe, so Diebietz, solle man einen Begriff vorläufig in seiner Unbestimmtheit stehen lassen und einfach seine Beziehungen zu den anderen entwickeln, das heißt ihn anzuwenden – genauso als ob er bereits definiert und als Beziehungspunkt fixiert wäre.⁶⁶

Die Vagheit der Begriffe, die fließende Sphäre ihrer Anwendung, ist also kein Makel. Der Begriff der Science Fiction ist nicht nur in sich schwammig, sondern ändert sich auch durch seinen Gebrauch in der Literaturgeschichte selbst. Der Begriff wandelt sich, wächst und nimmt durch die Verwandlung eine andere Gestalt an, ohne seinen Kern zu verlieren.

Zumindest können wir jetzt sagen, dass wir keinen Beginn der Science Fiction klar und deutlich festmachen können. Jeder Anfang wäre ein willkürlich gewählter. Irgendwann ist Science Fiction entstanden, aber niemand kann sagen, hier an diesem Punkt, denn dazu müsste man sich bewusst sein, dass eine neue literarische Gattung intentional gesetzt wurde. Das ist aber nicht der Fall. Science Fiction ist vielmehr etwas Gewachsenes. Irgendwann wurde erkannt: da ist etwas Neues entstanden. Ähnlich wie neue Religionen sich herausbilden, die erst in der Retrospektive gesehen eine Setzung erfahren, aber als solche Neugründungen nicht geplant waren.

Science Fiction ist nicht an einem bestimmten Roman oder einer bestimmten Erzählung festzumachen, auch nicht an einem bestimmten Autor, sondern ihr Anfang ist fließend. Bestimmte gesellschaftliche, wissenschaftliche Fundamente mussten gegeben sein, aus denen dann Science Fiction als eine Möglichkeit zu denken, zu schreiben, zu experimentieren, sich entwickelte. Erst in der Nachschau wird sichtbar, ja, kann erst sichtbar werden, wann Science Fiction begann. So wie zum Beispiel die Romantik aus der Klassik hervorging, kam Science Fiction auf: aus einem merkwürdigen Zusammenspiel von Aufklärung und Romantik, Aufklärung und Phantastik. Grundlegend war zunächst das aufgeklärte, wissenschaftliche Weltbild; die Idee, dass der Mensch die Welt verändern kann, und letztlich auch sich selbst. Die Fiktionalität der Science Fiction verändert unsere Realität. Stefan Diebitz konstatiert, man solle einen Begriff in seiner Unbestimmtheit stehen lassen und seine Beziehungen zu den verwandten Begriffen entwickeln. Genau das wollen wir nun unternehmen, indem wir die Grenzen der Science Fiction zur Phantastik, zur Utopie und zur Fantasy ausloten.

2. Die Grenze zur Phantastik

Oft wird der Begriff Science Fiction mit anderen Formen der phantastischen Literatur in einem Atemzug genannt: Phantastik, Fantasy, Utopie, oder auch Mythos und Märchen. Dabei wird der Begriff Phantastik zum einen als Oberbegriff für die anderen hier genannten Literaturformen verwendet, zum anderen aber auch als eine Literaturgattung, der nur ganz spezielle Eigenschaften zugehören. Es han-

⁶⁶ Vgl. Diebitz, Glanz und Elend der Philosophie, 64, mit Hinweis auf: Nicolai Hartmann, Systematische Methode, in: Kleinere Schriften, Bd. III, Berlin 1958, 22-60, hier: 46.

delt sich dabei um Geschichten, die in unserer realen Welt spielen, diese aber durch bestimmte Effekte seltsam verzerrt erscheinen oder Rezipienten und Figuren in einem Schwebezustand zwischen Realität und Imagination versetzen. So gesehen könnten dann etwa die Werke von Edgar Allan Poe, Franz Kafka oder Jorge Luis Borges als „Phantastik“ aufgefasst werden. „Das Phantastische als das Unmögliche, Gegenrationale und Irreale kann trotz seiner Aufkündigung der fiktionalen Darstellungsregeln und der versuchten Desintegration des Bestehenden nicht ohne die Welt des Realen, Möglichen, Rationalen bestehen. Und dennoch gelingt es ihm, diese parasitäre Abhängigkeit offen auszulegen.“⁶⁷ Die Phantastik ist nach Renate Lachmann ein „Gegenprojekt zum kulturellen Gedächtnis und dessen festverankerter Imaginationstradition“, sie sei ein Repräsentationsmodus des Noch-Nicht-Gesehnen und Noch-Nicht-Gedachten.⁶⁸ Auch der Begriff der Phantastik ist in der Literaturwissenschaft kontrovers diskutiert worden.

Franz Kafkas Erzählung *Die Verwandlung* spielt in unserer ganz normalen Welt, in der die Verwandlung eines Menschen in einen Käfer einen verfremdenden Effekt darstellt. Körperlich wird der Protagonist Gregor Samsa zum menschengroßen Insekt, während er geistig und emotional ein Mensch bleibt. Und bei dieser Verwandlung handelt es sich nicht um einen Traum. Merkwürdig ist auch die Reaktion seiner Familie, die ihn nicht mehr wie einen Menschen, sondern wie ein Tier behandelt und kein Mitgefühl zeigt.⁶⁹ Dass diese Erzählung der Phantastik angehört, steht außer Frage, aber ist sie Science Fiction?

Der Science-Fiction-Autor und -Theoretiker Stanisław Lem scheint den Begriff des Phantastischen als Oberbegriff zu verwenden, der dann auch für die Science Fiction Gültigkeit besitzen soll. Lem teilt die phantastische Literatur in drei Teile, und definiert die Science Fiction wie folgt: „(1) Entweder redet die Science Fiction darüber, was sich im realen Kontinuum ereignen kann (in der Zukunft) oder ereignen konnte (in der Vergangenheit), und dann versucht sie, ein Hypothesen aufstellender Zweig der realistischen Literatur zu werden, oder (2) eröffnet sie ein Spiel nach ganz autonom aufgestellten Regeln, welche sich beliebig von den Regeln unterscheiden können, denen unsere Welt unterworfen ist.“⁷⁰ Seien früher, so Lem, Tatsachenwelt und fiktive Welt streng auseinander gehalten worden, so versuche die Science Fiction, sie zusammenzudenken. „Das Universum der Tatsachen und das Universum der denkbaren Dinge bildeten gestern zwei separate, gegeneinander hermetisch abgeschlossene Räume. Heute aber bildet das Reich der Tatsachen und dieses zweite, das Universum der denkbaren Dinge, ein kompliziertes System. Denn ein Teil dieser zweiten Menge bewegt sich in eine Richtung, welche mit dem Universum der Tatsachen in der Zukunft kollidieren wird.“⁷¹ Lem durchdenkt also

⁶⁷ Lachmann, Erzählte Phantastik, 10.

⁶⁸ Vgl. Lachmann, Erzählte Phantastik, 11.

⁶⁹ Vgl. dazu Karlheinz Fingerhut, Die Verwandlung, in: Michael Müller (Hrsg.), Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen, Stuttgart 2003, 42-74.

⁷⁰ Lem, Roboter in der Science Fiction, 168.

⁷¹ Lem, Roboter in der Science Fiction, 169.

das bereits oben angesprochene Problem, dass Dinge, die in der Vergangenheit noch als „phantastisch“ galten, später Wirklichkeit wurden. Nach Lem müssten in der Science Fiction Werke, die für immer unmöglich seien, unterschieden werden von solchen, die im Prinzip realisierbar seien.⁷² In Bezug auf das Phantastische differenziert er zwischen irrealen Objekten des von ihm so bezeichneten Kollektivbewusstseins⁷³ von solchen, die sich jemand nur ausgedacht habe. So seien zum Beispiel Zwerge als kleine, bärtige Männlein Teil des Kollektivbewusstseins, während eine fliegende Schnecke nur erdacht worden sei. Einen weiteren Orientierungspunkt betrachtet er in der probabilistischen Gradation phantastischer Objekte: Lem glaubt nicht an real existierende Zwerge, hält dagegen die Existenz von Jupiterbewohnern nur für extrem unwahrscheinlich.⁷⁴ Hier macht Lem jedoch einen Denkfehler, denn die beiden Phänomene lassen sich nicht in dieser Form vergleichen. Zwerge gehören eindeutig in die Welt der Phantasie, nicht in unsere wissenschaftlich-empirische Welt. Zwar schätzt Lem Jupiterbewohner als unwahrscheinlich ein, wie er selbst sagt, so doch immerhin für möglich. Aber genau hier wechselt Lem die ontologische Ebene. Denn die Möglichkeit der Existenz von Jupiterbewohnern muss er ja für die wissenschaftlich-empirische Ebene annehmen bzw. einräumen, nicht für die Ebene der Phantasie. Aber nur dort, und eben nicht auf der wissenschaftlich-empirischen Ebene, sind Zwerge zu finden. Nun erklärt Lem weiter, dass auch religiöses Schrifttum nicht phantastisch sei. Ähnlich gelte für die idealen Objekte der Mathematik wie Kreise, Punkte, Geraden oder Kugeln, dass diese ebenfalls nicht phantastisch seien, nur weil sie nicht real existierten. Lem nennt diese Objekte transzendent.⁷⁵ Liest man Lem aufmerksam, wird klar, dass er eine Unterscheidung zwischen Phantastik und Science Fiction nicht zieht. Er macht sich auf die Suche nach Paradigmata für eine Science Fiction,⁷⁶ meint damit jedoch nur bestimmte Themengebiete (praktische Utopien, Kontakt mit Außerirdischen, technologische Fragen). Utopie wie Science Fiction sind bei Lem lediglich Spielarten phantastischer Literatur. Lem will die „Seinsstrukturen“ der Fantasy, die er hier ins Spiel bringt, und der Science Fiction mit den Strukturen der realen Welt vergleichen. Man dürfe die unterschiedlichen fiktionalen „Welten“ nicht mit ihren Themen verwechseln. Deshalb ist für Lem die Science Fiction eine „nichtmärchenhafte Phantastik“. In der Science Fiction gebe es keine Magie und keine Wunder, in ihr sei alles „natürlich“.⁷⁷ Die Ontologie der „wissenschaftlichen Phantastik“, also der Science Fiction, imitiere die Ontologie der natürlichen Welt, sie verfremde sie zwar, doch das Bizarre des Universums hinterlasse bei der Ontologie der

⁷² Vgl. Lem, Roboter in der Science Fiction, 169.

⁷³ Dieser Begriff stammt aus der Analytischen Psychologie C.G. Jungs, ob Lem diesen Begriff im Jungschen Sinne verwendet, kann ich nicht sagen, ist aber für unseren Sachverhalt hier nicht entscheidend.

⁷⁴ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 6.

⁷⁵ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 7.

⁷⁶ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 224.

⁷⁷ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 90.

Science Fiction keine Kratzer.⁷⁸ Mit anderen Worten: die Verfremdung der Welt spielt sich im Rahmen unserer wissenschaftlich-empirischen Realität ab.

Immer wieder aber bringt Lem Werke ins Spiel, die einer Phantastik angehören, die nicht Science Fiction ist, so etwa Romane von Anatole France, Franz Kafka oder Jorge Louis Borges. Lem schreibt, dass etwa in dem Roman *Thais* von Anatole France die Rollen von Heiliger und Sünderin vertauscht würden. Das Rochade-Prinzip von Sünde und Frömmigkeit eskaliere im nächsten Roman Frances *Der Aufstand der Engel*. „Man wird Gott oder Teufel in Abhängigkeit davon, wo man sitzt, und nicht in Abhängigkeit davon, wer man essentiell ist.“ Satan stürze Gott und werde Gott; Gott werde gestürzt und zum Satan, was zu einer „Karussell-Metaphysik“ führe.⁷⁹ Welche Struktur ein Werk habe, „dessen strukturelle Paradigmen nicht nachweisbar sind,“ das sei ein Spiel.⁸⁰ Lem vergleicht die Methodik der Science Fiction mit der der sogenannten realistischen Literatur.

„Was in einem realistischen Werk den Kausalzusammenhang der menschlichen Schicksale darstellt, was in einem psychologischen Werk das Skelett der Gedanken ist, die die Veränderlichkeit der Assoziationen im Bewußtseinsstrom eines Menschen verwalten, was in einer Ausführung zu einem abstrakten Thema dessen logisch-begrifflichen Kern darstellt, das ist in einem ‚leeren‘ phantastischen Text seine topologische Struktur der Ereignisse, die dem Leser als Zusammenstoß zweier gegenläufiger, miteinander kämpfender Logiken präsentiert wird.“⁸¹

Die einfache Inversion etwa sei ein Kunstgriff, der in der Science Fiction häufig anzutreffen sei: etwas, was für uns gewöhnlich sei, sei für andere ungewöhnlich und umgekehrt. Also mache man das Ungewöhnliche zum Gewöhnlichen.⁸² So werde etwa in Kafkas *Prozeß* gerade die Schuldlosigkeit als Schuld verfolgt. „Eine Inversion besteht schon darin, daß Herr K., als er angeklagt wird, nicht weiß, weswegen; dies ist bereits eine Umkehrung der Norm.“⁸³ Je länger man nicht wisst, wie die Anklage laute, desto unfassbarer werde die Weigerung, Erklärungen abzugeben. Dies zwinge unsere Gedanken dazu, immer größere Vermutungen zu erdenken, bis man erkenne, dass Herr K. nur insoweit schuldig sei, als er überhaupt existiert.⁸⁴ In diesem Roman könne man sich nicht nach „außen“ begeben, um unverrückbare Bedeutungen festzumachen.⁸⁵ Das heißt aber mit anderen Worten, dass Kafkas *Prozeß* nicht zur Science Fiction gehört. Lem zufolge seien Allegorie, Parabel oder Groteske im Grunde keine Science Fiction, weil sie wissenschaftlich nicht untermauert würden. Das heißt, „die Erzählung Kafkas über die Verwandlung eines Menschen in ein Insekt ist kein Werk der SF.“⁸⁶

⁷⁸ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 98.

⁷⁹ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 251-253, zit. 252.

⁸⁰ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 254.

⁸¹ Lem, Phantastik und Futurologie I, 255.

⁸² Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 257.

⁸³ Lem, Phantastik und Futurologie I, 275.

⁸⁴ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 275.

⁸⁵ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 276f.

⁸⁶ Lem, Roboter in der Science Fiction, 170.

An dieser Stelle müssen wir uns fragen, inwiefern das Werk des Autors Philip K. Dick, das gelegentlich mit dem Kafkas in einem Atemzug genannt wird, eigentlich Science Fiction ist. Im öffentlichen Diskurs wird Dick stets als Science-Fiction-Autor bezeichnet, darüber sind noch nie Zweifel laut geworden. Selbst Lem hat Dick als einen der wenigen Science-Fiction-Autoren von Rang bezeichnet.⁸⁷ Aber ist Dick ein Science-Fiction-Schriftsteller? Es ist bedauerlich, dass Lem, der Kafkas *Verwandlung* und *Prozeß* nicht für Werke der Science Fiction hält, diese Grotesken nicht mit Dicks Romanen *Ubik* oder *The Three Stigmata of Palmer Eldritch* vergleicht, die ja der Erfahrung der Realität in derselben Weise widersprechen. Wie sind die Romane von Philip K. Dick zu bewerten, die ja als Science Fiction gelten und in denen klar die Verzerrung der Wirklichkeit das beherrschende Thema ist?⁸⁸ Was unterscheidet Dicks Werk von demjenigen Kafkas? Dass bei Dick viele Geschichten nicht nur auf der Erde, sondern auch auf dem Mond oder auf dem Mars spielen, fremde Planeten und Raumschiffe also mit ins Spiel kommen, kann nicht für das Urteil genügen, er sei Science Fiction-Autor, Kafka aber nicht. Denn die Handlungsorte in Dicks Werk sind nur örtliche Verlagerungen einer Geschichte. Die Frage ist: Liegen Kafkas *Verwandlung* und Dicks *Ubik* ontologisch auf derselben Ebene? Die Antwort lautet: Nein, denn Kafkas *Verwandlung* ist eine in sich geschlossen aufgebaute Geschichte, die zwar empirisch unmöglich, aber logisch möglich ist, lediglich unsere Erfahrung sträubt sich gegen das dort Dargestellte. Dicks *Ubik* dagegen ist nicht einmal logisch möglich, denn es kann nicht sein, dass in ein und derselben Welt die dort Handelnden tot *und* lebendig sind. Nur einer der beiden Zustände ist zur selben Zeit möglich. Während bei Kafka keine Unklarheit der ontologischen Ebene vorliegt, oszilliert diese Ebene bei Dick zwischen zwei Zuständen, von denen der Leser im unklaren darüber gelassen wird, welche die reale ist. Mit der Unklarheit über die ontologische Ebene rückt Dicks Roman in jedem Fall in die Phantastik, aber dies ist kein Ausweis für die Science Fiction, denn solche Unklarheiten kommen in einigen phantastischen Erzählungen vor, ohne dass diese zur Science Fiction zu zählen sind. Was aber ist es dann, das Dicks Werk zur Science Fiction werden lässt? Anders gefragt: Wäre der Roman *Ubik* auch dann ein Science-Fiction-Roman, wenn ein Teil der Handlung sich nicht auf dem Mond, sondern etwa im brasilianischen Dschungel abspielen würde? Ob Dicks Werk also im Weltraum angesiedelt ist oder auf der Erde, spielt für den ontologischen Status des Romans nicht die geringste Rolle. Man darf sich von der Topographie der Werke Dicks nicht täuschen lassen. Sie verstärken lediglich den Verfremdungseffekt, der im Grunde bereits durch den Plot selbst

⁸⁷ Vgl. Lem, Science-Fiction – ein hoffnungsloser Fall, 31ff.

⁸⁸ Diesbezüglich kann man auch die Frage stellen, wie groß der Grad der Verzerrung der Wirklichkeit sein darf. So gibt es etwa eine Science Fiction, die mögliche reale künftige Konflikte diskutieren will, wie sie etwa in den Romanen John Brunners zur Umweltpolitik auftauchen. Hier liegt keine Verzerrung von Raum, Zeit oder Kausalität vor und dies ist auch gar nicht das Thema. Inwiefern gibt es eine Verfremdung, wenn wir der oben angesprochenen Definition Suvins folgen wollen? So liegt zum Beispiel in dem Roman *The Circle* von Dave Eggers überhaupt keine Verzerrung, allerhöchstens eine Übertreibung vor.

besteht. Mond, Mars, Alpha Centauri sind ebenso wie all seine technischen Gadgets bloße Staffage, das heißt Dicks Romane könnten auch ohne die technischen Details und ohne Bezug zum Weltraum auskommen. Deshalb stellt sich auch die Frage, ob Science Fiction notwendigerweise einen technisch-wissenschaftlichen Hintergrund haben muss. Wenn ja, wäre ein Großteil der Werke Dicks keine Science Fiction. Wenn nein, bleibt das Problem, was es ist, das Dicks Werk zur Science Fiction macht. Wir haben indes erkannt, dass „Science“ nicht nur Naturwissenschaft, sondern auch Geisteswissenschaft bedeutet. Im weiteren Verlauf werden wir sehen, ob dieser Gedanke, zur „Science“ gehörten auch die Geisteswissenschaften, ein Ansatz ist, der zu einer Lösung dieses Problems führen kann.

Reimer Jehmlich hat festgestellt, dass Phantastik, Science Fiction und Utopie zwar als irgendwie zusammengehörig empfunden würden, dass es aber über die Begriffsgrenzen keinen Konsens gebe.⁸⁹ Zumindest gehe es stets um etwas Unwirkliches, etwas Erdachtes und Erfundenes. Dies allerdings reiche als Maßstab allein nicht aus, denn dann wäre jede fiktionale Literatur phantastisch, denn auch die realistische Literatur, etwa Storms *Effi Briest*, sei ja erfunden. Darüber hinaus könnte man aber auch „Realität“ als Gegenbegriff zu „Phantasie“ nicht im rein erkenntnistheoretischen Sinn fassen, da es von bestimmten Zeiten, von einem kulturellen Kontext abhängig sei, was man als „wirklich“ empfinde.⁹⁰ Darüber hinaus macht Jehmlich darauf aufmerksam, dass auch die Definition eines Gegenstandes abhängig von einem kulturellen Kontext sei und deshalb je anders definiert werde. So verstehe man in Frankreich unter „fantastique“ etwas anderes als im Deutschen unter „Phantastik“ oder im Englischen „fantastic“, ja das Französische „fantastique“ habe weder im Deutschen noch im Englischen eine Entsprechung.⁹¹ Mit der französischen Enzyklopädie *Larousse* definiert Jehmlich Phantastik als moderne, psychologische Form des Wunderbaren, das mit dem Übernatürlichen zu tun habe und der Erfahrung und rationalen Prinzipien widerspreche. Dazu zählten laut Enzyklopädie auch die Werke der Science Fiction und der Utopie.⁹²

Die Literaturwissenschaftlerin Renate Lachmann definiert Phantastik folgendermaßen: „Die Phantastik zelebriert das Andere der Kultur, indem sie Gegenwelten oder alternative Welten entwirft, in denen das Übernatürliche, Wunderbare und Ungeheuerliche [...] aufgehoben ist.“⁹³ Die Phantastik gebe Realitätskonzepte vor und entziehe sie sogleich, sie fingiere Alteritäten und perspektiviere sie neu, die Kategorien von Raum, Zeit und Kausalität würden entstellt.⁹⁴

Was für die Science Fiction gilt, gilt gleichermaßen auch für die Phantastik. Uwe Durst schreibt, „bis heute“ bestehe „keine Einigkeit darüber, was unter dem Begriff der phantastischen Literatur überhaupt zu verstehen sei.“⁹⁵ Das gilt ebenso

⁸⁹ Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 11.

⁹⁰ Vgl. Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 24.

⁹¹ Vgl. Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 14.

⁹² Vgl. Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 13f.

⁹³ Lachmann, Erzählte Phantastik, 81.

⁹⁴ Vgl. Lachmann, Erzählte Phantastik, 97f.

⁹⁵ Durst, Theorie, 17.

für die Science Fiction, von der man zumindest sagen kann, sie sei eine Form der phantastischen Literatur. Uwe Durst ist der Ansicht, entscheidend sei, dass das Phantastische ein Einbruch in die natürliche Welt sei, wodurch die Vernunft verstört werde.⁹⁶ Für Durst ist es wichtig, „zwischen fiktionexterner *Wirklichkeit* und fiktionsinterner *Realität* zu differenzieren.“⁹⁷ Dieser Sachverhalt muss in der Tat stark unterstrichen werden. Das Problem der Definition von Phantastik wiederhole sich laut Durst beim Begriff Science Fiction. „Die wissenschaftliche Diskussion zur Science Fiction unterliegt mithin einer ähnlichen terminologischen Anarchie wie die zur Phantastik.“⁹⁸ Allerdings sei – im Gegensatz zur Phantastik – das Wunderbare nicht Gegenstand der Science Fiction. Das sei zumindest die Ansicht derjenigen Theoretiker, die vor allem die „Science“ in der Science Fiction betonten und sich dagegen wehrten, das Wunderbare in der Science Fiction zuzulassen. Natürlich kann man jetzt fragen, was das Wunderbare ist. Durst verdeutlicht dies an der Erzählung *The Time Machine* von H.G. Wells. „Die Möglichkeit, durch die Zeit zu reisen, wird in Wells' Erzählung zwar ‚wissenschaftlich‘ motiviert, stellt aber dennoch eine realitätssystemische Verletzung der realistischen regulären Konventionen dar, die im Text deutlich markiert wird: Mehrfach wird der Leser auf die ‚Unglaublichkeit‘ des Zeitreisens hingewiesen.“⁹⁹ Hier könnte man nun einwenden, woher man denn wisse, wann eine realitätssystemische Verletzung vorliegt. Machen wir ein Gedankenexperiment: Angenommen, jemand schreibt im Jahre 1780 einen von uns später so genannten Science-Fiction-Roman, in dem ein Phänomen vorkommt, das man „Telefonieren“ nennt, das zu jener Zeit aber noch nicht in Wirklichkeit existiert. Ein Leser, der diesen Roman im Jahre 1820 zur Kenntnis nimmt, würde doch zwangsläufig urteilen, hier liege eine realitätssystemische Verletzung vor, da man eben nicht telefonieren könne. Was also ist eine realitätssystemische Verletzung? Natürlich kann man positiv sagen, alles das, was gegen die Regeln der Logik verstößt, zum Beispiel die Möglichkeit, dass ein Mensch sich zugleich an zwei verschiedenen Orten aufhält. Aber wenn man die Logik außen vor lässt und nur sachliche Verletzungen der Realität annimmt, also Dinge, die nicht existieren, aber theoretisch existieren könnten, wird die Sache schon schwieriger. Wir wissen etwa nicht, ob einmal das Beamen, also das Versetzen eines Menschen von einem Ort zu einem weit entfernten anderen Ort mit Hilfe einer Maschine, eines sogenannten Transmitters, möglich sein wird oder nicht. Nun weist Uwe Durst in diesem Zusammenhang darauf hin, dass ein wichtiger Einwand von Louis Vax komme, der sage, dass durch die technische Entwicklung (wie Schallplatten,

⁹⁶ Vgl. Durst, Theorie, 31.

⁹⁷ Durst, Theorie, 69. Ich kann hier auf die großen Theoretiker der Phantastik, Roger Caillois [*Au cœur du fantastique*, Paris 1965] und Tzvetan Todorov [*Introduction à la littérature fantastique*, Paris 1970], auf die sich Durst unter anderem bezieht, nur hinweisen, aber ihre Phantastikkonzepte nicht weiter diskutieren, weil dies vom Thema der Science Fiction zu weit wegführen würde. Vgl. dazu aber Christian Thomsen / Jens Malte Fischer (Hrsg.), *Phantastik in Literatur und Kunst*, Darmstadt 1980.

⁹⁸ Durst, Theorie, 322.

⁹⁹ Durst, Theorie, 330.

Telefon, Fotoapparat) bestimmte Phänomene aufgehört hätten, phantastisch zu sein. Der Unterschied von Science Fiction und Phantastik könne sogar in ein und demselben Roman vorkommen, wie Durst an einem Beispiel deutlich macht. Der Roman *The Time Machine* von H.G. Wells biete zwei verschiedene Erzählinstanzen auf, „die beide auf eine Ich-Perspektive fokussiert sind, nämlich den Rahmen-erzähler und den Zeitreisenden, der die Binnenhandlung schildert.“¹⁰⁰ Der Rahmen-erzähler versuche nun, den Binnenerzähler zu destabilisieren, indem er erkläre, dieser sei ein Mensch, der seine Mitmenschen schon immer in die Irre geführt habe, das Verschwinden des Zeitreisemodells sei ein Trick. Andererseits erkenne der Rahmenerzähler die Fähigkeit des Zeitreisenden an, so dass Hinweise gegeben werden, die sowohl das Wunderbare als auch das Reguläre bekräftigten.¹⁰¹ Damit verwirre der Rahmenerzähler die Leser. „Es entsteht folglich eine Situation realitätssystemischer Ambivalenz, da sich die Erzählinstanzen gegenseitig destabilisieren. *The Time Machine* wird hierdurch zur phantastischen Literatur, während die Erzählung aufgrund ihrer Motivierung des Wunderbaren zugleich dem Genre Science Fiction angehört.“¹⁰² Durst will damit zeigen, „daß die Science Fiction nicht als Phänomen neuer Themen, sondern lediglich als Phänomen thematischer Motivierung existiert.“¹⁰³ Science Fiction und Phantastik seien somit nicht das-selbe. Damit definiert Durst die Science Fiction lediglich als realitätssystemische Verletzung der Empirie, nicht aber der Ontologie.

Ob aber die Science Fiction zur Phantastik zählt oder nicht, kann eben nicht einfach durch einen definitorischen Abgleich entschieden werden. Wenn Durst Science Fiction und Phantastik eben so definiert, dass sie nicht dasselbe sind, ist diese Unterscheidung meines Erachtens unterbestimmt, denn ich meine, dass man die Phantastik als einen Oberbegriff verstehen kann, zu dem dann auch die Science Fiction neben anderen Erzählformen wie Utopie, Fantasy oder auch Märchen oder Mythos gezählt werden können. Es besteht aber auch die Möglichkeit, Phantastik als einen Bereich anzusehen, der neben der Science Fiction eigenständig besteht, in dem eine systemische Verzerrung vorliegt, die dabei aber ganz ohne wissenschaftliche Erklärungsversuche oder deren stillschweigende Voraussetzung auskommt. Dazu würden dann Werke wie die von Franz Kafka, Jorge Luis Borges oder Hermann Kasacks *Stadt hinter dem Strom* zählen.

3. Die Grenze zur Utopie

Auch am Begriff der Utopie scheiden sich die Geister. Die einen grenzen die Utopie klar von der Science Fiction ab, für die anderen sind Utopie und Science Fiction dasgleiche, für eine dritte Gruppe sind beide Bereiche zwar eigenständige Größen, haben aber eine gemeinsame Schnittmenge. Unter Utopie wird gewöhnlich die Darstellung eines geglückten, optimalen Lebens in einem Gemeinwesen

¹⁰⁰ Durst, Theorie, 333.

¹⁰¹ Vgl. Durst, Theorie, 334f.

¹⁰² Durst, Theorie, 335.

¹⁰³ Durst, Theorie, 339.

verstanden, das den faktischen Mißständen gegenübergestellt wird. Dabei wird häufig ein Entwurf einer Welt vorgelegt, der bewusst die Grenzen der Wirklichkeit übersteigt.¹⁰⁴ Ist nun aber die Utopie eine Form von Science Fiction?

Oft wird die Science Fiction als Erbin der klassischen Utopie angesehen. Laut Martin Schäfer befreie diese Feststellung noch nicht von der Antwort auf die Frage, wie das jeweilige Verhältnis eines Science-Fiction-Textes zur utopischen Tradition aussieht. Hierzu gebe es im Prinzip drei Meinungen, nämlich a) Science Fiction sei eine moderne Utopie, b) Science Fiction sei die wahre Gegenutopie, c) Science Fiction habe mit Utopie oder Anti-Utopie nichts zu tun. Alle drei Thesen trafen sich in der Unfähigkeit, politisch über das historische Verhältnis zwischen Science Fiction und klassischer Utopie Auskunft zu geben. In dieser Form ließen sich die drei Thesen nicht aufrecht erhalten. Die Frage nach der gerechten Lebensordnung scheine immer wieder in der Science Fiction auf, ohne dass das Verhältnis zwischen Science Fiction und Utopie sich exakt bestimmen lasse.¹⁰⁵ Schäfer rekurriert auf die Historizität des Begriffs: „Daß die Science Fiction ihr Grundschema, das der durchbrochenen und wiederherzustellenden Weltordnung, mindestens so sehr der ‚Gothic Romance‘ wie dem utopischen Roman verdankt, macht es jedenfalls nicht von vornherein weniger utopisch – ist doch die ‚Gothic Romance‘ selber ursprünglich eine Verteidigung der Utopie gegen die Ideologie gewordene Aufklärung.“¹⁰⁶ Das „Science-Fiction-Denken“ fühle sich der Aufklärung und der Utopie verpflichtet. Das utopische Versprechen der Science Fiction sei oft vage und bestehe darin, zu sagen, dass die Zukunft „anders“ werde. „Wenn es allerdings darum geht zu sagen, *wie* alles anders wird, dann erweist sich die SF als ebenso unhistorisch denkend wie die klassische Utopie, ja fällt noch bedeutend hinter diese zurück: denn die alten Utopisten hatten sehr wohl ihre gesellschaftspolitischen Ziele, während die SF-Autoren bestenfalls noch ‚acceptance‘, Offenheit gegenüber allen Veränderungen predigen.“¹⁰⁷ Oft blieben beide in einer anachronistischen Rationalität stecken. Dazu nennt Schäfer Beispiele. Um Ungleichheiten zu beseitigen, gehören etwa finanzpolitische Manipulationen oder die Abschaffung des Krieges durch psychologische Tricks, Weltraumbewohner oder die Vorstellung vom Neubeginn auf anderen Planeten. Aber: „Solche Gedankengänge weichen objektiv gesehen aus vor den realen gesellschaftlichen Ursachen der Probleme.“¹⁰⁸ Dass es also in Zukunft besser werden wird, wird immer nur behauptet, aber der Gang durch die Probleme, die solches Besserwerden bereiten wird, wird nie plausibel gemacht, der Weg dahin nie aufgezeigt. In der Science Fiction sieht Schäfer auch einen Ersatz für die klassische Utopie bzw. für den ganzen Korpus an Geistes- und Naturwissenschaften, die keinen Sinn mehr lieferten. „[I]n einer solchen Per-

¹⁰⁴ Vgl. Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 19f., mit Verweis auf Wilhelm Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie, 1969, 17 und Thomas Nipperdey, Funktion der Utopie, in: Archiv für Kulturgeschichte 44 (1962), 357–378, hier: 359.

¹⁰⁵ Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 236.

¹⁰⁶ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 238.

¹⁰⁷ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 245.

¹⁰⁸ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 246.

spektive erscheint auch der viel geshmähte Aktivismus und Optimismus nicht mehr nur als faschistoid oder anpasserisch, sondern als „potentiell sozialistische Energie“ [...] Wo die Hochliteratur nur mehr ehrliche oder modische Resignation und Verzweiflung anzubieten hat, da erlaubt die Science Fiction [...] noch Hoffnung. Soweit das Genre als Bewegung aufgefaßt werden kann, enthält es darum in sich auch den Keim einer utopischen Bewegung.“¹⁰⁹ Die Frage ist aber doch, ob dieses Urteil für die gesamte Science Fiction gelten kann, oder ob Schäfer hier die oft triviale Science Fiction im Auge hat. Schäfer stand möglicherweise, im Jahre 1977, noch unter dem Bann einer „ideologiekritischen“ Bewegung in Deutschland, die damals die gesamte Science Fiction in einen grundsätzlichen Gegensatz zur „Hochliteratur“ stellte. In einem anderen Punkt jedoch hat Schäfer recht. Oft, aber nicht immer, siedelt die Science Fiction eine Gesellschaft in naher oder ferner Zukunft an, ob sie nun utopisch ist oder nicht, ohne uns etwas über den historischen Weg zu sagen, den diese Gesellschaft gegangen ist. Das macht es den Rezipienten in solchen Fällen unmöglich, die Realitätsnähe der Science-Fiction-Geschichte zu beurteilen.¹¹⁰

Reimer Jehmlich positioniert Science Fiction und Utopie so, dass sie zueinander Berührungs punkte haben. Einerseits verbinde Science Fiction und Utopie ein gemeinsames Denken, andererseits halte die Utopie an der Idee einer besseren Staats- und Gesellschaftsordnung fest, während der Science Fiction dieser Gedanke abgehe.¹¹¹

Ebenso erklärt Herbert W. Franke, dass die Science-Fiction-Geschichten weder Prognosen noch Ausdruck von Wunschvorstellungen und damit eben keine Utopie seien.¹¹² Vielmehr gehe es in der Science Fiction darum, andere Wertestandpunkte kennenzulernen, andere Menschen, Lebewesen und Intelligenzen zu verstehen und einen Wechsel der eigenen Position mitzuvollziehen.¹¹³

¹⁰⁹ Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 246 mit Verweis auf Wolfgang F. Haug, Kritik der Warenästhetik, Frankfurt a.M. 1971, 158 (Anm.).

¹¹⁰ Ich lege Wert auf die Feststellung, dass diese Kritik nicht grundsätzlich auf jede Science Fiction zutrifft, die eine historische Erklärung ihres Settings unterlässt, weil bereits klar ist, worauf der Autor oder die Autorin zielt. So wird uns in dem Roman *1984* von Orwell nicht erklärt, wie es zu der Gesellschaft des *Engsoz* gekommen ist. Jeder aber, der über die Geschichte des 20. Jahrhunderts informiert ist, weiß, dass dieser Roman eine Anspielung auf den Stalinismus bzw. ein Weiterdenken des Stalinismus ist, also ein Gedankenexperiment darüber, was geschehen wäre, wenn Chruschtschow in der Sowjetunion ab 1956 keine Entstalinisierung durchgeführt, sondern den Personenkult um Stalin sogar noch vertieft hätte. In Huxleys Roman *Brave New World* wird über das Prinzip des Klonens die Verbindung zur Gegenwart hergestellt. Jeder, der sich mit dem Klonen befasst, weiß, worum es dabei geht. Huxley führt uns eine Gesellschaft vor, in der das Klonen und die damit verbundene Psycho-konditionierung Alltag ist. Auch hier müssen wir nicht wissen, auf welchen Wegen diese Gesellschaft historisch zustande gekommen ist, weil es hauptsächlich darum geht, auf mögliche Gefahren gegenwärtiger Entwicklungen aufmerksam zu machen.

¹¹¹ Vgl. Jehmlich, Phantastik – Science Fiction – Utopie, 31.

¹¹² Vgl. Franke, Science Fiction und technische Intelligenz, 149.

¹¹³ Vgl. Franke, Science Fiction und technische Intelligenz, 150f.

Auch Guthke trennt klar die Science Fiction von der Utopie. Er schreibt unter Hinweis auf den Roman *The Man in the Moone* von Francis Godwin, dieser sei „keine Utopie, sondern Science Fiction, die nach dem Wesen des Menschen *sub specie* der Mehrheit der Welten fragt. Die Utopie will zeigen, wie der Mensch [...] unter veränderten sozialen Bedingungen eine andere, bessere, vollkommenere Existenz gewinnen könnte.“¹¹⁴

Michael Salewski kommt zu dem Urteil: „Die moderne SF ist [...] keine Utopie [...] Nicht die abendländischen philosophisch-religiösen Traditionen stehen an der Wiege der SF, sondern jene Gedankengebäude, die darauf aus waren, überkommene Weltvorstellungen zu zertrümmern, um ein neues Bild vom Menschen und seiner Welt zu schaffen.“¹¹⁵ Dann aber erklärt Salewski die utopische Tradition zum Nebenstrang der Science Fiction,¹¹⁶ und konstatiert in Bezug auf Bellamy: „Es sei dahingestellt, ob Bellamy mehr der klassischen utopischen Tradition oder eher der Science Fiction zugerechnet werden muß.“¹¹⁷ So eindeutig scheint also die Utopie von der Science Fiction doch nicht zu trennen zu sein.

Hans-Joachim Schulz erinnert an die Historizität des Begriffs. So habe sich in den 1970er Jahren ein Wandel vollzogen, „in dem die revolutionäre Intentionalität der alten Utopie ersetzt wird durch das ungebundene Spiel mit Möglichkeiten sozialen Andersseins in der geschlossenen Fiktion.“¹¹⁸ Die Utopie werde offen für viele Richtungen,¹¹⁹ und damit auch für die Science Fiction.

Auch Richard Saage stellt fest, dass es keinen verbindlichen Begriff der politischen Utopie gebe, der von allen akzeptiert werde. Die Utopie kritisere immer bestehende Institutionen und politische Verhältnisse. Sie lote innerweltlich greifbare Möglichkeiten aus, sei also nicht das Paradies oder das „goldene Zeitalter“. Eine Utopie sei auch keine Traumassoziation, kein Märchen, kein Wunsch, keine religiöse Heilserwartung. Die Utopie gehe davon aus, dass der Mensch in der Lage sei, Gesellschaft selbst zu gestalten, in der ein „gutes Leben“ geführt werden könne. Auch die sogenannten Antiutopien hätten ihren Utopiecharakter nicht aufgegeben; sie wollten über totalitäre Unterdrückung aufklären. Die Utopie könne aber mythologische, märchenhafte oder magische Motive enthalten. Der Gegenstand von Utopien seien Wunsch- oder Furchtbilder von Gemeinwesen. Im Gegensatz zu ihr unterlasse etwa die Satire es, die bessere gesellschaftliche Alternative aufzuzeigen, und der Science Fiction gehe die Sozialkritik ab. Die Utopie sei auch keine in bestimmten Hinsichten staatlich verfasste Gesellschaft. Vielmehr mache die Utopie normative Aussagen über das Gemeinwohlideal. Eigentumsverhältnisse und Güterverteilung spielten eine Rolle. Weiter wichtig sei das Geschlechterverhältnis, die Form der Familie und die Hervorbringung eines „neuen Menschen“.

¹¹⁴ Guthke, Mythos der Neuzeit, 144.

¹¹⁵ Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 23.

¹¹⁶ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 39.

¹¹⁷ Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 41.

¹¹⁸ Schulz, Science Fiction, 83.

¹¹⁹ Vgl. Schulz, Science Fiction, 84.

Platons *Politeia* habe wie kein anderes Werk den utopischen Diskurs der Neuzeit beeinflusst.¹²⁰

Torben Schröder votiert für eine gemeinsame Schnittmenge der Werke von Utopie und Science Fiction. Er widerspricht aber Richard Saage, nach dem beide Kategorien unterschiedliche Herkunft und unterschiedliche Ziele hätten. Doch indem Saage Orwells *1984* und Le Guins *Planet der Habenichtse* zur Utopie zähle, mache er deutlich, dass vielleicht keine einheitliche Entwicklungslinie von Science Fiction und Utopie existiere, die modernen Utopien aber nicht von der Science Fiction abzukoppeln seien. Schröder zufolge müsse man daher die moderne Utopie als Teilbereich der Science Fiction anerkennen. Die Utopie bediene sich der gleichen spekulativen Mechanismen wie die Science Fiction, nämlich der Verfremdung unserer gemeinsamen empirischen Umwelt durch ein Novum.¹²¹ Es gibt viele Stimmen, die kein Problem damit haben, die Utopie als Thema innerhalb der Science Fiction zu bestimmen.¹²²

Simon Spiegel ist der Ansicht, dass ein großer Teil der Science Fiction keineswegs in der Tradition von Morus' *Utopia* stehe, aber es gebe Gemeinsamkeiten: „Beide entwerfen in fiktionaler Form alternative Welten, beide besitzen zumindest den Anspruch, gleichzeitig unterhaltend und belehrend zu sein.“¹²³ Ein Unterschied bestehe aber darin, dass die Science Fiction in eine Handlung eingebettet sei, während die klassische Utopie ein Reisebericht sei. Eine Utopie müsse kein Novum aufweisen.¹²⁴ Spiegel ist bezüglich der Utopie der Meinung, dass angesichts der Katastrophen des 20. Jahrhundert perfekte Gesellschaftsentwürfe heute als zweifelhafte Angelegenheiten gälten. Utopien seien zudem statische Gebilde, womit sie dem modernen Geschichtsverständnis widersprüchen. Im Vergleich zur Science Fiction sei eine konfliktfreie Welt als Ausgangspunkt einer spannenden Erzählung außerdem denkbar ungeeignet.¹²⁵ Dem könnte man zum ersten entgegenhalten, dass eine Utopie keine konfliktfreie, sondern vielmehr eine konfliktarme Gesellschaft anstrebt. Zum zweiten beschreiben auch die modernen Utopisten (zum Beispiel Le Guin, Robinson) keine Utopien mehr, die statisch sind.

Der amerikanische Philosoph Carl Freedman hat versucht, die Frage um „Utopie oder Science Fiction?“ zu überwinden, indem er die beiden Gattungen in einen gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang mit der phantastischen Literatur stellt. Nach Freedman gebe es eine Ähnlichkeit zwischen Science Fiction und wissenschaftlichem Sozialismus, die mehr als nur zufällig sei, nämlich Ausdruck einer theoretischen Affinität. Auf die Frage „Science Fiction oder Utopie?“ lässt sich Freedman nicht ein, sondern er spricht von Science-Fiction-Utopie. Diese stehe der traditionellen literarischen Utopie so nahe wie der wissenschaftliche Sozialismus

¹²⁰ Vgl. Saage, Politische Utopien, 2-7.

¹²¹ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 74-76.

¹²² Zum Beispiel: Barnouw, Die versuchte Realität, 42; Fritsch / Lindwedel / Schärtl, Wo nie zuvor, 10f.; Roberts, History, viii-ix; Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 3/1, 139.

¹²³ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 65.

¹²⁴ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 66.

¹²⁵ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 67.

der utopischen Varietät. Marx wie Engels hätten die Utopie nicht einfach abgelehnt, sondern opponierten gegen die unterdrückenden empirischen Wirklichkeiten des *Status quo*, und zwar in einer konkreteren und völlig kritischen Theorie der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Transformation dessen, was sei, zu dem, was der Utopie nahekomme. Auf ähnliche Weise belebe die Science Fiction eine bestimmte Art literarischer Utopie, die Freedman mit dem Adjektiv „prä-science-fiktionell“ umschreibt.¹²⁶ Diese mache das Genre der Utopie konkreter und romanhafter, und sei daher kritischer in der theoretischen Haltung. Während die Verfremdungen in den älteren Utopien kaum kognitiv seien, und manchmal die Grenze zur Fantasy erreichten, liefere die Science Fiction Verfremdungen, die zumindest prinzipiell ein rationales Mittel des Übergangs von der mundanen Tatsächlichkeit zu einem radikal Differenten nahelege. Freedman nennt Marx einen Science-Fiction-Theoretiker *avant la lettre*. Die Science Fiction sei ein subversives Genre. Obwohl Kafkas Roman *Der Prozeß* noch nicht als Science-Fiction-Werk aufgefasst worden sei, so wohnten ihm doch eben solche Elemente inne. Die Verhaftung von Joseph K. enthalte ein Novum, nämlich die Verfremdung der empirischen Realität. Die Welt der verwirrenden bürokratischen Repression und Gewalt stelle sich als zu nahe für eine Utopie und mit der Welt der augenscheinlichen Normalität logisch verbunden heraus. Ähnliches gelte für Becketts *Endspiel*. Das Drama von Hamm und Clov betreffe weniger die Voraussage der Details menschlicher Existenz jenseits der thermonuklearen Katastrophe, sondern das postnukleare Szenario sei ein Novum, und zwar in einer kritischen und kognitiven Weise. Beckett wolle die schrecklichen Banalitäten dieser Welt in den Vordergrund rücken, die den nuklearen Holocaust zu einer konkreten Potentialität gemacht hätten. Doch weder Kafka noch Beckett würden im Sinne einer kritischen Science-Fiction, das heißt im Sinne einer kritischen Erforschung der veränderlichen und historischen sozialen Totalität gelesen.¹²⁷ Ein weiterer Protagonist, den Freedman für eine kritische Science Fiction ins Feld führt, ist James Joyce. Insbesondere in seinem Werk *Finnegans Wake* fänden sich science-fiktionelle Elemente in der radikalen Verfremdung der offenbar glatten Oberfläche der alltäglichen Wahrnehmung und des alltäglichen Bewusstseins. Obwohl keiner von Joyces Texten als science-fiktionell gelte, kreiere das vielsprachige Spiel in *Finnegans Wake* eine neue, aber kognitiv erklärbare Welt aus dem Unbewussten selbst, einen eigentlich utopischen Raum.¹²⁸

Mit Freedman kann man hier fragen, weshalb die Trennung von Science Fiction und Utopie so wichtig sein soll. Gesteht man nur der Utopie den Willen zum Aufzeigen gesellschaftlicher Alternativen zu, der Science Fiction aber nicht, die stattdessen nach dem Wesen des Menschen frage (Guthke), so stellt sich doch die Frage, warum der eine Gedanke („Gesellschaftsalternative“) gegen den anderen („Wesen des Menschen“) ausgespielt werden soll. Oft wird gesagt, der Utopie

¹²⁶ Die Adjektive „prä-science-fiktionell“ und „science-fiktionell“ sind Erfindungen von Freedman oder Luckhurst, die ich hier für meine Darstellung ebenso wiedergebe.

¹²⁷ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 85-88.

¹²⁸ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 90.

komme gegenüber der Science Fiction eine normative Funktion zu. Man könnte aber auch sagen, dass diese Normativität in der Utopie lediglich deutlicher sichtbar ist, während sie in der Science Fiction eher untergründig schwelt.

4. Die Grenze zur Fantasy

Am klarsten scheint die Abgrenzung der Science Fiction von der Fantasy zu sein. Fast alle Science-Fiction-Theoretiker haben die Science Fiction von der Fantasy scharf getrennt, „einer modernen, der Magie, Märchen- und Sagenmotiven zugewandten phantastischen Literatur.“¹²⁹

Schon Stanisław Lem hat klargemacht, dass es in der Science Fiction, im Gegensatz zur Fantasy, keine Magie und keine Wunder gebe, alles sei im Grunde „natürlich“.¹³⁰ Für Donald Martin unterscheidet sich die im Grunde naturwissenschaftlich orientierte Science Fiction insofern von der Fantasy, dass es in letzterer um Religionen oder das Thema des Kampfes Gut gegen Böse gehe.¹³¹ Richard L. Purtill dagegen glaubt, zumindest eine gemeinsame Schnittmenge ausmachen zu können, da in beiden Literaturgattungen theologische Konflikte zum Tragen kämen. Beide Welten ließen sich nicht klar voneinander abgrenzen, auch nicht mit Hilfe des Gedankens vom „wissenschaftlich Möglichen“. Dennoch gebe es den Unterschied, dass in der Fantasy niemand nach physikalischen Gesetzen frage.¹³²

Für Michael Salewski hat die „unsägliche fantasy“ mit Phantastik oder Science Fiction kaum etwas gemein. Sein Urteil zur Fantasy ist niederschmetternd. „Fantasy ist Drogen für Hirne, die der Vernunft verlustig gegangen sind [...] eine Beleidigung der menschlichen Vernunft.“ Sie entwerfe „autistische intellektuelle Hohlwelten.“¹³³ Es ist wiederum Hans-Joachim Schulz, der diesbezüglich darauf aufmerksam macht, dass auch die Unterscheidung zwischen Fantasy und Science Fiction eine historisch gewachsene sei. Schon in den 1950er Jahren habe es immer wieder Versuche gegeben, die irrationalistische Fantasy-Literatur von der rationalistischen Science-Fiction-Literatur abzugrenzen, ein Versuch, der damals in der Öffentlichkeit so nicht wahrgenommen worden sei.¹³⁴

Nach James Gunn sei es nur das Fiktionale, das Fantasy und Science Fiction zusammenhalte, während das Rationale sie trenne. Während Fantasy von Regeln beherrscht werde, die auf die alltäglichen Erfahrungen nicht anwendbar seien, seien die Vermutungen der Science Fiction mit der realen Welt kompatibel. Wir wüssten nicht, ob irgendwo im weiten Weltall Außerirdische lebten, wir wüssten aber sehr wohl, dass menschliche Werwölfe, Vampire und Tore zu anderen Welten nicht existierten. Von vornherein wüssten wir, dass Fantasy unrealistisch sei, die Science Fiction dagegen müsse immer wieder aufs neue den Realitätstest bestehen.¹³⁵

¹²⁹ Barmeyer, Einleitung, 11.

¹³⁰ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 90.

¹³¹ Vgl. Martin, Religious dimensions, 8.

¹³² Vgl. Purtill, Mind, Matter, and Magic, 31-33.

¹³³ Beide Zitate Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 38.

¹³⁴ Vgl. Schulz, Science Fiction, 40.

¹³⁵ Vgl. Gunn, Towards a Definition, 6-11.

Simon Spiegel rekurriert darauf, dass im Gegensatz zu Märchen und Fantasy die Science Fiction eine Kontinuität zwischen ihrer fiktionalen Welt und der empirischen Welt aufweise.¹³⁶ Die Wunder der Science Fiction würden zumindest pseudowissenschaftlich legitimiert, ihre Nova naturalisiert, so dass sie wenigstens den Anschein wissenschaftlich-technischer Machbarkeit oder Möglichkeit erweckten. Die Science Fiction wolle zumindest technische Plausibilität erzeugen.¹³⁷ Die Science Fiction erscheine daher als eine Art „Verlängerung“ unserer empirischen Welt. Die Welt der Fantasy liege dagegen *ontologisch* auf einer anderen Ebene. „Doch diese Feststellung ist problematisch, wenn man vom Modell der möglichen Welten ausgeht, weil sich hier ja jede mögliche Welt von der Referenzwelt unterscheidet, gleichzeitig aber immer auch ‚parasitär‘ auf ihr aufbaut.“¹³⁸ Dem lässt sich entgegenhalten, dass im Grunde jede erdachte Welt irgendwie vom menschlichen Geist erfunden wurde, sei es in der Science Fiction, sei es in der Fantasy, die empirische Welt also immer die Grundlage bildet. Das aber heißt, das Problem unterzubestimmen. Denn der Punkt ist nicht der, dass die Welten ausgedacht sind, sondern, was den Bezugsrahmen bildet. Und der Bezugsrahmen ist in der Science Fiction unbedingt unsere empirische Welt. Das heißt, unsere empirische Welt wird *extrapoliert*, während dies in der Fantasy eben nicht der Fall ist. Dem pflichtet auch Spiegel selbst bei, indem er sagt: „im Gegensatz zur SF bemüht sich die Fantasy gar nicht erst, ‚realistisch‘ zu wirken.“¹³⁹

Die Frage, welche Texte nun der Science Fiction zuzurechnen sind und welche nicht, ist eine der Kanonisierung. Gerade was die Science Fiction angeht, so gibt es weder einen Konsens noch eine Autorität. Eine Kanonbildung hat immer zwei Seiten, wie Carl Freedman zeigt. Kanonisierung von Literatur sei, so Freedman, ein zutiefst konservativer Prozess, was nicht heiße, dass wir uns davon dispensieren könnten, ganz im Gegenteil: gegen Kanonisierung zu sein, sei sogar selbstzerstöreich. Aber solche Fragen seien letztlich politisch und könnten nicht über Bord geworfen werden. Freedman betont, dass dieser praktisch unvermeidbare Prozess einen Konflikt provoziere. Es bestehe nämlich die Gefahr, dass eine Kanonisierung das, was neu und kritisch ist oder jenseits des Genres liegt, unterdrücke. Viele Werke, Freedman erinnert an Joyces *Ulysses* und T.S. Eliots *The Waste Land* (beide 1922), seien früher zunächst von konservativer Seite denunziert worden, um später von derselben akademischen Mühle für respektabel erklärt worden zu sein. Welches Schicksal junge Science-Fiction-Werke haben werden, lasse sich also noch nicht sagen.¹⁴⁰

¹³⁶ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 46f.

¹³⁷ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 51.

¹³⁸ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 143.

¹³⁹ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 198.

¹⁴⁰ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 91-93.

Wir können an dieser Stelle zunächst festhalten, dass es keinen allgemein überzeugenden Begriff der Science Fiction gibt. Ich votiere hier mit John Rieder dafür, den Begriff der Science Fiction als einen gewachsenen und weiter wachsenden zu verstehen. Der von ihm hierfür ins Spiel gebrachte Begriff der Familienähnlichkeit (Wittgenstein) hilft hier weiter. Die Science Fiction ist ein Komplex von Narrationen über die technisch-wissenschaftliche Welt als Kern, von dem diese oder jene Geschichte abfällt, andere hinzutreten, gewisse Akzentverschiebungen stattfinden können, ohne dass sich aber an der Substanz etwas ändert.¹⁴¹

Doch ich bin der Ansicht, dass alle bisherigen Definitionsversuche etwas unterschlagen, was im Grunde genommen auf der Hand liegt. Die technisch-wissenschaftliche Welt, die Technologie, wird als Fundament der Science-Fiction-Literatur schlichtweg von jedem, der die Science Fiction definiert hat, ungefragt vorausgesetzt. Dass aber genau diese Welt ein Problem, vielleicht das Problem der Science Fiction überhaupt ist, ist bislang nicht thematisiert worden. Und darin liegt meines Erachtens der Mangel aller angeführten Definitionsversuche. Teilweise ist zwar die Rede von „technisch“ oder „wissenschaftlich-technologisch“, aber alle Autoren haben diese Begriffe schlichtweg benutzt, ohne sich weiter damit auseinanderzusetzen. Bisher hat kein Interesse daran bestanden, dass das, was den Kern der Science Fiction ausmacht, die Technik bzw. die Technologie, als einen kritischen Bereich zu betrachten. Demgegenüber wird davon ausgegangen, dass es um eine Literaturform geht, in der die technisch-wissenschaftliche Welt mehr oder weniger das Fundament abgibt, ohne diesen Umstand weiter zu problematisieren. Dieses offensichtliche Desinteresse ist merkwürdig angesichts der Tatsache, dass die Technik doch die Essenz der Science Fiction ist. Für eine Definition der Science Fiction tut man also gut daran, sich die Technik philosophisch zu vergegenwärtigen, das heißt, sie als ein gesellschaftlich relevantes, der Science Fiction inhärentes Problem aufzufassen.

¹⁴¹ Ich paraphrasiere Wolfgang Giegerichs Definition des Begriffs „Religion“. Vgl. Giegerich, Atom bombe, 238.

III. Das Problem der Technik

*Der moderne Mensch will das Leben leben,
als wenn er nicht wirklich hier wäre.*
Wolfgang Giegerich

1. Was ist Technik?

Bevor wir uns weiter mit der Science Fiction als philosophischem Problem widmen, ist es notwendig, uns mit der Technik bzw. der Technologie, also der Lehre vom Technischen, zu befassen. Was meinen wir überhaupt damit, wenn wir von Technik reden?

Unter Technik wird die Veränderung der Natur durch den Menschen verstanden mit dem Zweck, das Leben zu einfacher zu machen. Das Fachlexikon *ABC Technik* definiert den Begriff folgendermaßen: Technik sei die „Gesamtheit der Maßnahmen, Tätigkeiten und Arbeitsmittel der Menschen, die in der materiellen Produktion zunehmend helfen, die Natur unter Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse nutzbar zu machen. Die Entwicklung der Technik beruht auf Kenntnis und Ausnutzung der Naturgesetze, auf Entdeckung sowie Verwertung von Energiequellen, Roh- und Werkstoffen.“¹ Technik ist die Fähigkeit des Menschen zur Weltgestaltung. Mit Hilfe der Technik übersteigen wir die bloße Gegebenheit unserer Existenz.² Bislang jedoch hat sich die Philosophie nur marginal mit der Technik und den durch sie aufgeworfenen Problemen auseinandergesetzt. Wenn die Technisierung tatsächlich eine „große Erfolgsgeschichte des Verstandes ohne Vernunft ist,“ das Resultat von Erkenntnis und Berechnung, stellt sich die Frage, wie sie zum Problem werden kann.³ Die Doppeldeutigkeit des Begriffs ist schon im griechischen Begriff *téχyn* angelegt: „Der Begriff meint einmal das Werkzeug, zum anderen aber auch die Kunst, das Handwerk, den Trick.“⁴ Wohin man in die Natur schaut, immer schon ist der wirtschaftende und zerstörende Verstand des Menschen am Werk. Von Anfang an hat der Mensch die Natur verändert, eine „unberührte Natur“ hat es so gesehen nie gegeben,⁵ und ist vielleicht nur ein Phantasma des modernen Menschen. Vielfach haben in früheren Zeiten Menschen gegen die Einführung neuer Techniken protestiert, es brauchte oft Zeit, bis diese Techniken angenommen wurden. Am Anfang noch neu, gewöhnten sich die Menschen an sie, bis sie so selbstverständlich wurden, dass man sie übersah. Zum Teil haben wir uns eine Technik herangezüchtet, die ohne uns nicht mehr auskommt. „Eine normale Milchkuh würde ohne Landwirtschaft, Stall und Bauer nicht überleben – wir haben sie, wie viele andere Tierarten, durch Züchtung zum Haustier gemacht und herge-

¹ Rohr/Wiele (Hrsg.), Fachlexikon ABC Technik, 559.

² Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 22f.

³ Vgl. Bolz, Das Gestell, 9.

⁴ Kornwachs, Philosophie der Technik, 19.

⁵ Vgl. Kornwachs, Philosophie der Technik, 21, mit Hinweis auf Jürgen Mittelstraß, Leonardo-Welt.

richtet für unsere Zwecke.“⁶ So gesehen ist auch die Züchtung von Mais und Reis Technik, obwohl wir sie als „natürlich“ empfinden. Umgekehrt gehen im Laufe der Zeit alte technische Fertigkeiten verloren. Bis heute weiß man nicht, wie bestimmte Altertümer baulich realisiert wurden.⁷ Des weiteren gibt es Techniken, die im modernen Verständnis des Begriffs nicht als Techniken verstanden werden, weil sie kaum Spuren hinterlassen, wie das Kochen oder das Weben. Andere Techniken wie „Nähen, Gebären, Stillen, Geschichtenerzählen werden implizit als Naturkonstanten gesehen, die ohne technische Besonderheit sind.“⁸ Allein das zeigt, dass Technik nicht mehr nur Mittel zu einem Zweck, sondern auch Form einer Praxis ist. Es gibt menschliche Verhaltensweisen, die überhaupt nur durch die Existenz von Technik möglich sind, wie etwa das Essen mit Gabeln, Telefonieren, Autofahren oder Fotografieren.⁹ In einer technischen Zivilisation zu leben verlangt dem Menschen eine besondere, nämlich eine objektive und nichtemotionale Haltung in einer Umgebung ab, die Sicherheit zu geben garantieren will. Dem Individuum soll möglichst nichts Schadhaftes zustoßen. Dies führt dazu, „dass ein großer Teil der emotionalen Kapazität des Menschen brachliegt. Aufs Ganze gesehen findet das emotionale Leben in der technischen Zivilisation in einer abgekoppelten, einer zweiten Welt statt, der Welt der Fiktionen.“¹⁰

Nach Kornwachs lässt sich die Technikgeschichte in drei Phasen einteilen: a) Mechanisierung als Ersetzung menschlicher Arbeitskraft durch die Maschine, b) Automatisierung als Minderung des Steueraufwands der Maschine, c) Informatisierung als Reorganisation und Durchführung der Regelung von Arbeitsprozessen. Mittlerweile wird die Technik biologisiert, das heißt anorganische wie organische Substanzen werden erzeugt, verwendet und modifiziert.¹¹ Hilfreich dazu ist die Wissenschaft der Kybernetik, jene äußerst abstrakte Betrachtungsweise der Technik, „die auf die Einführung allgemeiner Grundbegriffe und Methoden, auf die Erarbeitung von mathematischen Modellen und die Untersuchung von deren Strukturen abzielt.“¹² Es gibt Philosophen, die in der Technik den Versuch sehen, uns das verlorene geglaubte Goldene Zeitalter wiederherzustellen. Der Mensch sollte, gerade wegen der Unkenntnis aller Art von technischen Fertigkeiten, von Mühe und Sorge frei sein.¹³ Hier wird die Technik als ein sich selbst steuerndes System verstanden, in das der Mensch nicht mehr eingreifen muss, weshalb er erst dann richtig frei sei.

Ob man technische Produkte als künstliche Natur ansehen muss, ist eine Frage der Perspektive. Gernot Böhme stellt heraus, „dass nach einem konservativen

⁶ Kornwachs, Philosophie der Technik, 13.

⁷ Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 91.

⁸ Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 105, mit Hinweis auf Joan Gero, The social world of prehistoric facts, in: H. du Cros / L. Smith (Hrsg.), Women in Archeology, Canberra 1993.

⁹ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 98.

¹⁰ Böhme, Invasive Technisierung, 89.

¹¹ Vgl. Kornwachs, Philosophie der Technik, 75-83.

¹² Hübner, Kritik, 369.

¹³ Vgl. Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, 29.

Technikbegriff jedes Produkt der Technik künstliche Natur ist, dass es dagegen nach einem progressiven Technikbegriff sinnlos ist, technische Produkte als künstliche Natur zu bezeichnen.“¹⁴ Es gebe heute künstliche Blumen, künstliche Wintergärten und Badezentren, künstliche Landschaften usw. Das lässt sich weiterdenken bis zu den künstlichen Glaskuppelstädten der Science Fiction. Künstlicher Natur seien auch bestimmte Gestaltungen und Steuerungen des menschlichen Körpers wie künstliche Beatmung, Dialyse, Prothesen oder ein künstliches Herz. Man könnte auch an die künstliche Befruchtung oder die künstliche Intelligenz denken. Künstlich sind auch die synthetischen Lebewesen. Aber warum nennt man diese Produkte künstlich? Bei einem Auto, einem Rad oder einem Löffel würde niemand sagen, sie seien künstlich. Produkte künstlicher Natur nennt man solche, die an der gegebenen Natur orientiert sind.¹⁵ Man spricht deshalb nicht von einem künstlichen Auto, weil es in der Natur kein Auto gibt, aber man spricht von einem künstlichen Herz, weil es in der Natur ein Herz gibt. Böhme erklärt, dass man bis ins 20. Jahrhundert die Technik als Grundidee der Nachahmung der Natur verstanden habe. Böhme sieht das jedoch anders. Er meint, die Technik sei vielmehr die Realisierung von naturgesetzlich Möglichen. Als Beispiele nennt er das Rad, den Wagen und das Flugzeug. Vom Flugzeug könne man nicht sagen, dass es den Vogelflug nachahme.¹⁶ Böhme erklärt dies aber nicht weiter, obwohl der Aussage, das Flugzeug ahme den Vogelflug nach, eine gewisse Plausibilität nicht abzusprechen ist. Dass Technik nur Nachahmung der Natur sei, so Böhme, sei nur das Vorurteil einer physiologischen Wahrnehmungstheorie. Weder sei Fotografieren objektives Sehen noch Tonaufnahme ein apparatuses Hören.¹⁷ Er fragt, „ob die Lehre von den fünf Sinnen nicht ein Produkt einer physiologischen Zugangsweise zur Wahrnehmung ist, und zwar von alters her, aber nun verstärkt und verfestigt durch die technische Reproduktion von Wahrnehmungsleistungen.“¹⁸ Böhme verweist darauf, dass Wahrnehmung kein rein physiologischer Akt sei.¹⁹ Beim Übergang in eine fremde Kultur sei man für vieles in der fremden Kultur blind und müsse neu sehen lernen. Bekannt sei auch die physiognomische Blindheit, die Europäer gegenüber Asiaten zunächst hätten, was auch umgekehrt der Fall sei. Wahrnehmungsformen seien also kulturell bedingt. Darüber hinaus führten verschiedene Berufe zu verschiedenen Wahrnehmungsweisen. Im Straßenverkehr achte man zuerst auf Signale, erst dann auf Dinge. Deshalb sei Wahrnehmen zugleich auch Nichtwahrnehmen, Wegblicken, Verleugnen.²⁰ Im Sinne der historischen Anthropologie lasse sich laut Böhme nicht mehr von einem unwandelbaren Wesen des Menschen sprechen. Vielmehr müsse es darum zu tun sein, zu einem stets neuen Selbstverständnis des Menschen zu kommen. Insgesamt fehle es noch an der Einsicht, dass sich

¹⁴ Böhme, Invasive Technisierung, 169.

¹⁵ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 170f.

¹⁶ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 166-169.

¹⁷ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 228f.

¹⁸ Böhme, Invasive Technisierung, 231.

¹⁹ Darauf hat bereits Max Horkheimer in den 1930er Jahren hingewiesen. Vgl. oben S. 12 Anm. 26.

²⁰ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 231-234.

durch die Technisierung auch unsere Sichtweisen auf die Welt geändert hätten und weiter ändern würden.²¹

Aber wenn man nicht mehr von einem unwandelbaren Wesen des Menschen sprechen kann, so meine ich, ist doch die Frage, wovon wir überhaupt noch sprechen können. Dass der Mensch sich insgesamt durch die Zeiten hindurch verändert, der moderne Mensch kein Steinzeitmensch mehr ist, tut dem Wesen des Menschen aber keinen Abbruch. Wenn ich nicht mehr von einem unwandelbaren Wesen des Menschen sprechen kann – und das heißt zu sagen, der Mensch ist sprach- und vernunftbegabt – dann kann ich gar nicht mehr vom Menschen sprechen. Damit aber wäre jeder Philosophie der Boden entzogen.

2. Kurze Geschichte der Technik

Dass in der Frühzeit der Menschheit technische Entwicklungen eine fast unendlich lange Laufzeit hatten, Generationen kamen und gingen, ohne dass sich im Leben etwas änderte, scheint uns Heutigen kaum noch nachvollziehbar. Die Verschmelzung der Naturwissenschaften mit der Technik begann in der Zeit der Renaissance.²² Bacon ist der Auffassung, dass erst durch den Eingriff in die Natur sich die eigentliche Natur der Natur zeige, und zwar in dem, was man mit der Natur alles machen könne, nämlich beobachten, experimentieren, bearbeiten. Schaue man sich die Natur einfach nur an, so meint Blumenberg, dann entmutige sie, weil sie in ihrem Reichtum suggeriere, es könne nichts anderes geben, aber das sei nur ein Schein, wie Bacon gezeigt habe, denn die Natur gebe dem Menschen einen Spielraum. „Es wird zur Aufgabe geschichtlicher Reflexion erhoben, den menschlichen Geist von dem, was *ist*, zu dem, was *sein kann*, zu führen, wie Bacon es wörtlich ausspricht.“²³ Wir verändern die Natur, und damit verändert sich auch der Mensch, allerdings nicht sein Wesen als ein sprach- und vernunftbegabtes. Dennoch geht man fehl in der Annahme, der Weg der Technik sei stets geradlinig verlaufen. In seinem Werk *Invasive Technisierung* schreibt Gernot Böhme: „Während der *mainstream* der Technikgeschichte auf der Spur nützlicher Technik das aufstrebende Bürgertum als Hauptträger der Entwicklung und der Industrie als den ökonomischen Rahmen annimmt, können wir mit den fürstlichen Höfen und der Verschwendungsökonomie eine zweite Quelle der Technikentwicklung benennen. Sie ist insbesondere für die Unterhaltungsindustrie zuständig.“²⁴ Die höfische Technik, so Böhme, habe gerade nicht das Natürliche zeigen wollen, sondern das Befremdende, Exotische, Monströse. Das Experiment Otto von Guericke, der mit seinen Halbkugeln das Vakuum demonstrierte, habe ausschließlich der höfischen Repräsentation gedient. Diese Technik galt mithin nicht als nützlich, sondern als

²¹ Vgl. Böhme, *Invasive Technisierung*, 31f.

²² Vgl. Hübner, *Kritik*, 364.

²³ Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 60.

²⁴ Böhme, *Invasive Technisierung*, 45.

lustig.²⁵ Im nachhinein aber muss man doch sagen, dass diese von Böhme so bezeichnete zweite Quelle der Technikentwicklung schnell ins Abseits geriet.

Im 17. Jahrhundert gab es eine Fülle neuer Erfindungen und Entdeckungen, so das Fernglas, das Teleskop oder das Mikroskop. Newton entdeckte das Differenti-alkalkül, und erstmals wurde die Lichtgeschwindigkeit gemessen. Die Naturwissenschaften erfuhren eine Entteleologisierung. „Alle animistischen Spuren aus der Physik werden entfernt, es findet eine Entseelung und Entbiologisierung, eine Entpsychologisierung der materiellen Dynamik statt.“²⁶ Wenn Descartes im 17. Jahrhundert das Tier als Automaten bezeichnete, nimmt es nicht wunder, wenn La Mettrie im 18. Jahrhundert den Menschen als Maschine konzipierte. Es ist die Maschine, die den Menschen im 18. und 19. Jahrhundert Entwicklungstechnisch voranbrachte. Seitdem gehörte der Begriff des Fortschritts zum europäischen Menschen- und Weltbild. Und von diesem Fortschritt erwartete der europäische Mensch immer mehr an Leistung und Genuss, an Selbstdarstellung und Lebensfülle, was dazu führte, dass die mögliche Realisierung dieser Fülle beschleunigt werden musste, denn die Lebenszeit des Menschen ist begrenzt.²⁷ Immer höher, immer weiter, immer schneller – das ist nicht nur das Motto der Olympischen Spiele, das wurde die neue Religion des Abendlandes. Ich spreche in diesem Zusammenhang von Religion, weil es ein Glaube ist, der Mensch müsse immer weiter voranschreiten. Opfer dieser Religion wurde, wer bei dem Rausch der Geschwindigkeit nicht mehr mithalten konnte. Jahrtausendelang gab es nichts wesentlich Neues, während der moderne Mensch heute in der steten Erwartung der Innovation lebt.²⁸

Diese Erwartung führte im 20. Jahrhundert zur „Wissenschaft“ der Futurologie. Im strengen Sinn des Wortes ist sie natürlich keine Wissenschaft, da Wissenschaften empirisch arbeiten, von der Zukunft aber nichts Empirisches vorliegt. Die Zukunft existiert nur als Phantasie in den Köpfen der Menschen. Dennoch wurde zumindest in den 1960er Jahren – aufgrund empirisch vorliegender Daten, Entwürfe und Vorhersagen – für für das Jahr 2000 ein Bild unseres künftigen Lebens gezeichnet, das vom technologischen Fortschritt bestimmt war. „Die Utopien sahen fast unbegrenzte Möglichkeiten voraus, die sich aus der Extrapolation der in den 1960er Jahren bekannten Möglichkeiten speisten.“²⁹ Der Hunger sollte ebenso besiegt sein wie der Krebs, autonome Autos sollten auf Magnetschweebbahnen in einer hygienisch einwandfreien Natur fahren. Mittlerweile verzichtet man auf solche positiven Prognosen. Man ist nüchterner geworden.³⁰

²⁵ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 45-48.

²⁶ Kornwachs, Philosophie der Technik, 44.

²⁷ Vgl. Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, 81.

²⁸ Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 108.

²⁹ Kornwachs, Philosophie der Technik, 107f.

³⁰ Aber die Futurologie ist nicht ausgestorben. Noch 2007 erschien ein Band mit dem Titel *Unser Leben in der Zukunft*, herausgegeben von Uwe Kersken u.a., in dem Forschungsergebnisse darüber vorgestellt wurden, wie unser Leben in fünfzig Jahren aussehen werde. Hierin ging es um Fragen der Genetik, Robotik, dem „gläsernen“ Menschen, alternativen Energien oder Neuroimplantaten.

3. Positionen von „Technikphilosophen“

Um die Bandbreite des Problems der Technik zu erfassen, halte ich es für hilfreich, im folgenden kurz einige Standpunkte von Philosophen anzureißen, die sich mit der Technik als gesellschaftlichem Phänomen kritisch auseinandergesetzt haben. Den Begriff „Technikphilosoph“ gibt es eigentlich nicht. Er ist eine Hilfskonstruktion, mit dem gesagt sein soll, dass ein Philosoph sich mit der Technik als einem Phänomen befasst hat, dass gesellschaftliche Probleme beinhaltet bzw. zur Folge hat. Technik ist nicht nur die Gesamtheit der Maßnahmen, Tätigkeiten und Arbeitsmittel der Menschen in der Produktion, wie dies im *Fachlexikon ABC Technik* formuliert ist,³¹ sondern sie hat auch eine Geistesgeschichte, die uns eben philosophisch zu interessieren hat.

Einen bleibenden Beitrag zur Geistesgeschichte der Technik hat Karl Marx geleistet. Er schreibt, die Technisierung der Industriegesellschaft sei das Resultat der Summierung der erfinderischen Einzelleistungen. Die Mechanisierung der Produktion sei eine Konsequenz aus der Arbeitsstruktur der frühindustriellen Manufaktur, die von technischen Erfindungen lebe. Die Werkstatt der Produktion habe ihrerseits Maschinen produziert. Die Geschichte der Technologie zeige, dass im 18. Jahrhundert eine Erfindung kaum noch einem einzelnen Individuum gehöre.³² Die Technologie sei letztlich verantwortlich für die gesellschaftlichen Umwälzungen des Produktionsprozesses.

„Die buntscheckigen, scheinbar zusammenhanglosen und verknöcherten Gestalten des gesellschaftlichen Produktionsprozesses lösten sich auf in bewußt planmäßige und je nach dem bezweckten Nutzeffekt systematisch besondere Anwendungen der Naturwissenschaft. Die Technologie entdeckte ebenso die wenigen großen Grundformen der Bewegung, worin alles produktive Tun des menschlichen Körpers, trotz aller Mannigfaltigkeit der angewandten Instrumente, notwendig vorgeht [...] Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandne Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war.“³³

Die Maschinerie, so Marx weiter, revolutioniere die Teilung der Arbeit im Innern der Gesellschaft und schleudere Kapital- und Arbeitermassen in die immer vielfältiger werdenden Produktionszweige. In der Agrikultur wirke die Industrie revolutionär. An die Stelle „gewohnheitsfauler“ Betriebe trete eine bewusste technologische Anwendung von Wissenschaft, wodurch die ursprüngliche Familienbande zerrissen werde. Die kapitalistische Technologie und Produktionsweise zerstörten den Stoffwechsel zwischen Mensch und Erde, die physische Gesundheit der Stadtarbeiter und das geistige Leben der Landarbeiter.³⁴ In der Aufhebung der Klassengegensätze sieht Marx auch die Technologie zu sich selbst kommen.

³¹ Vgl. oben S. 49.

³² Vgl. Blumenberg, Geistesgeschichte der Technik, 71. Blumenberg nennt die Quelle bei Marx nicht.

³³ Marx, Das Kapital, 510.

³⁴ Vgl. Marx, Das Kapital, 528.

Oswald Spengler betrachtet den Menschen in seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1918) als Sklaven der Maschine und den Niedergang der Menschheit durch die Technik beschleunigt.³⁵ Spengler betrachtet die Maschine als ein faustisches Symbol. Die Auffassung Gottes als eines „Maschinenmeisters“ entstamme unserem dynamischen Weltbild, das vom Begriff der „Arbeitshypothese“ geleitet sei.³⁶ Überhaupt sei das Abendland vom rastlosen Willen zur Herrschaft über die Natur geprägt. Diesem Willen komme es auf Schnelligkeit, Beweglichkeit und Massenwirkung an.³⁷ Spengler unterscheidet die Technik der frühen Hochkulturen, in denen sich deren Seele ausgedrückt habe, von der faustischen Technik des Willens zur Lenkung der Natur. „Unsre ganze Kultur hat eine Entdeckerseele. Entdecken, was man nicht sieht, in die Lichtwelt des inneren Auges ziehen, um sich seiner zu bemächtigen, das war vom ersten Tage an ihre hartnäckigste Leidenschaft.“³⁸ Die abendländische Welt habe die Idee der Maschine als einen eigenen Kosmos erschaffen. Man könnte meinen, Spengler habe die Science Fiction vorausgeahnt, wenn er schon beinahe dichterisch-prophetisch schreibt: „Die trunkene Seele will Raum und Zeit überfliegen. Eine unnnennbare Sehnsucht lockt in grenzenlose Fernen. Man möchte sich von der Erde lösen, im Unendlichen aufgehen, die Bande des Körpers verlassen und im Weltraum unter Sternen kreisen.“³⁹ Der Mensch der Zukunft, möchte man meinen, hat sein Dasein auf Erden aufgegeben und es in die himmlischen Sphären verlegt. Bei Spengler werden Technik und Maschine zu Gegenspielern Gottes.

Bezüglich der Technik spricht Edmund Husserl als einer der ersten Philosophen bereits 1936 von einer Krise der Wissenschaften: „Die Krise einer Wissenschaft besagt doch nichts minderes, als daß ihre echte Wissenschaftlichkeit, daß die ganze Weise, wie sie sich ihre Aufgabe gestellt und dafür ihre Methodik ausgebildet hat, fraglich geworden ist.“⁴⁰ Nun könnte man meinen, dass das vielleicht für Philosophie und Psychologie zutreffen möge, aber doch nicht für die positiven Wissenschaften wie Mathematik oder die exakten Naturwissenschaften. Husserl zufolge stehe die Strenge der Wissenschaftlichkeit dieser Disziplinen außer Frage. Aber vielleicht sei genau die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachen die „Krisis“ der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit das eigentliche Problem.⁴¹ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts habe sich die Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und blenden lassen. Die sogenannten Tatsachenwissenschaften schlössen Fragen nach Sinn und Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins aus und abstrahierten vom Subjektiven. „Kann aber die Welt und menschliches Dasein in ihr in

³⁵ Vgl. Kornwachs, Philosophie der Technik, 53.

³⁶ Vgl. Spengler, Untergang, 929.

³⁷ Vgl. Spengler, Untergang, 1087.

³⁸ Spengler, Untergang, 1186f.

³⁹ Spengler, Untergang, 1189.

⁴⁰ Husserl, Krisis, 1.

⁴¹ Vgl. Husserl, Krisis, 3.

Wahrheit einen Sinn haben, wenn die Wissenschaften nur in dieser Art objektiv Feststellbares als wahr gelten lassen, wenn die Geschichte nichts weiteres zu lehren hat, als daß alle Gestalten der geistigen Welt [...] wie flüchtige Wellen sich bilden und wieder auflösen?“⁴² Husserl macht diese Krise an der Mathematik fest, in der es um formalisierte Verfahren gehe, die den Sachen übergestreift würden.⁴³ Für die Mathematisierung der Natur sieht Husserl die Philosophie Galileis in der Verantwortung. Galilei habe aus den real erfahrenen Körpern geometrisch-ideale Körper gemacht, die nur in der Phantasie vorkämen. Diese geometrisch-idealen Körper (wie Linie, Quadrat, Kreis oder Dreieck) nennt Husserl „Limesgestalten“. „Anstelle der realen Praxis – sei es also der handelnden oder die empirischen Möglichkeiten bedenkenden, die es mit wirklichen und real-möglichen empirischen Körpern zu tun hat – haben wir jetzt eine ideale Praxis eines ‚reinen Denkens‘, das sich ausschließlich im Reiche reiner Limesgestalten hält.“⁴⁴ Nun sei es so, dass wir in der mathematischen Praxis genau das erreichten, was uns in der empirischen Praxis versagt bleibe: Exaktheit. Mit der Geometrie „eröffnete sich die Möglichkeit, alle überhaupt erdenklichen idealen Gestalten in einer apriorischen, allumfassenden systematischen Methode konstruktiv eindeutig zu erzeugen.“⁴⁵ Die empirische Messkunst sei in das rein geometrische Denkverfahren übergegangen und zum Wegbereiter einer Welt reiner Limesgestalten geworden. Damit sei die Natur durch Galilei zu einem mathematischen Universum geworden.⁴⁶ In Wirklichkeit seien Mathematik und mathematische Naturwissenschaft jedoch nur ein „Ideenkleid“. Die Wissenschaftler glaubten aber, dieses „Ideenkleid“ vertrete als die objektiv wirkliche und wahre Natur die Lebenswelt. Aber das „Ideenkleid“ bewirke, „daß wir für wahres Sein nehmen, was eine Methode ist.“⁴⁷ Die Natur werde als ein einheitliches mathematisches System gedacht, aber eben einer Mathematik, „die die Naturwissenschaft immer nur sucht, sucht als umgriffen von einem der Form nach ‚axiomatischen‘ Gesetzesystem, dessen Axiomatik immer nur Hypothese ist, also nie wirklich erreichbar.“⁴⁸ Damit wird das, was die Naturwissenschaft zu erforschen glaubt, fundamental in absoluter Unerreichbarkeit gehalten.

In seiner Schrift *Die Technik und die Kehre* (1949) weist Martin Heidegger darauf hin, dass das Wesen der Technik nichts Technisches sei. Die Technik sei auch nichts Neutrales.⁴⁹ Heidegger bezieht sich auf Platon, der von der ποίησις als einem Hervor-bringen gesprochen hat. Das Hervor-bringen bedeute, etwas handwerklich fertigen, etwas künstlerisch-dichtend zum Scheinen bringen und etwas, das von sich her aufgehe. Die auf Aristoteles zurückgehenden vier Ursachen (*causa materi-*

⁴² Husserl, Krisis, 4.

⁴³ Vgl. Bolz, Das Gestell, 15.

⁴⁴ Husserl, Krisis, 23.

⁴⁵ Husserl, Krisis, 24.

⁴⁶ Vgl. Husserl, Krisis, 25f.

⁴⁷ Husserl, Krisis, 52.

⁴⁸ Husserl, Krisis, 55f.

⁴⁹ Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 5.

alis, causa formalis, causa finalis und causa efficiens) gehörten zu diesem Hervorbringen. Es sei also in der Natur, im Handwerk und in der Kunst zu finden. Das Hervorbringen bringe aber auch Verborgenes in die Unverborgenheit, dies sei das Entbergen (ἀλήθεια), worunter wir Wahrheit verstünden. Was hat Technik nun mit Entbergen zu tun? Für Heidegger ist das Entbergen überhaupt der Grund für ein jedes Hervorbringen. Die Technik sei nicht nur ein Mittel, sondern auch eine Weise des Entbergens. Das Wort „Technik“ bedeute Handwerk wie auch Kunst. Es gehöre zur ἐπιστήμη, was Erkenntnis im weitesten Sinne meine.⁵⁰ Das Entscheidende der τέχνη liege nicht im Machen und Hantieren oder im Verwenden von Mitteln, sondern im Entbergen. Es sei nicht Verfertigen, sondern ein Hervorbringen. Technik sei das, wo Wahrheit geschehe.⁵¹ Auch in der modernen Technik seien etwa bei einem Wasserkraftwerk „Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten [...] Weisen des Entbergens.“⁵² Wir sollten die Technik nicht als Teufelswerk verdammten, sondern uns dem Wesen der Technik öffnen, die uns in einen befreienden Anspruch nehme. Auch wenn die Gefahr bestehe, dass der Mensch das Unverbogene missdeute, so meint Heidegger, es gebe doch „keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens.“⁵³ Er zitiert Hölderlins Ausspruch „Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.“ Wir müssten die Gefahr bedenken und beachten, inwiefern im Walten der Technik zugleich das Rettende liege. Wir müssten „das Wesende der Technik erblicken, statt nur auf das Technische zu starren. Solange wir die Technik als Instrument vorstellen, bleiben wir im Willen hängen, sie zu meistern.“⁵⁴ Heidegger zufolge sollte die Technik nicht immer nur als ein Problem angesehen werden. Der Mensch müsse die Technik nicht meistern, sondern sich etwas von ihr sagen lassen. Denn die Technik sei das Wesen des Seins selbst, weshalb sie sich vom Menschen niemals überwinden lasse.⁵⁵ Der Mensch müsse sich dem Wesen der Technik erst langsam öffnen, was etwas völlig anderes sei, als sie durch bestimmte Mittel einfach nur zu bejahen oder zu fördern. Gefragt sei vielmehr eine Achtsamkeit für die Technik, damit der Mensch in die Weite seines eigenen Wesens zurückfinde.⁵⁶

Einen Heidegger völlig entgegengesetzten Ansatz verfolgt Günther Anders in seinem Werk *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956), das von der These ausgeht: „Das Gerätesystem ist unsere ‚Welt‘.“⁵⁷ Anders fragt, was die Technik aus dem Menschen gemacht habe und noch machen werde, und nennt die Technik das Schicksal des Menschen.⁵⁸ Er glaubt, eine wachsende „A-synchronisiertheit des

⁵⁰ Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 11f. mit Hinweis auf Platon, Symposion, 205b.

⁵¹ Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 13.

⁵² Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 16.

⁵³ Heidegger, Technik und Kehre, 27f.

⁵⁴ Heidegger, Technik und Kehre, 32.

⁵⁵ Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 38.

⁵⁶ Vgl. Heidegger, Technik und Kehre, 39.

⁵⁷ Anders, Antiquiertheit I, 2.

⁵⁸ Vgl. Anders, Antiquiertheit I, 7.

Menschen mit seiner Produktewelt“, erkannt zu haben, die er als „das prometheische Gefälle“ bezeichnet.⁵⁹ Die Transformation der Geräte gehe so rapide vor sich, dass die Produkte den Menschen in einen pathologischen Zustand hineintrieben. Mit den menschlichen Produkten werde eine Welt etabliert, mit der wir nicht mehr Schritt halten könnten. „[U]nsere Seelen sind weit hinter dem Metamorphose-Stand unserer Produkte, als unserer Welt, zurückgeblieben.“⁶⁰ Gerade Medien wie Fernsehen und Rundfunk führten die Menschen dahin, dass sie ihre Ausdrucks- und Sprachfähigkeit verlören. Die Medien machten uns zu schlaffenlandähnlichen Konsumenten. „Wenn die Welt uns anspricht, ohne daß wir sie ansprechen können, sind wir dazu verurteilt, mundtot, also unfrei zu sein.“⁶¹ Die Welt verwandele sich in eine Vorstellung für das Subjekt, sowohl im Sinne Schopenhauers als auch im Theatersinne, weshalb der Mensch auch nicht mehr in die Welt hinausfahren müsste und die Welt daher „weglos“ werde.⁶² Der Mensch lebe in einer völlig entfremdeten Welt, die uns jedoch so dargeboten werde, als wenn sie für ihn da sei.⁶³ Es bestehe Anlass zu vermuten, dass der Mensch überflüssig gemacht werde. Denn seine Arbeit werde von Geräten ersetzt.⁶⁴ Die Unternehmer wollten zwar nicht die Arbeitslosigkeit des Arbeiters, aber doch die Arbeiterlosigkeit ihrer Betriebe. Langfristig vermutet Anders „also eine Existenz ohne Arbeit – womit ich (unterstellt selbst, unsere Lebensqualität würde dadurch nicht tangiert) ein höllisches Dasein meine.“⁶⁵ Denn wir würden auf diese Weise um die *voluptas laborandi* betrogen und der berühmte Fluch aus dem Buche Genesis (3,14) werde umgedreht: „Auf deinem Hintern sollst du sitzen und TV anglotzen dein Leben lang!“⁶⁶ Der Trend der Rationalisierung sei unaufhaltsam. Die Maschine sei zum Konkurrenten und Feind des Menschen geworden, aber die Betroffenen würden keine Minorität mehr sein.⁶⁷ Anders zeichnet von der Zukunft, die mit immer mehr technischem Gerät angefüllt würde, ein Horrorszenario. Denn „morgen wird die Freizeit nicht mehr als das ‚eigentliche‘ Leben gelten, sondern als leere Zeit, als nicht zu bewältigender Zeitbrei, als sinnloses Herumvegetieren.“⁶⁸ Es gebe eine Richtung hin auf ein „leeres Leben“, in einer Zeit des Zwanges zur Information. Die Apparate insgesamt seien auf dem Vormarsch zur Gleichung „Apparat = Welt“, das heißt auf dem Weg zum Universalapparat, so dass „alles klappt“. Doch der Apparat kenne nur das, was er verwerten könne. „Was gewisse vulgär-mechanistische Welttheorien des vorigen Jahrhunderts als Schilderung des faktischen Zustandes des Universums unterstellt hatten: daß dieses nämlich ein maschinenartig arbeitendes Ganzes sei,

⁵⁹ Anders, Antiquiertheit I, 16.

⁶⁰ Anders, Antiquiertheit I, 18.

⁶¹ Anders, Antiquiertheit I, 111.

⁶² Vgl. Anders, Antiquiertheit I, 114.

⁶³ Vgl. Anders, Antiquiertheit I, 116.

⁶⁴ Vgl. Anders, Antiquiertheit II, 26.

⁶⁵ Anders, Antiquiertheit II, 27.

⁶⁶ Anders, Antiquiertheit II, 28.

⁶⁷ Vgl. Anders, Antiquiertheit II, 29.

⁶⁸ Anders, Antiquiertheit II, 30.

das hat die Technik nun also zu ihrem Ziele gemacht; für sie *soll* das Universum zur Maschine werden.“⁶⁹ La Metries These, wir Menschen seien Maschinen sei in das Postulat umgeschlagen, wir Menschen hätten uns den Maschinen gleich zu machen. „Auf diesen Endzustand, in dem es Einzelmaschinen deshalb nicht mehr geben wird, weil diese dann alle als Maschinenteile in den Schoß der einen allein selig machenden Maschine eingegangen sein werden, sind alle Maschinen von vornherein angelegt. Von diesem *geräte-eschatologischen Reiche der Glückseligkeit* haben sie [die Menschen] seit jeher geträumt.“⁷⁰ Aber es genüge nicht, zu beteuern, die Technik lieber für gute statt für böse Zwecke, für aufbauende statt für destruktive Aufgaben zu nutzen, die Frage sei vielmehr, ob wir überhaupt so frei über die Technik verfügten. „Es ist durchaus denkbar, daß die Gefahr, die uns droht, nicht in der schlechten Verwendung von Technik besteht, sondern im Wesen der Technik als solcher angelegt ist.“⁷¹

Herbert Marcuse kritisiert in seinem Werk *Der eindimensionale Mensch* (1964) dass technische Rationalität politische und ökonomische Herrschaftsansprüche durchsetze; Technik sei bereits Herrschaft.⁷² In der fortgeschrittenen Industriegesellschaft werde persönliche Abhängigkeit durch Abhängigkeit von der objektiven Ordnung der Dinge ersetzt. Der Mensch werde von einem Produktionsapparat versklavt, „der das Leben jener zugrunde richtet, die diesen Apparat aufbauen und benutzen.“⁷³ Die wissenschaftlich-technische Rationalität habe zu Formen von Manipulation und sozialer Kontrolle geführt. Ursache dieser Rationalität sei die Quantifizierung der Natur gewesen, ein Prozess der Verobjektivierung der Welt, der mit der Algebraisierung der Geometrie begonnen habe, womit Marcuse einen Gedanken von Husserl aufgreift. Die Philosophie der heutigen Physik verlagere die Frage vom metaphysischen „Was ist...?“ zum funktionalen „Wie...?“⁷⁴ Der Operationalismus trete ins Zentrum des wissenschaftlichen Forschens, es gehe um Organisation und Handhabung der Materie als bloßen Stoff der Verzweckung.⁷⁵ Die Technologie liefere die Rationalisierung der Unfreiheit des Menschen. Immer mehr verunmögliche die Technologie, ein selbstbestimmtes Leben zu führen. Der technische Apparat erweitere die Bequemlichkeit des Lebens und erhöhe die Arbeitsproduktivität, aber: „Die befreende Kraft der Technologie – die Instrumentalisierung der Dinge – verkehrt sich in eine Fessel der Befreiung, sie wird zur Instrumentalisierung des Menschen.“⁷⁶ Jedoch sieht Marcuse in der bestehenden Technik auch etwas Positives. Würde sie nämlich zur Befriedung des Kampfes ums Dasein bestimmt und benutzt, würde dies die Katastrophe der kapitalistischen Gesellschaft

⁶⁹ Anders, Antiquiertheit II, 112.

⁷⁰ Anders, Antiquiertheit II, 113.

⁷¹ Anders, Antiquiertheit II, 126.

⁷² Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 130.

⁷³ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 159.

⁷⁴ Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 161-166.

⁷⁵ Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 170.

⁷⁶ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 174.

bedeuten.⁷⁷ Als Marxist sieht Marcuse das Problem der Technik dialektisch und will die Technik selbst als Idee der Befreiung zum Gegenstand der Wissenschaften machen. „Aber diese Entwicklung konfrontiert die Wissenschaft mit der unangenehmen Aufgabe, politisch zu werden – das wissenschaftliche Bewußtsein als politisches Bewußtsein anzuerkennen und das wissenschaftliche Unternehmen als politisches. Denn die Überführung der Werte in Bedürfnisse, der Endursachen in technische Möglichkeiten ist eine neue Stufe der Unterwerfung oppressiver, unbewältigter Kräfte der Gesellschaft und der Natur.“⁷⁸ Damit würden Wissenschaft und Technik von partikularen Interessen befreit, und die Technik könnte die Identifikation von Vernunft und Freiheit herbeiführen. Denn der eigentliche Logos der Technik sei „befriedetes Dasein“.⁷⁹ Die Technik befriere vom Mangel. „In der Natur wie in der Geschichte ist der Kampf ums Dasein das Zeichen von Knappheit, Leiden und Mangel. Sie sind die Qualitäten der blinden Materie, des Reichs der Unmittelbarkeit, worin das Leben sein Dasein passiv erleidet.“⁸⁰ Genau diesem blinden Dasein versuche der Mensch eben mit Hilfe der Technik beizukommen und es zu beenden. „Die Zivilisation bringt die Mittel hervor, die Natur von ihrer eigenen Brutalität [...] zu befreien – vermöge der erkennenden und verändernden Macht der Vernunft.“⁸¹ In dem Augenblick, wo Reklame und Unterhaltung, Fernsehen und verwandte Medien nicht mehr funktionierten, habe das Individuum die Chance, über sich selbst nachzudenken und die Negativität seiner selbst und der Gesellschaft zu erkennen. Dies wäre Marcuse zufolge eine Voraussetzung für den Zerfall des kapitalistischen Systems.⁸² Diesen Zerfall sieht er als Voraussetzung dafür, Technik nicht mehr als Mittel zu missbrauchen.

Ähnlich wie Heidegger versucht der Psychologe Wolfgang Giegerich in seinem Beitrag *Das Begräbnis der Seele in die technische Welt* (1983) demjenigen Gehör zu schenken, was die Technik uns zu sagen hat. Die Welt der Technik sei eine Welt „mit stummen, kalten, seelenlosen Dingen.“⁸³ Aber diese Welt habe auch einen eigenen Maßstab, dem wir uns nicht länger widersetzen sollten. Die technische Zivilisation werde heute kulturkritisch abgewertet, aber damit blieben wir nostalgisch in der „guten, alten Zeit“ stecken. Giegerich mutet dem modernen Menschen stattdessen zu, eine neue „Fremdsprache“, die kalte, technische Sprache der Computer, der Werbung, der Statistik, der multinationalen Konzerne zu lernen.⁸⁴ Seit dem Zeitalter der Reformation hätten Theologie und Kirche das wirkliche Geschehen, und das heißt die technisch-ökonomische Entwicklung, sich selbst überlassen und seien höchstens als moralische Mahner aufgetreten. Aber unsere „äußere

⁷⁷ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 238f.

⁷⁸ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 244.

⁷⁹ Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 245f.

⁸⁰ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 247.

⁸¹ Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 249.

⁸² Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 256f.

⁸³ Giegerich, Begräbnis, 212.

⁸⁴ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 213.

öffentliche Wirklichkeit mitsamt Technologie, Werbung, Ausbeutung usw. steht der christlichen Wahrheit nicht gegenüber, sie gehört vielmehr zu ihr selbst.“⁸⁵ Wir hätten nicht die Wahl, uns für oder gegen die technische Zivilisation zu entscheiden, sondern sie sei die Welt, in der wir lebten. Die christliche Idee der Inkarnation, die den Himmel auf die Erde geholt habe, habe eine neue Art zu sein gestiftet: sie habe nämlich den Körper zu einem undurchdringlich verschlossenen, physikalischen Ding gemacht, das man aufschneiden müsse, wenn man an sein wahres Wesen gelangen wolle, während etwa für die griechischen Ärzte der Körper von vornherein und dem Wesen nach offen gewesen sei.⁸⁶ Im nächsten Schritt seines Gedankengangs erklärt Giegerich, dass unsere Frage nach Gott und nach dem Ich uns so selbstverständlich sei, dass wir das Unnatürliche daran gar nicht mehr sehen würden. „Die abendländische Fixierung auf die Existenz Gottes und des Ichs weitet sich aus zur allgemeinen Notwendigkeit von Seiten der Naturwissenschaft und Historie, auf dem Nachweis des Faktischen zu bestehen.“⁸⁷ In der mythischen Situation dagegen lasse sich diese Frage gar nicht stellen. Der Existenzbegriff gehe nämlich an der Wirklichkeit der Götter vorbei, denn man habe ja täglich in ihrem Lichte gelebt und ihre Ausstrahlung gespürt. Ähnlich fragten wir ja auch nicht: Gibt es Hunde, Wind oder Erdbeben? Dass man in der wirklichen Sonne oder in einer Statue einen Gott erblicken konnte, habe nichts mit Aberglauben zu tun, sondern mit dem mythischen Sinn des Wortes Gott. Das griechische Wort θεός habe ursprünglich keine Person, sondern ein Prädikat bezeichnet. Der Griech sage: „Wenn ein Mensch dem anderen hilft, das ist Gott.“⁸⁸ In der Sonne, einer Statue oder einem Ereignis Gott zu sehen, sei selbstverständlich gewesen, weshalb auch nichts habe bewiesen werden müssen, etwa so wie es absurd sei, beweisen zu wollen, dass ein Mensch froh oder traurig sei.⁸⁹ An den natürlichen Göttern habe man nicht zweifeln können, was aber umgekehrt bedeute, dass der christliche Gott von Hause aus unkörperlich und substanzlos sei.⁹⁰ Der Logos sei aus der Natur ausgebrochen und habe sich selbstständig gemacht. Die Inkarnation führe einen Wesenswandel der Wirklichkeit durch. Durch sie werde Gott ein von der Natur losgelöster Gott, weshalb er für den Menschen irgendwie aufgesetzt sei und nur behauptet werden könne.⁹¹ Dieser Gedanke ist für Giegerichs Argumentation zentral. Heutzutage übersetzen die Naturwissenschaften das Sein der Natur in das der Technik. „Technik, das ist nicht einfach der Inbegriff der Apparate und Maschinen, sondern eine Weise, wie das Ganze der Welt sein kann. Und Natur, das sind entsprechend nicht einfach Bäume, Berge, Tiere und Seen, sondern eine ganze Verfassung des Seins.“⁹² Während die technischen Erfindungen des Altertums durchaus zur Natur

⁸⁵ Giegerich, Begräbnis, 221.

⁸⁶ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 226f.

⁸⁷ Giegerich, Begräbnis, 232.

⁸⁸ Giegerich, Begräbnis, 233.

⁸⁹ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 234.

⁹⁰ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 236.

⁹¹ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 239f.

⁹² Giegerich, Begräbnis, 242.

gehört hätten, weil der Erfindergeist zur Natur des Menschen gehöre, sei Technik heute der Rahmen, in dem das Menschentum eingebettet sei. Giegerich ist nun der Überzeugung, dass die Naturwissenschaften heute das Anliegen des Christentums einlösten. „Aber obwohl die von der Naturwissenschaft betriebene Welterklärung der Form nach rational ist, so ist doch das Phänomen der Naturwissenschaft nicht rational. Sie ist in höchstem Maße irrational, sie ist Trieb, Ergriffensein, Leidenschaft. Ich meine hier nicht die persönliche Leidenschaft des einzelnen Forschers, sondern das Ergriffensein des abendländischen Menschentums von einer mächtigen Frage und Suche, der es sich nicht entziehen konnte.“⁹³ So gesehen sei Naturwissenschaft echte *religio*, nur werde dies gesellschaftlich nicht anerkannt. Der religiöse Trieb der Naturwissenschaften sei nichts anderes als der Drang der Scholastik, Gott zu beweisen.⁹⁴ Es gehe dabei nicht darum, dass Gott ja transzendent sei. Transzendenz dürfe nicht buchstäblich genommen werden, sondern als Qualität in der Wirklichkeit. „Und wenn die Physik uns lehrt, daß ein Stück Holz total im Gegensatz zu seiner natürlich-sinnlichen Erscheinung in Wirklichkeit leerer Raum ist, mit einigen winzigen Partikeln in vergleichsweise kosmischer Entfernung voneinander, dann ist das das empirische Unsinnliche, und das Wissen der Wissenschaft ist der verwirklichte Glaube, der nicht sieht und dennoch glaubt.“⁹⁵ Heutzutage sei der Computer die Wahrmachung Gottes als des sich selbst denkenden Denkens. Das Denken Gottes könne alles auf einmal erfassen; genau das solle der Computer simulieren. Die treibende Kraft hinter ihm sei die Vision von der Herstellung Gottes als des Allwissenden. Dabei gehe es nicht darum, dass wir die Allwissenden seien, sondern dass überhaupt Allwissenheit sei.⁹⁶ Die Erklärung der Technik aus der Hybris des Menschen geht für Giegerich an den Tatsachen vorbei. Er ist der Ansicht, dass die Technik vielmehr unser symbolisches Leben sei, ja schlimmer: „Die Technik ist unsere Bürde, eine uns abverlangte Pflicht, ob wir nun wollen oder nicht.“⁹⁷ Eigentlich sei sie gar keine Leistung des Menschen, sondern sie erhalte eine immer weitergehende Autonomie, in die unsere Seele investiert werde. Zur technischen Geistesverfassung gehörten letztlich auch Kaufzwang, Warenkonsum und Wegwerfmentalität. Wir glaubten noch an Humanität, Freiheit, an das Individuum, aber die Entwicklung gehe in Richtung eines nüchternen, objektiven Daseins. In Wirklichkeit sei Gott nicht tot, sondern nur wir vom Ort solchen Geschehens entrückt.⁹⁸ Wir verleugneten unsere Seele und unsere wirkliche Religion und hielten am mittelalterlichen Bewusstseinszustand fest. Wir wollten die Selbstverwirklichung (= Seelenheil), eine wahrhaft menschliche Gesellschaft (= Nächstenliebe), eine heile Natur (= Gotteswelt), Sinnfindung (= wahrer Glaube), und moralische Verantwortung (= unschuldige Gesinnung), aber das Geld werde in Industrialisierung, Rüstung, Computerentwicklung oder Weltraumfor-

⁹³ Giegerich, Begräbnis, 248.

⁹⁴ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 249.

⁹⁵ Giegerich, Begräbnis, 252.

⁹⁶ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 256.

⁹⁷ Giegerich, Begräbnis, 258.

⁹⁸ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 259-261.

schung gesteckt.⁹⁹ Die Technik sei unsere Natur und unser symbolisches Leben geworden, ein Ort beispielloser Dynamik. Die Wissenschaftler, Industriemanager und Werbefachleute seien die eigentlichen Sachwalter der christlichen Wahrheit.¹⁰⁰ Das ganze Freiheitsstreben der Moderne sei von dem Drang getrieben, das Menschsein in die Absolutheit des christlichen Sonntags zu überführen, und das sei die Freiheit von der Wirklichkeit. Unser Gott sei ein innerweltlicher Gott: die künstliche Welt der technischen Zivilisation. Diese sei die verwirklichte *civitas Dei*.¹⁰¹

In jüngster Zeit hat Klaus Birnstiel das Technikkonzept kritisiert, das immer noch von der Idee des Menschen als einem Mängelwesen beherrscht ist. Er setzt sich bewusst in Gegensatz zur allgemeinen Auffassung, Technik habe nichts mit Wahrheit zu tun, und führt damit einen Gedanken Giegerichs fort. Im Gegenteil sei die Technik die eigentliche Wahrheit unserer Zeit. Die große Erzählung von menschlichem Vermögen bzw. Unvermögen erfahre gerade eine große Wandlung. „Die prophetischen Reden der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts, in welchen das ehedem analoge Publikum auf die Verheißungen, die Entfremdungen und die Verwerfungen einer ‚digitalen Revolution‘ eingestimmt werden wollte, sie sind in der multimodal vernetzten technischen Gegenwart mittlerweile beinahe verstummt.“¹⁰² Technische Innovationen versprächen keine zu gewinnende Zukunft mehr, sondern seien mittlerweile eine einfache gegenwärtige Gegebenheit. Aus der ehemals technischen Erlösung werde eine alltägliche Lebenskunst. Sei es möglich, dass Mensch und Maschine gemeinsam ein Drittes ergäben? Sei es sinnvoll, an der Redeweise von Technik als Kompensationsmittel festzuhalten?¹⁰³ Birnstiel votiert dafür, die Frage nach dem Werden des technischen Seins und seinem Ziel für unsere Lebenskunst zu stellen. Die kommende Welt sei liquide, ephemer, netzbasiert und technisch. Der gegenwärtige Körper sei stets von „flüssiger“ Technik umgeben: von akustischen Weckersignalen, vom Fluss der e-mails, von Nachrichtenkanälen, Navigations-Apps usw. Das beständige Hintergrundrauschen der Technik sei sogar eine Bedingung des Alltags.¹⁰⁴ Unser Körper stehe der Technik nicht gegenüber, weder sei sie in uns noch wir in ihr, vielmehr bildeten Körper und Technik mittlerweile ein unentwirrbares Dickicht, eine Textur, ein Gewebe. „Technik ist in gewissem Sinne tatsächlich lebendig geworden, als dass ihre Funktionen nicht länger instrumentell, sondern vegetativ abgerufen werden und sich vollziehen.“¹⁰⁵ Doch noch immer hingen viele Philosophen einem Weltbild an, das die Technik als das ganze Andere des Menschen sehe und die Kopräsenz zwischen Mensch und Technik nicht in den Blick nehme. Aber man sollte heute technische

⁹⁹ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 264.

¹⁰⁰ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 265.

¹⁰¹ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 273.

¹⁰² Birnstiel, Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung, 25.

¹⁰³ Vgl. Birnstiel, Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung, 25f.

¹⁰⁴ Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 260f.

¹⁰⁵ Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 263.

Phänomene als Dinge in der Welt denken, die sich mit der menschlichen Seinsweise verschränkten.¹⁰⁶ Birnstiel bezieht sich hier auf Heidegger, der Technikfragen als Wahrheitsfragen verstand. Dass die Technik keinen Wahrheitsbezug kenne, stimme also nicht. „Für eine Technikphilosophie auf der Höhe der Zeit hingegen muss die Frage nach dem Wahr-werden der ihr eigenen Wahrheit unserer technischen Gegenwart in den Mittelpunkt rücken.“¹⁰⁷ Technikphilosophie dürfe technische Neuerungen nicht vorverurteilen. Birnstiel beklagt einen großen Mangel der heutigen Technikphilosophie, die noch nicht verstanden habe, dass wir im Zeitalter einer Wandlung lebten. „Technikethische Bemühungen laufen, oftmals mit den besten Absichten vorgebracht, stets auf den Versuch hinaus, die einmal freigesetzten Geister zurück in die Flasche zu bannen – und beklagen die Schlechtigkeit der Welt, wenn der Versuch stets aufs Neue scheitert. Damit soll nicht gesagt sein, dass technisches Handeln keinem Regulierungsbedarf unterliege.“¹⁰⁸ Statt technische Entwicklungen zu verurteilen, seien lebenspraktische Regeln gefragt. Technik sei nicht nur ein Phänomen bloßer Empirie, sie könne neue Wahrheiten entdecken. „Technikfragen als Wahrheitsfragen zu betrachten, heißt die Gegenwart des iGestells [!] als philosophische Aufgabe anzunehmen. Entzieht sich das Nachdenken über die technische Gegenwart dieser Anforderung, riskiert es nicht nur absehbar seine eigene Obsoleszenz, sondern vergibt sich auch die Möglichkeit, selbst am Wahrheitsgeschehen unserer Zeit teilzuhaben.“¹⁰⁹ Eines aber könne auch die Technik nicht. Die *prinzipielle* Erfahrung von Unvermögen könne auch sie nicht vermeiden oder kompensieren. Eine Heilung bzw. Aufhebung des menschlichen Unvermögens dem Begriffe nach sei auch der Technik nicht möglich. Keine technische Optimierung schaffe die Grundbedingungen des Seins aus der Welt.¹¹⁰

Technik hat etwas mit Maschinen zu tun. Über das Leibliche der Technik, wenn man so will, nämlich die Maschine, hat jüngst Martin Burckhardt mit seinem Werk *Philosophie der Maschine* (2018) reflektiert. Er geht dabei weniger von einem fixen Maschinenbegriff aus, sondern beschäftigt sich mit den Metamorphosen der Maschine durch den Gang der Zeit. Für Burckhardt ist die Maschine die zentrale Metapher der Vernunft, der Ewigkeit und der Welt. Die Maschine sei ein reales Phantasma wie das Geld, das heißt man müsse nicht im einzelnen wissen, wie sie funktioniere, sondern nur von ihrer Wirksamkeit überzeugt sein. Einer Gesellschaft sei nicht bewusst, dass ihre Fundamente auf einer phantasmatischen Ordnung beruhten. In diesem Reich der Maschine vollziehe sich heute eine Umwälzung.¹¹¹ Für Burckhardt ist die Maschine eine Matrix, aus der die abendländische Philosophie erst hervorgegangen ist. Er sieht in seiner Philosophie der Maschine eine Gespensteraustreibung, „nur dass diese Gespenster nicht im Aberglauben oder in der

¹⁰⁶ Vgl. Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 263.

¹⁰⁷ Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 270f.

¹⁰⁸ Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 273.

¹⁰⁹ Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 275.

¹¹⁰ Vgl. Birnstiel, Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung, 34-36.

¹¹¹ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 10-15.

Volksfrömmigkeit zu Hause sind, sondern sich in der Philosophie, der Logik und der Mathematik, ja in den Institutionen unserer Gesellschaften selbst eingehaust haben.“¹¹² Mittlerweile werde von „Wohnmaschinen“ (Le Corbusier) oder „Gesellschaftsmaschinen“ (Deleuze / Guattari) geredet.¹¹³ Burckhardt sieht die Maschine mit religiösen Konnotationen und Hoffnungen aufgeladen, die analysiert werden müssten. „Eine Technologiegeschichte, die sich nur auf die Artefakte konzentriert, die ihnen verbunden Fantasien aber außer Acht lässt, kann nur die halbe Wahrheit [...] erzählen.“¹¹⁴ Mit der Maschine lasse sich die Natur überlisten, womit sie quasi eine „List der Vernunft“ sei. Wie sehr wir selbst phantasmatische Wesen seien, zeige sich immer an Dingen, die wir für selbstverständlich hielten. Heute glaubten wir, dass die Mathematik ewige Wahrheiten enthalte. Aber auch die Mathematik sei ein Phantasma, nämlich „ein Moment gefrorener Zeit.“ Die Mathematik sei eine soziale Einrichtung, eine Richtungsanweisung und eine interessegeleitete Weltbetrachtung.¹¹⁵ Burckhardt sieht in der platonischen Philosophie ein Programm, ein uranfänglich Seiendes zu denken, das ungeboren und unverdorben sei, und auf das der Mensch zustreben solle. Damit aber werde die existierende Welt zu einer Schattenwelt herabgewürdigt, die den Blick auf eine wahre, überdauernde Erkenntnis verstelle.¹¹⁶ Der erste Philosoph, dessen Gedankenexperiment auf das Denken der Maschine hinauslaufe, sei Descartes gewesen. Er wage das Gedankenexperiment, dass nicht Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern ein böser Geist, der das Ich täuschen wolle.¹¹⁷ Für Burckhardt läuft dieser Gedanke darauf hinaus, dass die Welt programmiert werden kann, das heißt ihre künftigen Zustände könnten gedanklich vorweggenommen werden. Die programmierbare Zeit schlage sich in einer neuen Geld- und Gesellschaftsordnung nieder, und das Arbeitsethos werde der Weg zum Seelenheil.¹¹⁸ Die Maschine usurpiere die Position Gottes, und durch den Räderwerkautomaten entstehe erst die kontrollierbare Arbeitszeit.¹¹⁹

Heute werde das Internet als „Weltintelligenz“ gefeiert, worin Burckhardt eine Weiterentwicklung der universalen Maschine sieht. Dies bedeute auch einen „Paradigmenwechsel, bei dem der Gang in die Innenwelt nicht bloß als Exkursion ins Unbewusste, sondern als Eroberung der materiellen Nanowelt aufgefasst werden muss.“¹²⁰ Mit der Digitalisierung beginne die Verflüssigung der materiellen Welt. Die Maschine werde langfristig einen Großteil der menschlichen Arbeit vernichten, wobei die digitale Revolution alle Lebensbereiche durchdringe.¹²¹ Die Maschine wirke gesellschaftsbegründend und -erhaltend und sickere ins kollektive

¹¹² Burckhardt, Philosophie der Maschine, 19.

¹¹³ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 23.

¹¹⁴ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 35.

¹¹⁵ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 101f.

¹¹⁶ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 125.

¹¹⁷ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 172, mit Verweis auf René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1992, 39.

¹¹⁸ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 173-175.

¹¹⁹ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 182.

¹²⁰ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 252.

¹²¹ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 260f.

Unbewusste ein. Aber wer glaube, mit einer digitalen Superintelligenz drängende Menschheitsfragen lösen zu können, hänge noch religiösen und chiliastischen Sehnsüchten an. Die Maschine werde erst zur unbewussten Größe, wenn sie reibungslos funktioniert.¹²² Im Grunde herrsche die Maschine nur deshalb, weil sie unseren Wunsch nach Unsterblichkeit erfülle. „Gewiss ist unzweifelhaft, dass die Zukunft der Digitalisierung gehört, doch die sozialen Plastiken, die uns umgeben, sind tief in der Vergangenheit verwurzelt. In Ermangelung besserer Alternativen strahlen sie in die Gegenwart fort, auf eine fahle, nachgerade gespenstische Weise. So schwindet die Bindekraft der repräsentativen Demokratie, tritt uns der Leviathan nur noch als Schatten seiner selbst gegenüber, werden wir Zeugen, wie sich unsere kapitalistische Geldordnung auflöst.“¹²³ Wir lebten in einer Zeit, in der der Wissensraum, gesellschaftliche Einrichtungen, Sprache und Herrschaftsformen eine „Seelenwanderung“ durchlebten. Die digitale Metaphysik wirke wie eine Kriegserklärung an die tradierten Übereinkünfte.¹²⁴ Die Digitalisierung sei im Grunde ein Akt der Transsubstanziation. Zu Information geworden werde sogar der Unterschied zwischen Lebenden und Toten aufgehoben. Die Schöpfung werde nur in ihrer Optimierbarkeit betrachtet, und der Mensch drohe, von seinem digitalen Schatten, dem Programm, ersetzt zu werden. Im Weltnetz des Wissens habe niemand mehr die Übersicht. Eine Richtung, in die die Gesellschaft sich hinbewegt, werde höchstens von einem anonymen Markt vorgegeben. Aber auch das gegenwärtige System sei nur Menschenwerk. „Dies vor Augen, erscheint der Entwurf einer digitalen Gesellschaft weder als Gedankennotwendigkeit noch als evolutionäre Zwangsläufigkeit.“¹²⁵ Mittlerweile würden Digitalisate als natürliche Umwelt begriffen. „Damit aber läuft das Leben Gefahr, zum Automaten zu werden, wie umgekehrt der Automat zum Leben erweckt wird. Mit diesem Chiasmus aber wird der Unterschied zwischen der Maschine als Faktum und der Schöpfung verwischt.“¹²⁶ Burckhardt warnt uns davor, die Maschine an die Stelle der Schöpfung zu setzen und damit einem Phantasma zu verfallen. Was Burckhardt leistet, ist eine Philosophiegeschichte der Maschine von einem Metastandpunkt aus betrachtet. Burckhardt ist kein Maschinenstürmer, sondern ein Maschinendenker, der mit reflexiver Kraft die Maschine als eine Form moderner Unbewusstheit analysiert.

Es lässt sich festhalten, dass die technische Welt ein Modus des Seins ist. Sie ist mittlerweile in fast in alle Lebensbereiche eingesickert. War die Technik früher ein Modus, den der Mensch in der Hand hatte, so hat die Technik heute ihn in der Hand. Diese Bedrohung der menschlichen Autonomie bedeutet aber nicht, dass irgendwann einmal die Computer die Macht übernehmen werden, wie es uns so manches Science-Fiction-Horrorszenario erzählt, sondern sie besteht darin, dass die

¹²² Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 271f.

¹²³ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 280.

¹²⁴ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 293.

¹²⁵ Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 302.

¹²⁶ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 303.

technische Welt zu einem Dschungel wird, in dem sich niemand mehr zurechtfindet und in dem viele Entscheidungen dem Menschen aus der Hand genommen sind.

So wie wir uns mit Hilfe unseres Geistes eine zweite Welt geschaffen haben, einen κόσμος νόητος, in dem unsere Geschichten, Religionen, Traditionen, Literaturen, Erzählungen, Spiele und Rituale angesiedelt sind, so haben wir uns zugleich mit der Technik eine weitere Welt geschaffen, die immer mehr ohne unser Zutun ganz autonom zu funktionieren scheint. Wir sind die Agenten der Technik, die uns in ihrem Netz gefangen hält, denn schließlich sind wir es selbst, die sie bedienen.

Stellen wir uns einen Augenblick lang vor, jeder Mensch würde beschließen, nur einen Tag lang, 24 Stunden, kein technisches Gerät zu benutzen, den Computer nicht hochzufahren, nicht zu telefonieren, nach dem frei gewählten Motto: „Heute habe ich meinen technikfreien Tag.“ Dies hätte eine Katastrophe zur Folge. Denn niemand ginge zur Arbeit, Einkäufe würden nicht getätigt, Geschäfte nicht abgewickelt, Reparaturen nicht durchgeführt. Dieses Gedankenexperiment zeigt, wie sehr wir mittlerweile von der Technik abhängig sind.

Die Technik ist ein dem Leben innenwohnender Modus, der in der Gegenwart sich verselbständigt hat. Mehr und mehr überträgt der Mensch seine Autonomie auf die „Kultur des Geräts“. Wir transferieren an die Technik Aufgaben, die uns lästig sind, damit wir ein angenehmeres Leben haben und uns mit den Fragen beschäftigen können, die wirklich wichtig sind. Dabei wird vergessen, dass das Tragen einer Last – welche Art auch immer sie ist – ebenfalls zum Leben gehört, und dass möglicherweise auch die vermeintlich unwichtigen Fragen wichtig sein können. Frühere Generationen haben im wirklichen Leben Abenteuer erlebt, haben Welten und unwirtliche Gegenden entdeckt, und sich damit Lebensgefahren ausgesetzt. Solche Abenteuer sind heute, selbst wenn sie noch erlebt werden sollten, obsolet. Die kommende Generation wird solche Abenteuer nur noch mit Hilfe der Technik auf dem Bildschirm erleben. Schon hat sich die Idee breitgemacht, dass wir auch mit unserer Physis an der virtuellen Realität im Cyberspace teilhaben können. Der moderne Mensch versickert in den Bildschirm.

4. Philosophische Fragen zur Technik

Könnte Technik ein Versuch sein, vor der eigenen Verantwortung davonzulaufen, zumindest dort, wo wir sie noch haben? Könnte die technische Welt unser Leben immer oberflächlicher machen? Gibt es etwas, das uns die Technik gerade nicht abnehmen darf? Das Denken, das Reden, das Wissen, das Fühlen, das Lieben. Und was sonst noch?

Damit die wissenschaftlich-technische Wirklichkeit funktioniert, braucht man keine Kenntnis der Welt, ja, sie erspart uns sogar das Denken. „Nicht die Suche nach Wahrheit, sondern die Selbstbehauptung des Menschen leitet die Forschung.“¹²⁷ Diejenigen Wissenschaften, die τέχνη hervorbringen, fragen nicht nach dem letzten Grund, sondern nach dem „Gewusst wie“, also nach der Heilkunst

¹²⁷ Bolz, Das Gestell, 16.

gegen die Krankheit, nach der Mechanik gegen das Schwere, nach der Schrift gegen das Vergessen, nach der Baukunst gegen Unbehauertsein.¹²⁸ Bei alledem wird vom Menschen selbst abstrahiert. Gernot Böhme meint, „die neuzeitliche Wissenschaft zeichne sich dadurch aus, dass sie sich von der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt unabhängig zu machen suche.“¹²⁹ Das Credo vieler „Technikphilosophen“ lautet etwa folgendermaßen: Technisierung habe keinen Inhalt, sondern sei ein reflexionsfreier Vollzug. Die Indifferenz der Technik gegenüber Wahrheit, Natur, Seele ist der Grund dafür, dass sie sich weltweit durchsetzen konnte. In ihr spiegelt sich die gedanklich bereits vollendete Einheit der Welt. Die Technik braucht keine Begründung, weil sie funktioniert, wenn sie funktioniert.¹³⁰ Und wenn sie funktioniert, dann völlig unabhängig von der Frage, wer der Benutzer ist. Es gibt technologische Funktionen „wie Regelkreise in der Elektrotechnik, Hebel, Kraft- und Energiemaschinen etc., deren physikalische Wirksamkeit und technische Brauchbarkeit invariant gegenüber der kulturellen Ausprägung der organisatorischen Hülle sind.“¹³¹ Technik funktioniert nach Regeln. Diese sind Handlungsanweisungen, die nicht nach dem Prinzip „wahr oder falsch“ ablaufen. Sie sind nicht wahrheitsdefinit, sondern effektiv oder eben nicht.¹³² Das bedeutet auch, dass die Technik keine Fragen nach dem Sinn oder dem Warum beantwortet.¹³³

Nun werden wir bereits in einen technischen Zusammenhang hineingeboren. Wir haben keine Wahl, uns für oder gegen sie zu entscheiden. Wenn wir im Hinterkopf halten, dass bereits Tiere Technik verwenden, um bestimmte Ziele zu erreichen, so ist Technik natürlich. So gesehen wird die Trennung zwischen Technik und Natur obsolet. Technik wird so zu einer Ausdrucksform der Natur. Nutzt der Mensch die Technik, gibt er sich als Mensch selbst einen Ausdruck im Versuch, sich von den „Fesseln der Natur“ zu befreien. Hören Technik und Natur aber auf, ein Dualismus zu sein, wird die Natur ambivalent. Sie ist dann Fessel und Befreier zugleich.

Die Behauptung, Technik sei wertfrei, wurde von philosophischer Seite immer wieder kritisiert. Laut Hübner würden durch die Technik gerade aufgrund ihres Pochens auf Rationalität Verhaltensweisen hervorgerufen, die nur schwer mit unseren Wertvorstellungen in Übereinstimmung zu bringen seien. Entwicklungen hätten eingesetzt, die etwa zum Verlust des Numinosen oder dem Bedeutungsverlust der Kunst geführt haben. Dass der Technik das Alte nichts, das Neue aber alles bedeute,¹³⁴ könne nicht als wertfrei beurteilt werden. Klaus Kornwachs macht darauf aufmerksam, dass es etwa bei der Entwicklung und beim Bau des modernen Autos nicht nur um Treibstoff und Ersatzteile gehe, sondern auch um rechtliche

¹²⁸ Vgl. Kornwachs, Technikphilosophie, 35f.

¹²⁹ Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 112, mit Hinweis auf G. Böhme, Invasive Technisierung, 245.

¹³⁰ Vgl. Bolz, Das Gestell, 67-69.

¹³¹ Kornwachs, Technikphilosophie, 22.

¹³² Vgl. Kornwachs, Technikphilosophie, 70.

¹³³ Vgl. Kornwachs, Technikphilosophie, 117.

¹³⁴ Vgl. Hübner, Kritik, 377.

Regelungen, um die Kfz-Zulassung oder um die Straßenverkehrsordnung.¹³⁵ Der Philosoph Philipp von Becker hat die Bemerkung gemacht, dass der Mensch von Hause aus ein *homo technologicus*, und die Krafterweiterung des Körpers durch Technik ein Instrument der Macht sei. Diese technische Macht richte sich primär gegen die Macht der Natur. „Seit den ersten Stadt- und Bewässerungskulturen ist die Entwicklung und Anwendung von Technologie somit durch Strukturen von Herrschaft, Zentralisierung, Bürokratie und Ökonomie verknüpft.“¹³⁶ Ob eine wissenschaftliche Entdeckung oder Erfindung technisch umsetzbar sei, sei nicht die Frage, sondern ob sie unter den jeweils gegebenen ökonomischen und politischen Bedingungen gewollt sei.¹³⁷

Das heißt, Technik ist immer schon ein Eingriff in die bestehende Lebenswelt des Menschen, und der Mensch bildet sich darüber nicht nur ein positives oder negatives Urteil, sondern Technik beeinflusst auch seine Lebensformen. Technologien können Nebenwirkungen haben, die nicht intendiert waren oder von denen man vorher gar nichts wissen konnte. Und das bedeutet wiederum, dass die Konstruktion technischer Geräte und Systeme ein Prozess ist, in dem auch gesellschaftliche Nutzungen mitkonstruiert werden. Zu sagen, dass technische Geräte wie Atomkraftwerke, Fahrräder oder Computer sozial konstruiert sind, heißt, davon auszugehen, sie nicht mehr als geschlossene Systeme zu betrachten.¹³⁸ Die Technik hat sich neben Markt und Staat zu einer dritten Superstruktur entwickelt.¹³⁹

Technik ist ein Ergebnis menschlicher Rationalität. Auch wenn rationale Entscheidungen geschichtlich sind – denn es gibt keine rationalen Inhalte, Ziele und Annahmen „an sich“ – so sind sie andererseits auch ungeschichtlich insofern, „als sie immer das gleiche suchen, immer die gleiche Form haben: Nämlich einen umfassenden Gesamtzusammenhang mit sich selbst in optimale Übereinstimmung zu bringen.“¹⁴⁰ Das Neue der Technik besteht nach Bolz in der Neigung, das Formale der Rationalität in den Vordergrund zu rücken und damit über alle Inhalte zu triumphieren. An die Stelle des Inhaltes trete das Modell. Alles werde im Grunde als Modell betrachtet und damit eben nicht als etwas Endgültiges, sondern Vorläufiges, womit wir uns fundamental in der Unwirklichkeit aufhielten. Die Wissenschaften produzierten ein übervolles System von Informationen statt anschaulicher Erfüllung.¹⁴¹ Aber dieser Reichtum an Information führe zu einer Armut an Aufmerksamkeit. Nicht die Informationen seien knapp, sondern die Orientierung sei es, und zwar deshalb, weil wir mit Hilfe von Auswahl, Filter und Bewertung nichts anderes versuchten, als dieser Informationsflut Herr zu werden.¹⁴²

¹³⁵ Vgl. Kornwachs, Technikphilosophie, 23.

¹³⁶ von Becker, Der neue Glaube, 71.

¹³⁷ Vgl. von Becker, Der neue Glaube, 72.

¹³⁸ Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 146f.

¹³⁹ Vgl. Böhme, Invasive Technisierung, 27.

¹⁴⁰ Hübner, Kritik, 393.

¹⁴¹ Vgl. Bolz, Das Gestell, 23.

¹⁴² Vgl. Bolz, Das Gestell, 112f.

Je technischer die Welt ist, desto mehr ist sie dem Menschen aus der Hand genommen, und damit wird unsere Fähigkeit, die Zukunft zu meistern, immer fragwürdiger.¹⁴³ Sicher ist die skeptische Haltung der Bevölkerung gegenüber bestimmten Techniken wie Kernkraft, Gentechnik oder Enhancement damit verbunden, dass viele glauben, dies mit dem Verlust der Kontrolle über die eigene Lebenswelt bezahlen zu müssen. Hinzu kommt, dass vielfach nicht geregelt ist, wer wofür die Verantwortung bei technischem Versagen hat.¹⁴⁴

Es gibt Philosophen, die der Aufassung sind, die Technik habe keinen Wahrheitsbezug, weil es mit ihr nur darum gehe, dass sie funktioniere, effektiv sei. Umgekehrt gilt aber, dass die Technik die Wahrheit der modernen Gesellschaft ist. Die gegenwärtige menschliche Gemeinschaft bezieht ihr Selbstverständnis weitgehend aus technisch-wissenschaftlichen Formen und Ideen.¹⁴⁵ Und diese Formen müssen wohl immer weiter entwickelt werden. Andererseits lässt sich fragen, „ob die Dominanz wissenschaftlichen Wissens in unserer Gesellschaft nicht zur Verödung vieler anderer Wissensformen führt.“¹⁴⁶ Böhme sieht diese Entwicklung aber nicht nur negativ, denn „dass Denken qua Rationalität mehr und mehr an Maschinen abgegeben werden kann, befreit von der Einengung auf gegenständlich-rationales Bewusstsein.“¹⁴⁷ Aber die Frage ist doch, ob diese Einengung nicht längst dazu geführt hat, dass das herrschende Bewusstsein nur noch auf gegenständlich-rationale Sachverhalte zielt.

Und diese Wahrheit mit ihrer kalten Rationalität, ihren Wissenschaften, ihrem Glauben an Information, Modellen und Systemen wächst mit jedem Tag. Sie wächst, weil sie der kommende Gott ist. Denn das Göttliche kommt nie aus der verbuchten Vergangenheit, sondern immer nur als Zukunft aus der jeweiligen Gegenwart und ihrer Wirklichkeit auf uns zu.¹⁴⁸ Nur deshalb ist die Science Fiction ein Teil einer kommenden Welt, die schon anwesend ist. Vielleicht ist es diese doppelte Bewegung der Technik, dass sie, ohne einen Wahrheitsbezug zu haben, zur Wahrheit wird, und eben dadurch einen Beitrag zur Entfremdung des Menschen leistet. Die Technik entfremdet, weil sie vom Menschen absieht. Sie entfremdet, weil die Naturbeherrschung in der technischen Welt die Erde in eine Fabrik verwandelt hat, in der Sachlichkeit statt Persönlichkeit gefragt ist. Sie entfremdet, weil sie den Menschen in gesunde, zufriedene Automaten verwandelt.¹⁴⁹ Das ist die Wahrheit der kommenden Zeit, die bereits angebrochen ist. Sie ist mitten unter uns. „Das interessante Rätsel unserer Zeit ist, daß wir uns so bereitwillig schlafwandelnd diesen Prozessen einer Restrukturierung der Bedingungen

¹⁴³ Vgl. Hübner, Kritik, 384-387.

¹⁴⁴ Vgl. Kornwachs, Technikphilosophie, 100-103.

¹⁴⁵ Vgl. Hübner, Kritik, 372.

¹⁴⁶ Böhme, Invasive Technisierung, 129.

¹⁴⁷ Böhme, Invasive Technisierung, 222f.

¹⁴⁸ Vgl. Giegerich, Begräbnis, 220.

¹⁴⁹ Vgl. Bolz, Das Gestell, 56 u. 70-72.

menschlichen Existierens überlassen.“¹⁵⁰ Wir können Technik gar nicht gestalten, sondern uns nur anpassen, da sie sich „hinter unserem Rücken“ vollzieht.¹⁵¹ Die Technik greift mittlerweile nicht nur in gesellschaftliche Handlungsvollzüge, sondern in die Tiefe des Organismus ein, sie wird zur Infrastruktur des Lebens selbst. „Was heute an gesellschaftlichem Leben möglich ist, wird durch die vorliegende technische Infrastruktur der Gesellschaft bestimmt [...] Technik ist in der technischen Zivilisation nicht mehr etwas Äußerliches, sondern strukturiert menschliches Leben und gesellschaftliche Verhältnisse von innen.“¹⁵² Insgesamt wird unser Selbstverständnis als Mensch und unser gesellschaftliches Verständnis heute technisch definiert: „Die Identität eines Menschen als genetischer Fingerabdruck, die Biographie eines Menschen als seine gesundheitliche e-card, Lernen als Umgang mit Datenspeichern, Gesellschaft als Vernetzung von PCs.“¹⁵³

Wenn Klaus Birnstiel mit seiner Bemerkung richtig liegt, dass es um das Wahrwerden der technischen Gegenwart gehe,¹⁵⁴ dann lautet die Frage, was das für eine Wahrheit ist, die erst im Werden begriffen ist. Offensichtlich doch eine Wahrheit, die dem bloß logischen Schema „wahr-falsch“ nicht folgt, eine Wahrheit, die das Andere ihrer selbst in sich trägt, als Lebenslüge vielleicht, als „Gespenst“ oder als Problem, eine aufgehobene Wahrheit im Hegelschen Sinne. Der Wahrheit, dass das Leben nicht nur Lust, sondern auch Last ist, will der moderne Mensch im allgemeinen entfliehen. In seinem Buch *The Soul's Logical Life* (2001) erklärt Wolfgang Giegerich, dass das Leben selbst sich auf eine höhere, abstraktere Ebene bewegt habe. Die Physik etwa habe sich von der Makro- auf die Mikroebene bewegt und rede nicht mehr von Dingen, sondern reflektiere theoretische Modelle der Realität. Die natürliche Realitätsebene sei überholt. Die Gesetze von Information und Kommunikation durchdrängen immer mehr Lebensbereiche. Das Leben ziehe aus der natürlichen Welt aus und dafür in die virtuelle Welt des Cyberspace ein. Immer weniger würden wir von natürlichen Kräften wie Tag und Nacht, Regen und Sonne, Erde und Meer, menschlichen Leidenschaften und Interessen bestimmt, sondern immer mehr von den unheimlichen, abstrakten und irrationalen Kräften und Prozessen, die niemand versteht. Unsere heutigen Probleme seien irgendwie von Menschen gemacht und doch subjektlos, anonym, von Menschen weder kontrollierbar noch verstehbar.¹⁵⁵ Die wirklichen Entscheidungen seien nicht mehr unsere, sondern geschähen hinter unserem Rücken. Das sei die Wahrheit der technischen Zivilisation, die in einem steten Werden begriffen sei. Möglicherweise wolle dieses Zeitalter gar keine Wahrheit mehr, sondern stattdessen eine Lawine von Informationen, Bildern, Stimulationen, Gefühlen, Ereignissen und automati-

¹⁵⁰ Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 18, mit Hinweis auf Langdon Winner, *The Whale and the Reactor*, 1987, 9f.

¹⁵¹ Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 120.

¹⁵² Böhme, Invasive Technisierung, 19f.

¹⁵³ Böhme, Invasive Technisierung, 20.

¹⁵⁴ Vgl. Birnstiel, Das Wahr-Werden der technischen Welt, 270f.

¹⁵⁵ Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, 27f.

sierten Prozessen.¹⁵⁶ Damit bewegt sich Giegerich in der Nähe zur Philosophie Jean Baudrillards, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.

5. Ein Zukunftsszenario

Die große Angst des modernen Menschen vor der Technik, die längst ein unkontrollierbares Eigenleben entwickelt hat, besteht darin, dass sie ihm letztlich alles abnehmen könnte: seine Autonomie, sein Denken, sein Leben. Wurde die Technik ursprünglich dazu eingesetzt, das Leben zu vereinfachen, so scheint es jetzt, dass sie langfristig dem Menschen das Leben selbst abnimmt. Die Technik wird immer beweglicher, während der Mensch erstarrt. Jeder einzelne Schritt könnte vorprogrammiert sein, ein Abweichen davon könnte bestraft werden. 24 Stunden am Tag und 7 Tage die Woche könnte man von früh bis spät den Befehlen von Automaten gehorchen müssen. Wann man aufsteht und wann man was frühstückt, und was zu einer ausgewogenen Ernährung gehört, wird einem ein Computerprogramm vorschlagen. Die Zahnbürste, die den Konsumenten daran erinnert, dass er seine Zähne nicht alle ausgewogen geputzt hat, gibt es bereits. Selbstfahrende Autos gleiten den Verbraucher sicher zum Arbeitsplatz, sofern man zu der glücklichen Kaste zählt, die noch einer Arbeit nachgehen darf. In der Kantine gibt es bei sanfter Hintergrundmusik ausgewogene, vegane Ernährung für jeden Geschmack, alles ausgewogen. „Nur kein Übermaß, kein Ultra, kein Radikalismus!“ (Stirner) Die „Nivellierung der Weltstruktur“ (Blumenberg), Uniformität ist das große Ziel der Digitalisierung. Aber es ist kein bewusstes Ziel der Menschen, sondern die Eigendynamik der technischen Entwicklung, die darauf zusteckt. Da Abweichungen ein Grund für Diskriminierung sein könnten, gibt es Bemühungen, sie einzubauen. Automaten beaufsichtigen Kinder auf rundum abgesicherten Spielplätzen und achten darauf, dass sich der Nachwuchs beim Abenteuer verheißenden Klettergerüst nicht das Genick bricht, sofern dieses hochgefährliche Gerät nicht längst abgeschafft wurde. Die Automaten werden auch jeden Streit der Kinder im Keime ersticken, so dass alle sich wohlfühlen und sich keiner benachteiligt fühlen muss. Rentner leben in Wohlfühl-Altersheimen und auch hier ist das überlastete Personal durch Automaten ersetzt worden, denen keine Arbeit zu viel ist. „In diesem schützenden Kokon der Technosphäre lebt der letzte Mensch.“¹⁵⁷ Ist Nietzsches letzter Mensch tatsächlich das Ende der Geschichte? Norbert Bolz schreibt: „Am Anfang war der Wille zum Wissen, am Ende steht der Konsumismus einer ganz und gar von Technik abhängigen Gesellschaft.“¹⁵⁸ Aber wir wissen auch, dass wir eine solche Gesellschaft nicht wollen können. Die Technik jedoch schreitet über unser Wollen hinweg. Nicht alles aber, was geschieht, ist nur Technik. Hinter einigem, was als „technische Entwicklung“ ausgegeben wird, steckt ein bestimmter politischer Wille. Die Hoffnung besteht in dem Wissen, dass die von Bolz vorgetragene Aussicht Geschichtsphilosophie ist. Denn wir wissen nicht, was „am Ende“

¹⁵⁶ Vgl. Giegerich, The Soul's Logical Life, 224.

¹⁵⁷ Bolz, Das Gestell, 25.

¹⁵⁸ Bolz, Das Gestell, 36.

stehen wird. Der absolute Konsumismus, den uns Wells, Huxley und andere präsentiert haben, mag triumphieren, aber was kommt danach? Man könnte damit antworten, dass die Geschichte nicht als Sturz gelesen werden muss. Geschichte ist vor allem auch die Geschichte des Unvorhersehbaren und des Unvorhersagbaren. Unsere technische Entwicklung verdankt sich vor allem der Idee, dass allein das Leben heilig ist, der Tod aber nicht. Der Tod wird als Feind angesehen, der unter allen Umständen vermieden werden muss, obwohl alle Beteiligten eigentlich wissen, dass das nicht möglich ist. Der Philosoph Byung-Chul Han schreibt in seinem Buch *Vom Verschwinden der Rituale*, dass die Verbannung des Todes aus dem Leben konstitutiv für die kapitalistische Produktion sei, während die archaischen Gesellschaften eine solche Trennung nicht gekannt hätten. „Die Gesellschaft der Produktion ist von der Angst vor dem Tod beherrscht. Das Kapital wirkt wie eine Garantie gegen den Tod. Es wird als akkumulierte Zeit imaginiert, denn mit dem Geld kann man den anderen für sich arbeiten lassen, das heißt, die Zeit kaufen.“¹⁵⁹

So gesehen wird die Science Fiction selbst zu einer Technik der Bewältigung der Zeit. Aber kommt ihr auch die Fähigkeit zu, die Zeit angemessen auszudrücken? Die Science-Fiction-Autoren müssen nicht wissen, wie ein Raumschiff oder wie das Beamen technisch funktioniert. Aber sie sollten sich über die ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Auswirkungen, die die Verstrickung von Technik und Gesellschaft mit sich bringen, Gedanken gemacht haben, bevor sie zu schreiben beginnen. Die Technik als ein Problem zu sehen, soll im folgenden nicht nur in unseren Hinterköpfen verbleiben, sondern auch ein Anknüpfungspunkt der Science Fiction sein.

Und wie ist es überhaupt dazu gekommen, Science-Fiction-Geschichten zu schreiben? Warum wurden sie in die Welt gesetzt? Dazu ist es notwendig, nun einen Blick in die Geschichte der Science Fiction zu werfen.

¹⁵⁹ Han, *Rituale*, 62f.

IV. Eine kleine Geschichte der Science Fiction

*Seitdem die Zukunft allerdings einmal entdeckt worden ist,
hat sie auch eine Geschichte.*

Lucian Hölscher

Wenn „Science Fiction“ ein fluider Begriff ist und sich kein konkreter historischer Anfang der Science Fiction nachzeichnen lässt, wird es schwer, einen Beginn festzumachen. Wir stehen im Grunde vor derselben Frage wie ein Historiker, der etwa eine Geschichte der Französischen Revolution schreiben will. Jeder Historiker kennt das Datum des Sturms auf die Bastille, aber wenn er danach fragt, welche Ursachen denn überhaupt zu diesem Sturm geführt haben, dann muss er eine Vorgeschichte schreiben. Doch wie er diese Vorgeschichte gestaltet und wann er sie einsetzen lässt, unterliegt seiner subjektiven Entscheidung. Inwiefern die Geschichte ein Objektivitätsproblem hat, werden wir noch sehen.

Es ist für das Verständnis der Science Fiction unabdingbar, dass wir uns über ihre Vergangenheit, über ihre historischen Wurzeln klarwerden müssen, wenn wir sie und die philosophischen Probleme, die sie aufwirft, begreifen wollen. Es gilt außerdem zu verstehen, dass die Geschichte der Science Fiction und die kritische Reflexion über sie Einfluss auf sie selbst ausüben. Nachdem, was wir bisher über die Science Fiction erfahren haben, ist es offensichtlich notwendig, dass bestimmte geistesgeschichtliche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit sie überhaupt anheben kann. Es müssen gewisse Konditionen für eine bestimmte Denkform vorliegen, und zwar die Bedingungen für ein technisch-wissenschaftliches Weltbild. Die Science Fiction ist eine Literatur, die es wesentlich mit der Frage nach den Folgen technisch-wissenschaftlicher Spekulationen und Entwicklungen zu tun hat und der damit verbundenen Idee des Fortschritts, die Zukunftserwartungen freisetzt. Die Idee des Fortschritts wurzelt seit Francis Bacon auf dem Vertrauen in die technischen Möglichkeiten der Naturbeherrschung.

1. Die historischen Wurzeln der Science Fiction

Mit Beginn der Neuzeit im 16. Jahrhundert wuchsen das Selbstbewusstsein des Menschen und das Vertrauen in die eigene, menschliche Schaffenskraft der Vernunft. Es kam zur Kritik an traditionellen Standpunkten, vor allem gegenüber der Kirche, und zur Distanzierung von ihren Dogmen. Aus der bislang passiven Haltung der Natur gegenüber, die das ganze Mittelalter hindurch wirksam war, entwickelte sich eine aktive, das heißt es wurde nicht mehr nur in Büchern geforscht, sondern in der Natur selbst. Man führte die konstruktiv-experimentelle Methode ein, man fragte nach den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen unabhängig von äußeren Autoritäten, das heißt kraft der eigenen Vernunft.

In der Frühen Neuzeit kam die Frage nach dem auf, was wirkliches Wissen sei: Nur das Subjekt kann über Wissen verfügen. Bei Descartes übernahm die Wissenschaft die Funktion, „die bis dahin das Dogma der Kirche ausgeübt hatte, nämlich

die einer allgemein-geistigen Existenzsicherung.¹ Mit der Frühen Neuzeit setzte zugleich die sehr viel intensivere naturwissenschaftliche Forschung ein, die sich mehr und mehr der theologischen Bevormundung entzog. Diese Idee eines technisch-wissenschaftlichen Fortschritts hatte auch Auswirkungen auf die Politische Theorie. Nach Kant zielte die moralisch-praktische Vernunftidee eines kontinuierlichen Fortschritts auf die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung, und Hegel sah im Fortschritt die Selbstverwirklichung des Geistes in der Geschichte. Die Philosophie der Aufklärung erblickte im Fortschritt die Verwirklichung gesellschaftlicher Ideale wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Sie ging von der Voraussetzung aus, dass alle Menschen von Natur aus dieselben Rechte hatten.

Die Idee der Naturbeherrschung, des wissenschaftlich-technischen und gesellschaftlichen Fortschritts fiel zusammen mit den Entdeckungsfahrten nach Amerika, Afrika und Indien, die die Welt tatsächlich erweiterten, nicht nur im Gedankenexperiment. Diese Entwicklung war ein notwendiges Stimulans für das utopische Denken.² All diese Prozesse führten zur Zerstörung des mittelalterlichen Weltbildes vom stabilen, unveränderlichen Kosmos und von einer unveränderlichen Gesellschaft, obwohl in Ansätzen die neuen Gedanken schon im Spätmittelalter entwickelt worden waren. Mit Hilfe des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts entdeckten Kopernikus und Galilei nicht nur, dass die Erde sich um die Sonne dreht, sondern sie entdeckten auch, dass die Sterne sehr weit entfernte Sonnen sind, womit die Vorstellung von der mittelalterlichen Sphärenhülle obsolet wurde. Und nun war auch vorstellbar, dass um andere Sonnen auch andere Planeten kreisen.

Karl S. Guthke hat 1983 in seinem Werk *Der Mythos der Neuzeit* dargelegt, wie die Idee der Mehrheit der Welten mit dem kopernikanisch-galileischen Weltbild begann und wie damit die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos eine neue Dimension gewann. Dass es eventuell im fernen Kosmos andere Bewohner geben könnte, hatte im Zuge des beginnenden Neoaristotelismus bereits die Theologie des 13. Jahrhunderts in helle Aufregung versetzt. Aristoteles hatte die Frage nach den vielen *κόσμοι* verneint, aber auch die oppositionelle Haltung war denkbar, nämlich die, dass die Behauptung nur einer möglichen Welt die Freiheit und Allmacht Gottes beschränke. Man räumte die Möglichkeit ein, Gott könne viele Welten mit menschenähnlichen Geschöpfen schaffen. 1277 sanktionierte der Papst eine Erklärung des Bischofs von Paris, das Prinzip der göttlichen Möglichkeit, unendlich viele belebte Welten schaffen zu können. Das war jedoch nicht weltbewegend, da hier noch keine kosmologische Frage gestellt wurde, sondern es um die unendliche Potenz Gottes ging.³ Die Annahme tatsächlicher fremder Welten galt als Häresie. Erst Nikolaus von Kues widersprach dieser Einstellung, und Nikolaus Kopernikus bestätigte ihn 1543 mit seinem Werk *De revolutionibus orbium coelestium*, das der Idee der Pluralität der Welten durch seine Entdeckungen den Sta-

¹ Blumenberg, Legitimität der Neuzeit, 20.

² Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman, 7.

³ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 42.

tus einer potentiellen Wirklichkeit und säkularen Wahrheit verlieh. „Erst damit trat die Vorstellung, daß ‚wir nicht allein‘ seien, in das Stadium jener Aktualität, die in unserer Gegenwart ihre höchste Intensität erreicht hat.“⁴

Für Guthke ist Johannes Keplers Roman *Somnium* (1634) daher der erste Science-Fiction-Roman, weil er erstmals überhaupt die Existenz von Außerirdischen, nämlich von Mondbewohnern, thematisierte.⁵ In der Frühen Neuzeit setzte sich die Einsicht durch, dass die Erde nicht das Zentrum des Universums darstellt. Entscheidend war jedoch der Gedanke, dass es überhaupt kein Zentrum gibt, dass die Kohärenz verschwindet; und die Idee wurde virulent, „daß der Kosmos auch *kein* harmonisches, geordnetes und kohärentes System sein könnte.“⁶ Als man zwischen 1650 und 1750 die Zeit „entdeckte“, manifestierte sich das auf den Gebieten der Geologie und der Altertumskunde.⁷ Und je intensiver man auf diesen Gebieten forschte, desto deutlicher wurde, dass das Weltall größer und die Erde älter war, als man es sich bis dahin hatte träumen lassen. Erst im 20. Jahrhundert wusste man ungefähr, wie groß der Raum des Weltalls war und wie lange die Zeit, seitdem er existierte.⁸

Es musste jedoch noch einige Zeit vergehen, bis der technisch-wissenschaftliche Fortschritt, der das Movens der Science Fiction ist, selbstkritisch reflektiert wurde. Eine solche literarische Reflexion lag erstmals in Mary Shelleys Roman *Frankenstein* (1818) vor, der häufig als der erste Science-Fiction-Roman genannt wird, weil er erstmals die „science“ im modernen Sinn durch ein fiktives Problem thematisierte.⁹ *Frankenstein* erschien im Zuge der *gothic novel*. Frankeneins Monster entstand mit Hilfe naturwissenschaftlicher Techniken, d.h. „wunderbare Ereignisse brauchen von nun an nicht mehr eine übernatürliche Erklärung.“¹⁰ Allerdings

⁴ Guthke, Mythos der Neuzeit, 45f. Der Philosoph David Lamb betonte, dass die Frage, wenn es Außerirdische gebe, warum sie sich dann nicht zeigten, der Frage nach Gott ähnele. Möglicherweise haben sie uns besucht und wir sind uns dessen nur nicht bewusst. Im Gegensatz zum ptolemäischen Universum sei das kopernikanische riesig, jenseits unserer Vorstellungskraft. Und weil es jenseits unserer Vorstellungskraft liege, wollten wir es füllen, wenn nicht mit Gott, dann mit Außerirdischen. Die Frage „Wozu ist all diese Leere gut?“ mag irrational sein, aber sie sei doch verständlich. Die Idee eines zwecklosen Weltalls scheine ein Affront gegen die menschliche Vorstellungskraft zu sein, aber das Beispiel der Erde zeige, dass das All doch mit mehr gefüllt sei als mit Vakuum und Stein. Vgl. Appleyard, Aliens, 213-215.

⁵ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 81; Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 71-73. So gesehen könnte man die Science Fiction allerdings sogar bis in die Antike zurückverfolgen, da schon Lukian von Samosata eine Mondreise beschrieb. Für Simon Spiegel aber „reicht es nicht aus, dass der Protagonist zum Mond reist oder einen künstlichen Menschen erschafft [...] Voraussetzung für die Existenz einer historischen Gattung ist ein *Gattungsbewusstsein*, ein Inventar an Konventionen, dessen sich Autoren bedienen und das die Leserschaft wiedererkennen kann.“ (Konstitution des Wunderbaren, 73.)

⁶ Rossi, Das Altern der Welt, 881.

⁷ Vgl. Rossi, Das Altern der Welt, 883.

⁸ Vgl. Appleyard, Aliens, 218.

⁹ Vgl. Weber, Science Fiction, 7.

¹⁰ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 73.

schrieb auch Shelley noch nicht in dem Bewusstsein, Science Fiction zu verfassen. Der Roman *Frankenstein* kam ganz ohne übernatürliche Instanzen aus. Von Magie und Alchemie wandte sich der Wissenschaftler Frankenstein ab, denn seiner Forschung zufolge ermöglichte erst die Wissenschaft das, was die Alchemisten nur versprochen hatten: die Erschaffung von Leben.¹¹

Weitere Autoren, die als erste Autoren der Science Fiction eingeschätzt werden, sind Edgar Allan Poe, Jules Verne und H.G. Wells. Poes bekannteste Erzählungen sind allerdings keine Romane, die man als bloß wissenschaftlich-technische Geschichten einordnen kann, da das phantastische Element viel zu deutlich hervortritt. Wenn alle drei Autoren zur Science Fiction gerechnet werden, bedeutet das zum einen, dass dieses Genre recht früh als ein disparates hervortrat, zum anderen, dass auch eine Gemeinsamkeit vorliegt. Auf eine vage Weise gehören diese Autoren zusammen, weil es in ihrer Literatur um etwas geht, das einerseits der Sphäre des Nichtexistenten angehört, andererseits aber den Eindruck erweckt, als handele es sich beim Dargestellten trotz des „Phantastischen“, „Zukünftigen“ oder „Unheimlichen“ um etwas Selbstverständliches. „Der Effekt [der phantastischen Kunst] ist die Präsentation eines Nichtempirischen, als wäre es empirisch.“¹² Poes Werk gehört zum großen Teil der Schauerromantik an. „Poe benutzt den freien Spielraum für die Phantasie weniger, um künftige Leistungen der Wissenschaft zu preisen, als vielmehr, um das außerhalb des Wissenschaftlichen Liegende auszumalen: das Mystische, Geheimnisvolle, mitunter auch das Grauenhafte, Schreckliche. Darin sind ihm manche moderne Science-Fiction-Stories gefolgt.“¹³

Im Zuge der Industriellen Revolution Mitte des 19. Jahrhunderts, mit dem Entstehen von Fabriken, der Eisenbahn, der naturwissenschaftlich-technischen Welt, wurde der technische Fortschritt unübersehbar, so dass Nova zum festen Teil der Literatur wurden. „Im Zeitalter der industriellen Revolution sind die Vorstellungen von gesellschaftlichem und naturwissenschaftlich-technischem Fortschritt eng miteinander verknüpft.“¹⁴ In der Literatur begann man, sich auszumalen, welche Fortschritte die industrielle Revolution noch weiter mit sich bringen werde, und man eilte den Tatsachen voraus. „Aus der Faszination für technische Neuerungen, vermischt mit einem naturwissenschaftlichen Interesse, entstand die *Scientific Romance*, die erste vollständig im SF-Modus angesiedelte Literaturgattung [...] Die vordergründige wissenschaftliche Fundierung wurde von den Zeitgenossen als bestimmendes Element der Gattung wahrgenommen.“¹⁵ Die führenden Autoren dieser Literatur wurden Jules Verne und H.G. Wells. „Was Verne [in seinen Romanen] vorlegt, ist eine Enzyklopädie des Wissens in Romanform. Die utopischen und ‚phantastischen‘ Elemente bewegen sich im Rahmen der bestehenden Wirklichkeit und auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Kenntnisse seiner

¹¹ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 81f.

¹² Adorno, Ästhetische Theorie, 36.

¹³ Schwonke, Vom Staatsroman, 36.

¹⁴ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 84.

¹⁵ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 85.

Zeit. Oft fehlen sie ganz wie in seinem erfolgreichsten Buch ‚In achtzig Tagen um die Welt‘.¹⁶ Verne schilderte in *Von der Erde zum Mond – Die Reise um den Mond* (1863/64) und *Hector Servadac* (1877) zwei Weltraumfahrten. „In beiden Fällen gehen die breit ausgeführten astronomischen Darlegungen nirgends über das anerkannte Wissen hinaus. Über etwaige Bewohner der Himmelskörper wird nichts gesagt.“¹⁷ Schon im amerikanischen Sezessionskrieg hatte ein Unterwasserschiff von sich reden gemacht, da es ein Kriegsschiff versenkte. „Verne glaubt, daß alle Aufgaben, die sich die Wissenschaft und die Technik einmal gestellt haben, in der Zukunft gelöst werden können.“¹⁸ Schwonke ist allerdings der Ansicht, dass Verne Zukunftsromane im eigentlichen Sinn gar nicht geschrieben habe, da alles so beschrieben sei, als könne es gleich morgen beginnen; vielmehr gäben seine Romane den Ausdruck des Bewusstseins seiner Zeit so stark wieder, wie kein anderer Roman zuvor.¹⁹

Der europäische Mensch griff nach den Sternen, nachdem er die Erde im Zuge von Imperialismus und Kolonialismus mehr und mehr „entdeckt“ hatte, denn der irdische Expansionsraum war um 1900 mehr oder weniger erschöpft.²⁰ Doch zunächst war es nicht so, dass der Mensch in den Weltraum vordringen konnte, sondern umgekehrt musste er sich der Invasion anderer Wesen aus dem Weltall erwehren. Die Science Fiction machte das politische Geschehen um 1900, machte Kolonialismus und Imperialismus zum Thema. Die Romane von H.G. Wells *Krieg der Welten* (1897) und Kurd Laßwitz *Auf zwei Planeten* (1898) sind Reflexionen auf die Eroberung von Lebensräumen fremder Völker, die unterdrückt und ausbeutet werden. In Laßwitz’ Roman werden die Menschen der Erde von Marsianern angegriffen, die ihnen ihre Moralvorstellungen aufzwingen wollen. Noch schlimmer ist es in Wells’ Roman. Hier kommen die Marasmenschen auf die Erde und überziehen die Menschen mit einem grauenhaften Krieg. Die Marasmenschen fühlen sich den Erdmenschen überlegen und haben nicht die Absicht, mit ihnen überhaupt in Verbindung zu treten. „In dieser Entwicklung der Rezeption wurde nicht nur der verbindende Zusammenhang zwischen den frühen Werken (und ihrer Sozial- und Technologiekritik) und den späteren utopischen unterdrückt, sondern auch der bei Wells noch lebendige geschichtliche Zusammenhang zwischen SF und der sozialkritischen Literatur sowie der klassischen Utopie und dem besonders in Amerika der Zeit noch lebendigen utopischen Roman.“²¹

In jener Zeit entstand in Europa und den USA eine Fülle trivialer Marsromane, da man sich den Mars immer noch als bewohnt vorstellte. Einer der bekanntesten Vorreiter dieser Idee war der französische Astronom und Populärwissenschaftler Camille Flammarion. Er hielt es für möglich, dass Leben entstehen könne, das mit dem unseren nichts gemein habe, ja, er glaubte, das Leben auf anderen Planeten

¹⁶ Schwonke, Vom Staatsroman, 37.

¹⁷ Schwonke, Vom Staatsroman, 37.

¹⁸ Schwonke, Vom Staatsroman, 38.

¹⁹ Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman, 38f.

²⁰ Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman, 131.

²¹ Schulz, Science Fiction, 20.

müsste notwendig anders sein als bei uns, weil es unter anderen Bedingungen entstanden sei.²² Seine Werke (sowohl Sachbücher als auch Romane) über die Pluralität der Welten waren weit verbreitet und hatten eine Millionenauflage. Flammarion nahm seine Gewissheit, dass es wirkliches Leben auf fremden Planeten gebe, nur aus den exakten Wissenschaften. Trotz seiner Neigung zur Schwärmerei fragte sich Flammarion stets, wieweit die chemisch-physikalischen Bedingungen eines Weltkörpers für das Leben günstig seien oder nicht. Allerdings setzte er die Bewohnbarkeit mit Bewohntheit gleich.²³ Flammarion sprach stets von „Menschen“, wenn er fremde Intelligenzen meinte. Am meisten interessierte ihn der Mars. Er betonte die Ähnlichkeit des Mars mit der Erde, weshalb die dortige „Menschheit“ uns ähnlich sein müsse. Die Zivilisation des Mars müsse der irdischen jedoch überlegen sein, so dachte er, weil der Mars älter sei. Die Marsianer könnten fliegen, weil die Schwerkraft geringer sei, außerdem seien sie größer und leichter.²⁴

Der Mars geriet in den Mittelpunkt der Debatte um die Mehrheit der Welten, als der italienische Astronom Giovanni Schiaparelli 1877 die Marskanäle entdeckte. Deshalb wurde den vorgeblichen Marsbewohnern eine hohe Intelligenz bescheinigt. Man meinte, es handele sich bei diesen Kanälen um ein künstliches Bewässerungssystem.²⁵ Obwohl uns noch vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs verbesserte Fernrohre aus allen Träumen rissen, blieben die Marsianer eine fixe Idee der Imagination des 20. Jahrhunderts.²⁶ Noch 1938, zu einer Zeit also, als man längst wusste, dass keine Marasmenschen existierten, löste Orson Welles in New York eine Massenpanik aus, als er in einer Radiosendung „berichtete“, die Stadt werde von einer Invasion durch Marsianer heimgesucht. Die irrationalen Ängste des Menschen scheinen mächtiger zu sein als sein rationales Wissen. Die Texte der Science Fiction antworten nicht nur auf bestimmte wissenschaftliche Fortschritte, sondern neuere technische Erfindungen werden von der Science Fiction ihrerseits vorausgesagt. So hatte H.G. Wells schon 1914 die Atombombe vorausgedacht.²⁷

2. Die Science Fiction als Trivial- und Massenliteratur

Auch über die Herkunft des Begriffes „Science Fiction“ selbst wird gestritten. Er wurde zwar schon 1851 von William Wilson gebraucht, hatte sich aber in jener Zeit noch nicht durchsetzen können.²⁸ Gemeinhin wird angenommen, dass der Begriff „Science Fiction“ von dem aus Luxemburg stammenden US-Amerikaner Hugo Gernsback geprägt wurde, der 1926 das Magazin *Amazing Stories* herausbrachte, das allerdings nicht das erste seiner Art war. Zunächst verwendete Gerns-

²² Vgl. Boia, Zwischen Wissenschaft und Science Fiction, 124.

²³ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 302–304.

²⁴ Vgl. Boia, Zwischen Wissenschaft und Science Fiction, 124f.

²⁵ Vgl. Guthke, Mythos der Neuzeit, 307.

²⁶ Vgl. Appleyard, Aliens, 198.

²⁷ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 10.

²⁸ Und zwar in seinem Werk *A Little Earnest Book Upon A Great Old Subject*. Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 82, mit Verweis auf Alpers / Hahn (Hrsg.), Lexikon der Science-Fiction-Literatur, 27.

back den Begriff „scientifiction“, um Geschichten wie die von Edgar Allan Poe, Jules Verne oder H.G. Wells zu klassifizieren. 1929 führte er den Begriff „Science Fiction“ wieder neu ein.²⁹ „Was mit *Amazing Stories* beginnt, ist zunächst nichts als eine Kanalisierung und Konzentrierung (Verpackung) pseudowissenschaftlicher fantastischer Erzählungen, die in der amorphen Masse der Unterhaltungsliteratur der nichtspezifizierten *pulps* generisch relativ anonym geblieben waren.“³⁰ Gernsbacks Anliegen war es dabei durchaus, das, was er unter „Science Fiction“ verstand, von mystischen und magischen Elementen zu reinigen und sie auf wissenschaftliche Elemente zu reduzieren. Science Fiction sollte nicht nur unterhalten, sondern auch lehrreich sein.³¹ In dieser Periode, der Periode der sogenannten *pulps*,³² also in den 1920er bis 1940er Jahren, lief „der Begriff der SF als einer unverbindlichen Spielerei mit wissenschaftlichen und pseudo-wissenschaftlichen Ideen hinaus.“³³ Dies führte zu einem Ghettodasein der Science Fiction in SF-Heftchen.³⁴ Das heißt, gemeinhin war die Science Fiction als eigenständige Literaturgattung überhaupt nicht anerkannt. Vorsichtig ausgedrückt: Neben dem, was wir *heute* unter Science Fiction verstehen und was man damals darunter verstand, besteht ein Unterschied. Denn auch wenn es, wie bereits gesagt, keine verbindliche Definition von Science Fiction gibt, heißt das noch lange nicht, dass wir nicht sagen können, wir könnten nicht wissen, die Kriterien von heute seien andere als damals gewesen. Man hatte in den 1920ern und 1930ern den Begriff „Science Fiction“ noch nicht kritisch reflektiert, und ein Gattungsbewusstsein steckte, wenn überhaupt, noch in den Kinderschuhen. Es ist zu vermuten, dass in den 1920er Jahren die Science Fiction ein Sammelsurium verschiedenster Geschichten und Genres war, die man grob mit dem Begriff „phantastisch“ umschreiben könnte. Darunter fanden sich auch die *weird tales*, in denen es um verrückte Wissenschaftler, mutierte Pflanzen, unbekannte Flugobjekte, mysteriöse Inseln, hohle Planeten, hypnotisierte Schönheiten, neurotische Neofrankensteins und verlorene Zivilisationen ging. Dabei gab es viele Anlehnungen aus Geschichten von Schriftstellern des 19. Jahrhunderts wie Hawthorne, Poe, Shelley, Collins, Stevenson, Doyle oder Wells. Der sogenannte Gothizismus wurde vor allem durch Storys von H.P. Lovecraft und Clark Ashton Smith bekannt gemacht. In den Pulp-Magazinen der 1920er wurden Science-Fiction- und Fantasy-Erzählungen nebeneinander veröffentlicht.³⁵

²⁹ Vgl. Wiemer, Utopia and Science Fiction, 184.

³⁰ Schulz, Science Fiction, 134.

³¹ Vgl. Roberts, History, 175f.

³² *Pulps* waren Geschichten, die auf billigem Papier gedruckt wurden. Es wurden unbekannte Autoren beschäftigt, um die Honorare zu senken, damit die Hefte billiger verkauft werden konnten. Vgl. Weber, Science Fiction, 29.

³³ Schulz, Science Fiction, 22.

³⁴ Vgl. Schulz, Science Fiction, 22.

³⁵ Vgl. Merrill, What do you mean? 63f. Das Aufkommen dieser Hefte als Massenliteratur nach dem Ersten Weltkrieg könnte auch als eine Reaktion auf die Geschehnisse dieses Krieges gedeutet werden, der ja Bewegungen wie den Dadaismus oder den Surrealismus inspirierte. Der Zusammenbruch der alten Vorkriegsordnung brachte nun Neues, nie Dagewesenes zutage, so auch die Science Fiction.

Eine erste kritische Reaktion auf die Science-Fiction-Literatur setzte in den 1930er Jahren ein. Brian Stableford hat darauf aufmerksam gemacht, dass es bereits in dieser Zeit eine Science Fiction gegeben habe, die die Furcht vor einer Überabhängigkeit des Menschen von der Technik zum Ausdruck gebracht habe, wodurch ein utopisches Bild der Zukunft zurückgewiesen worden sei. Der Hauptstrom in der frühen Science Fiction habe jedoch noch keinen Konflikt zwischen der Affirmation der Macht und der Kraft der Technologie gesehen.³⁶ Oft ist Gernsback der Vorwurf gemacht worden, er sei der Wegbereiter einer Science Fiction als Trivial- und Massenliteratur gewesen.³⁷ Ob dem nun so ist oder nicht, Tatsache ist, dass von den 1930er bis in die frühen 1960er Jahre hinein die Science Fiction Massenliteratur war. Aber sie hatte im Laufe der Zeit, vor allem im und nach dem Zweiten Weltkrieg ihren Charakter geändert. Die verrückten und unheimlichen Geschichten à la Lovecraft und Clark Ashton Smith waren mehr oder weniger verschwunden. Dafür hatte sich ein reaktionäres Menschenbild breitgemacht, und die Helden, die darin triumphierten, wie etwa Buck Rogers, Flash Gordon oder später Perry Rhodan waren primitiv und rassistisch. Dominiert wurde die Science Fiction von kosmischen Abenteuern (*space operas*), deren „trivialreligiöser Gigantismus“ (Schulz) die Kriegsliteratur nur auf den Weltraum ausdehnte. Meist ging es um eine Invasion aus dem Weltraum, die es zurückzuwerfen galt, wobei ein technikgläubiger Optimismus im Hintergrund stand.³⁸ Judith Merrill meint, auch wenn niemand die Abenteuer von Buck Rogers, Flash Gordon oder Supermann „glaubte“, „jeder“ habe sie gelesen. Die meisten Menschen jedoch hätten diese Literatur als „verrücktes Comiczeug“, „neurotischen Eskapismus“, oder „phallischen Symbolismus“ betrachtet.³⁹ Einige Kritiker sahen eine Korrespondenz „zwischen den autonomen Kraftmenschen der sogenannten ‚goldenem‘ SF-Ära und einem freien Unternehmertum.“⁴⁰ Meines Erachtens hing das Aufkommen dieser primitiven und gigantomanischen Science Fiction auch mit der Herausbildung des Faschismus zusammen, der zwar in den USA nicht zur politischen Entfaltung kam, der aber in den 1930er Jahren zu einer Macht wurde, mit der man sich auch geistig auseinandersetzen musste. Es ist durchaus denkbar, dass die Autoren der Storys vom Faschismus zumindest inspiriert waren, wenn sie vielleicht auch selbst keine Faschisten waren. Das Monster- und das UFO-Phänomen waren häufig vertreten, aber eben in abwehrender Weise; diese Literatur war auf Sensationseffekte und Grusel aus. Die Außerirdischen wurden völlig unreflektiert einfach als fremd und damit bereits als böse präsentiert. Der Vorwurf des Faschismus wurde später in Deutschland vor allem der Perry-Rhodan-Reihe gemacht.

Martin Schäfer hat bemerkt, dass die Science Fiction anfangs noch unentwickelt war und eine einfache Form hatte. Einerseits war sie utopisch motivierte Kritik des

³⁶ Vgl. Stableford, Sociology, 149f.

³⁷ Vgl. Weber, Science Fiction, 35.

³⁸ Vgl. Weber, Science Fiction, 33.

³⁹ Vgl. Merrill, What do you mean? 76.

⁴⁰ Schulz, Science Fiction, 51.

Bestehenden, andererseits gab es auch präfaschistische Ansätze. Beide Spielarten seien durch Denkformen der klassischen Utopie vermittelt gewesen, so die mechanistische Vorstellung, Wissenschaft und Technik allein würden schon für utopische Zustände sorgen, was eine Verkennung realer Ursachen gesellschaftlicher Konflikte sei. Verwickelter seien die Widersprüche in den reiferen, auch „futurologisch“ oder „soziologisch“ genannten Science-Fiction-Geschichten der 1930er und 1940er Jahre. Zwar übe die eine Richtung Gesellschaftskritik, die andere dagegen nehme die von Wissenschaft und Technik dominierte Gesellschaft einfach hin. Aber in beiden Fällen gebe es ein grenzenloses Vertrauen in Wissenschaft und Technik. Die Reaktion auf die hurratechnizistische Atmosphäre der SF war die „gothische Phantastik“ eines H.P. Lovecraft und anderer wie Clark Ashton Smith und Walter de la Mare. Diese Form der Phantastik wurde zur Begleiterin und Kehrseite des Genres Science Fiction. Erst in der McCarthy-Ära sei das Science-Fiction-Genre zur Ideologiekritik geworden, eine Kritik an unbehinderter wissenschaftlicher Forschung und technologischer Expansion, ein humanitärer Protest gegen den Konformismus.⁴¹

Nach dem Tode Hugo Gernsbacks war es in den USA John W. Campbell, der das Genre weiter vorantrieb. Er betonte, dass auch die Geisteswissenschaften in die Science Fiction integriert werden müssten, aber nicht aus Toleranz diesen Wissenschaften gegenüber, sondern um sie einer naturwissenschaftlichen Methodik zu unterwerfen.⁴² Campbell akzeptierte nur „voll ausgewiesene Wissenschaftler“ als Literaturkritiker,⁴³ womit er Naturwissenschaftler meinte. Warum diese Ära der Heftchenliteratur, die ab den 1960er Jahren niederging, „Goldenes Zeitalter“ der Science Fiction genannt wurde und zum Teil noch wird, ist verwunderlich. Es sei denn, man betrachtet „Gold“ als „Geld“, das mit dieser Literatur verdient wurde. Vermutlich wurden nie mehr so viele SF-Heftchen verlegt und verkauft wie damals. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass gerade in diesem „Goldenen Zeitalter“ auch Science-Fiction-Romane entstanden, die keineswegs trivial waren. Ab den frühen 1950er Jahren fasste die Science Fiction auch in Deutschland Fuß. Dabei wurden die Vorbilder aus den USA jedoch unkritisch übernommen, vor allem für die Gestalt des Perry Rhodan.

Auch in der Sowjetunion existierte eine eigenständige Entwicklung der Science Fiction.⁴⁴ 1929 wurde sie zwar als „schädliches Genre“ verteufelt, aber 1935 teilweise rehabilitiert. Stalin war damals in der Sowjetunion der einzige, der die Zukunft voraussehen durfte. Erst Jefremow mit seinem Roman *Andromedanebel* (1957), der eine sozialistische Utopie beschreibt, war nach fast dreißig Jahren der erste sowjetische SF-Roman von Belang.⁴⁵ Heute sind die Brüder Strugatzki die bekanntesten russischen Vertreter der Science Fiction.

⁴¹ Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 239-242.

⁴² Vgl. Weber, Science Fiction, 41.

⁴³ Vgl. Schulz, Science Fiction, 34.

⁴⁴ Vgl. Weber, Science Fiction, 52f.

⁴⁵ Vgl. Suvin, Utopische Tradition, 238-242.

Ebenso hat Japan seit dem 19. Jahrhundert eine eigene Science-Fiction-Tradition entwickelt, die allerdings mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs durch die Besetzung der USA eine gewisse Amerikanisierung erfuhr. Mittlerweile konnte die japanische Literatur sich von diesem Einfluss lösen. Die bekanntesten Autoren sind Sakyō Komatsu, *Der Tag der Auferstehung* (1964), Yasutaka Tsutsui, *Das Mädchen, das durch die Zeit sprang* (1967), Shin'ichi Hoshi, die Kurzgeschichtensammlung *Ein hinterlistiger Planet* erschien auf Deutsch 1982, sowie Abe Kōbō. Sein Roman *Die vierte Zwischeneiszeit* erschien 1975 in deutscher Übersetzung.

3. Die New Wave

Ab den 1950er Jahren entwickelte sich jedoch ein Bewusstsein dafür, dass der trivialliterarische Charakter der Science Fiction überwunden werden müsse. In den 1960er Jahren kam es zu einem Paradigmenwechsel in der Science-Fiction-Literatur: Technik und Wissenschaft wurden nicht länger von politischen und sozialen Fragen isoliert. Bisherige gesellschaftliche Tabuthemen wie Sexualität, Pazifismus, Kolonialismus oder aktuelle politische Entwicklungen wurden behandelt. Es entstand eine Richtung innerhalb der Science-Fiction-Szene, die sich *New Wave* nannte und die sich als eine Art Gegenkultur verstand. Sie entlarvte die bisherige Science Fiction als „Quasi-Mythologie“ und als „technokratische Konsumkultur“.⁴⁶ Sie behauptete eine Wertlosigkeit der bisherigen Science Fiction und verlangte ihre Metamorphose, neue Anliegen und neue Methoden.⁴⁷ Die *New Wave*, die von Großbritannien ausging, war eine Reaktion auf die konventionelle Science Fiction, eine Avantgarde für das Verwerfen kohärenter Literatur, der Logik und des *common sense*. Sie zeichnete sich durch eine besondere Experimentierfreude aus, durch die Technik des *stream of consciousness*, durch Ironie, multiperspektivisches und assoziatives Erzählen.⁴⁸ Die Idee der in sich radikal gebrochenen Geschichte verdankte diese neue Bewegung nicht nur der Philosophie eines Thomas S. Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*), sondern auch der Romantik und dem Surrealismus, als deren Nachfahren sich diese neue Bewegung verstand.⁴⁹ Vor allem war die *New Wave* ein Protest gegen den technokratischen Machbarkeitswahn.⁵⁰ Sie war damit eine Kritik an der Fortschrittsideologie, „mit Hilfe ausgeklügelter Technologien sei die zukünftige Entwicklung der Menschheit zu sichern.“⁵¹ Asimovs Diktum, die Science Fiction sei ideologisch neutral, konnte nicht länger aufrechterhalten werden. Dass sich die *New Wave* der Transzendenz, dem Mystizismus und auch Drogenexperimenten zuwandte, war nur ein konsequenter Schritt. Die Autoren der *New Wave* waren fasziniert von alternativen Religionen oder einem künftigen Wassermannzeitalter.⁵² Waren die Außerirdischen in der trivialen

⁴⁶ Vgl. Schulz, Science Fiction, 148f.

⁴⁷ Vgl. Stableford, Sociology, 151.

⁴⁸ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 155.

⁴⁹ Vgl. Rottensteiner, Erneuerung und Beharrung, 358.

⁵⁰ Vgl. Weber, Science Fiction, 55f.

⁵¹ Keim, New Wave, II.

⁵² Vgl. Roberts, History, 196 u. 230-233.

Science Fiction bislang Grund für Konflikte, wurden sie nun zum Grund für den wunderbaren Glauben, dass der Mensch nicht allein sei im Universum.⁵³ Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Debatte um die Frage der Mehrheit der Welten, die mit Kopernikus und Galilei eingesetzt hatte, war in der Öffentlichkeit mittlerweile vergessen worden und musste erst wieder neu entdeckt werden.

Roger Luckhurst hat darauf hingewiesen, dass das Experiment der *New Wave* im breiteren kulturellen Kontext der 1960er Jahre verstanden werden müsse. Die *New Wave* der Science Fiction habe ihren Namen vom französischen *nouvelle-vague*-Kino. Unabhängige Künstler in London benutzten in den 1950er Jahren die Bildersprache der Science Fiction für eine Gegenästhetik, die in der Pop-Art mündete. Die Lücke zwischen Elite- und Massenkultur sollte geschlossen werden. Leslie Fiedler identifizierte die Science Fiction als Ort radikaler Transformationen in der Kultur. Die Eroberung des inneren Raums durch Dichter, Junkies und Schizophrene schien einen Beitrag für die Ära zu leisten, die man irgendwie „science-fictionell“ nennen könnte, so Luckhurst.⁵⁴ Im Zusammenhang dieses kulturellen Kontextes sind auch die amerikanischen Autoren Jack Kerouac, Allan Ginsberg und William S. Burroughs zu nennen. In einem Interview mit James Goddard und David Pringle vom Januar 1975 sagte J.G. Ballard, vielleicht der führende Kopf dieser „Bewegung“, dass die Science Fiction sich vom Weltraum ab-, und dem Innenleben des Menschen, seiner Psyche, zuwenden müsse. Die Verkehrung der Welt liegt in seinen Erzählungen und Romanen darin, dass die Helden eine psychische Erfüllung finden, obwohl äußerlich betrachtet sich eine Katastrophe abspielt.⁵⁵ Während die Welt überflutet wird, austrocknet oder in Kristall verwandelt wird, sind bei Ballard die Helden diejenigen, die ganz passiv diese Verwandlung hinnehmen, über sich ergehen lassen, ja geradezu begrüßen. Weitere Vertreter der *New Wave* waren Brian W. Aldiss, Michael Moorcock oder John Sladek. Die Erkundung der inneren Welt und das Motiv des entropischen Zerfalls waren ihre Hauptthemen.⁵⁶ Als Klassiker eines solchen entropischen Zerfalls gilt die Kurzgeschichte *The Heat Death of the Universe* (1967) von Pamela Zoline. Sie schildert in 54 teils kurzen, teils längeren Kapiteln „den aussichtslosen Kampf der jungen Mutter Sarah Boyle gegen die Unordnung verursachenden Kräfte in einem Haushalt. Die Projektion eines kosmologischen Prozesses auf die häusliche Sphäre, die Vermischung von Poesie, der Sprache der Werbung, kybernetischen und soziologischem Fachjargon sowie von feministischem Diskurs reflektiert die Widersprüche zwischen zerbrechlicher subjektiver Erfahrung und Versuchen, diese Erfahrung natur- oder humanwissenschaftlich zu zähmen.“⁵⁷ Doch auch wenn die *New Wave*

⁵³ Vgl. Stableford, Sociology, 152.

⁵⁴ Vgl. Luckhurst, Science Fiction, 146f. Ob Luckhurst den Begriff „science-fictional“ bei Freedman entlehnt, oder umgekehrt, ob Freedman ihn von Luckhurst übernommen hat (vgl. oben die Diskussion um den Begriff „Science Fiction“), oder ob es sich um einen in der englischen Sprache üblichen Terminus handelt, ist mir nicht bekannt.

⁵⁵ Vgl. Goddard / Pringle, Ein Interview, 29.

⁵⁶ Vgl. Weber, Science Fiction, 57.

⁵⁷ Weber, Science Fiction, 58.

zahlreiche neue Inspirationen hervorbrachte, so hatte sie sich doch spätestens zu Ende der 1970er Jahre erschöpft.

4. Die kritische Rezeption der Science Fiction im deutschsprachigen Raum

Zur Auseinandersetzung mit einer Literaturgattung gehört selbstverständlich auch ihre kritische Rezeption. Eine solche Rezeption der Science Fiction setzte in Deutschland jedoch erst in den 1970er Jahren ein, während die USA und Großbritannien diesbezüglich einen Schritt weiter waren. Heute erfreut sich die Science Fiction in Deutschland allgemeiner Beliebtheit. Aber das war nicht immer so gewesen. In den 1970er und auch noch den 1980er Jahren schüttete die deutschsprachige Kritik Hohn und Spott über die Science Fiction aus.

So schrieb etwa Franz Rottensteiner 1972: „Nächstes und Fernstes, fast immer aber Platten, vereint sich in der Science Fiction zu einem bunten und exotischen Konglomerat.“⁵⁸ Und: „Aus lauter Vorliebe fürs Exotische hat die SF für den gewöhnlichen Menschen nicht viel übrig; wer die Galaxis regieren muß, findet wenig Zeit, sich darum zu kümmern, wo das tägliche Brot herkommen soll.“⁵⁹

Stanisław Lem unkte ein Jahr später: „Ein SF-Werk [...] gehört programmgemäß zur Spitze der Weltliteratur! Es berichtet ja vom Schicksal der ganzen Menschheit, vom Sinn des Lebens im Weltall, vom Wachstum und Verfall tausendjähriger Zivilisationen, es überstürzt uns mit Beantwortungen der Schlüsselfragen jedes vernünftigen Daseins... Nur dass es diese seine selbstgewählten Aufgaben zu 99% blöd, kitschig, mit Klischees ausführt.“⁶⁰ Einige Zeit später bemerkte Lem in seiner *Phantastik und Futurologie* süffisant: „Was die Science Fiction betrifft, so wird es ihr an Lesern nicht mangeln, da es ja sehr angenehm ist, unter geringen Kosten die Überzeugung zu gewinnen, daß man an den größten Wahrheiten des Seins teilhat.“⁶¹

Michael Salewski kam 1986 zu dem Schluss: „Ob Himmel oder Erde, Gott oder Teufel, Unendlichkeit oder Ewigkeit – die SF hat all dies im Griff [...] Jene uralten Spekulationen über Raum, Zeit und Ewigkeit, wie man sie in der menschlichen Philosophie seit Anbeginn kennt, sind der modernen Science Fiction wohlfeil. Sie schafft neue Mythen, Götter, Religionen, Galaxien, Planetensysteme, alle Arten belebter Wesen – es dürfte schwerfallen, ihr ein Versäumnis nachzuweisen.“⁶²

Im folgenden werden einige Theoretiker vorgestellt, die sich mit der Science Fiction auseinandergesetzt haben. Dabei möchte ich nur einige Vertreter aus Deutschland herausheben. Die Kritik ist so vielfältig, dass es nicht mehr möglich ist, die ganze Bandbreite zu erfassen.

⁵⁸ Rottensteiner, Science Fiction, 14.

⁵⁹ Rottensteiner, Science Fiction, 15.

⁶⁰ Lem, Science Fiction – ein hoffnungsloser Fall, 22.

⁶¹ Lem, Phantastik und Futurologie II, 655.

⁶² Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 49.

Einer der ersten deutschsprachigen Kritiker der Science Fiction war Martin Schwonke mit seinem Werk *Vom Staatsroman zur Science Fiction* (1957). Er betonte die Abhängigkeit der Science Fiction vom Fortschrittsdenken und arbeitete eine geradlinige Fortentwicklung vom Staatsroman zur Science Fiction heraus, problematisierte jedoch nicht einen möglichen Unterschied zwischen Utopie und Science Fiction.⁶³ Doch Schwonke erkannte, dass in der Science Fiction die Frage nach dem Menschen gestellt und zu beantworten versucht werde. Welches Fundament kann der moderne Mensch noch haben, wenn er sich auf die Naturwissenschaften und ihre Gesetze nicht mehr verlassen kann? Die Vorstellung von ewig gültigen Naturgesetzen habe bereits um 1900 als überholt gegolten. Die Entwicklungen in den Naturwissenschaften, das Neuschreiben ihrer Gesetze, so etwa die Behauptung, die euklidische Geometrie sei ein Sonderfall der Mathematik, die Entdeckung von Quanten- und Relativitätstheorie seien Möglichkeiten, die die Science Fiction für ihre Geschichten nutze.⁶⁴ Schwonkes Rezeption der Science Fiction blieb jedoch vorläufig ein Einzelfall, denn kritisch rezipiert wurde sie in Deutschland erst ab den 1970er Jahren. Diese Kritik äußerte sich zunächst pauschal negativ, weil sie vor allem ideologiekritisch ausgerichtet war. Der Vorwurf des Eskapismus war überall zu hören.⁶⁵ So etwa kritisierten Michael Pehlke und Manfred Lingfeld, die sich auf die Frankfurter Schule beriefen, in ihrem Werk *Roboter und Gartenlaube* (1970) die Science Fiction als konterrevolutionär und faschistoid und hoben ihren Warencharakter hervor. Science Fiction als Teil der Massenliteratur führe zu einer Bewusstseinsvernebelung und -deformierung. Sie diene der Stabilisierung der Machtverhältnisse.⁶⁶ So schrieben sie etwa: „Science Fiction ist sozusagen der Idealfall von Trivialliteratur, die es aufs Bewußtsein ihrer Abnehmer abgesehen hat. Aller empirisch motivierten Wahrscheinlichkeit enthoben, bedient sie sich dennoch kanonischer Konventionalität, gestattet, fordert überraschende Effekte, heischt verblüffende Details des Interieurs. Der Leser meint, sich auf unbekannten Welten herumzutreiben, während er nur erlebt, was ihm täglich widerfährt.“⁶⁷ Die Autoren warfen der Science Fiction vor, eine Apologie der kapitalistischen Ideologie zu sein. In dieser „wird privater Egoismus verteidigt gegen die ökonomische Notwendigkeit von Monopolisierung; sie bewahrt das Prinzip des universalen Helden aus der Idylle der Trivialliteratur vorindustrieller Gesellschaft.“⁶⁸ Damit führten die Autoren ein normatives Konzept in die Diskussion ein, denn sie erklärten, was Science Fiction sein solle und was nicht. Andererseits hielt das Autorenpaar die Trennung in gute und schlechte, künstlerische und triviale Science Fiction für problematisch. Es gehe nicht darum, die Science Fiction generell zu verteufeln, sondern darum, die Modalitäten ihrer Herstellung und Verbrei-

⁶³ Vgl. Jehmlich, Science Fiction, 46.

⁶⁴ Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman, 44f.

⁶⁵ Vgl. Schulz, Science Fiction, 40.

⁶⁶ Vgl. Jehmlich, Science Fiction, 53f.

⁶⁷ Pehlke/Lingfeld, Roboter und Gartenlaube, 32.

⁶⁸ Pehlke/Lingfeld, Roboter und Gartenlaube, 93f.

tung zu attackieren, um die Ehre ihres Sujets zu retten.⁶⁹ Es muss zudem betont werden, dass Pehlke und Lingfeld sich im großen und ganzen auf die Heftchenliteratur der Perry-Rhodan- und Terra-Nova-Reihe konzentrierten. Der Schriftsteller George Orwell dagegen erfuhr von ihnen ein großes Lob.

1971 legte Eike Barmeyer einen Sammelband namhafter deutscher und internationaler Science-Fiction-Autoren und -Theoretiker vor, der verschiedene Aspekte der Science Fiction herausstellte: Es wurde der Versuch einer Definition unternommen, Naturwissenschaft und Technik problematisiert, oder es wurden Roboter und Außerirdische erörtert, Utopie und Dystopie behandelt. Die Unterscheidung von hoher und trivialer Science-Fiction-Literatur aber blieb. Barmeyer schrieb: „Ganz ohne Zweifel sind neunzig Prozent dessen, was sich in den westlichen Ländern als SF anpreist, trivial, sowohl im Sinne konservativer Ästhetik, die das Triviale vor allem aus seinem Abstand vom Kunstideal der Hochliteratur bestimmt, als auch im Sinne ideologiekritischer, praxisbezogener Theorien, denen die moderne Trivialliteratur vor allem ‚als Instrument politischer Indoktrination‘ [Pehlke / Lingfeld, E.B.] verdächtig ist.“⁷⁰ Daher befasste sich der Band fast ausschließlich mit der Science-Fiction-Hochliteratur, also Werken der Utopie von Morus, den Romanen von Jules Verne, H.G. Wells und Olaf Stapledon, den Dystopien von Zamjatin, Huxley und Orwell und auch den Geschichten von Stanisław Lem. Eine Interpretation der Science Fiction versuchte Jürgen vom Scheidt, indem er Zusammenhänge zwischen der Science Fiction und der Tiefenpsychologie darlegte, weshalb ich auf diesen Beitrag kurz eingehen will.

Laut vom Scheid könnte man bei einer psychologischen Interpretation der Science Fiction fragen, inwiefern der technische Fortschritt eine Regression auf kollektiver Basis mit sich bringe. Der Verfasser nahm in seiner Analyse Bezug auf die beiden Psychologen Sigmund Freud und C.G. Jung. Freuds Schrift *Das Unheimliche* von 1919 könnte fast eine vorweggenommene Analyse der Science Fiction sein, denn Freud führt das Phänomen des Unheimlichen auf den Animismus zurück, und in der Tat sei das Moment des Unheimlichen tatsächlich ein Merkmal der Science Fiction.⁷¹ Denn es sei unheimlich, wenn die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt werde. Für Freud hätten Dichtung und Tagtraum eine Fortsetzung des kindlichen Spielens bedeutet.⁷² Jung dagegen habe sich von der Seite der Mythologie dem Thema genähert. „In seiner [Jungs] Arbeit über *Psychologie und Dichtung* (1930) verweist er darauf, daß gerade die naive, nicht schon psychologisierende und reflektierende Literatur (und dazu kann man fast die gesamte SF zählen), mit ihren spannenden Handlungen, die scheinbar ganz an der ‚Oberfläche‘ bleiben, unbewußt ihre literarischen Mittel einsetzt, ‚um einen bedeutsamen und überragenden Inhalt einzufangen‘.“⁷³ Vom Scheidt war nun

⁶⁹ Vgl. Pehlke/Lingfeld, Roboter und Gartenlaube, 21.

⁷⁰ Barmeyer, Einleitung, 8.

⁷¹ Vgl. vom Scheidt, Descensus ad inferos, 138f., mit Verweis auf Sigmund Freud, GW XII, 253.

⁷² Vgl. vom Scheidt, Descensus ad inferos, 139f.

⁷³ Vgl. vom Scheidt, Descensus ad inferos, 140.

bemüht zu zeigen, „daß es in der Science Fiction nicht allein um das Problem der Regression, um tagträumerische Vorlust oder moderne Mythen geht, sondern daß man als zentrales Charakteristikum Entwicklungsstörungen bzw. den ausgesprochenen Mangel an Entwicklung der Psyche ihrer Helden feststellen kann.“⁷⁴ In der Science Fiction würden „weniger individuelle Konflikte als vielmehr kollektive Vorgänge abgehandelt.“⁷⁵ Der Verfasser behauptete, „daß die SF-Geschichten deutlich eine (meist sehr tief gehende) Regression in frühkindliche, aber auch menschheitsgeschichtlich frühe psychische Muster behandeln, die mit technischer Symbolik lediglich kaschiert wird.“⁷⁶ Anhand einiger Romane (von Ballard, Bester, Franke, Lem, Herbert oder Blish) konstatierte vom Scheid, dass eine psychische Entwicklung von Individuen nicht stattfinde. Ein Mangel an Psychologie bedeute aber noch keinen Mangel an Qualität, denn ansonsten wären viele Werke der Weltliteratur aus den Bibliotheken verbannt worden (wie das *Gilgameš-Epos*, die *Odyssee* oder das *Nibelungenlied*).⁷⁷ Man könne gerade die „Produkte der New Wave der Science Fiction als bewußtes Aufgreifen der bislang im Unbewußten verborgenen regressiven Tendenzen der SF betrachten“. Vielleicht seien diese Romane ein Signal dafür, dass auch durch Technik der Mensch regredieren könne.⁷⁸

Als einer der ersten stellte Martin Schäfer 1977 die Frage, warum überhaupt das Genre Science Fiction aufgetaucht sei, und stellte es in einen Zusammenhang mit der Utopie. Oft gelte die Utopie nur als Abart der Science Fiction. „Soweit man in die Technik utopische Hoffnung setzt [...], ist man sich doch der Verwandtschaft mit den Utopisten des 19. Jahrhunderts nicht bewußt.“⁷⁹ Science Fiction sei ein pseudomythischer Versuch, zu einem theoretischen Verständnis der technisch sich wandelnden Welt zu kommen.⁸⁰ Science Fiction sei im Grunde ein Ersatz für den neuen Versuch einer philosophischen Positionierung in der Welt von heute und morgen. „Die These vom Philosophie-Ersatz mag man als Quittung nehmen für eine Philosophie, die sich vom Erklären aufs Beschreiben zurückgezogen hat, überhaupt auf eine Wissenschaft, die zwar den Alltag mehr und mehr umformt, aber kein sinngebendes Weltbild mehr liefert, wie es noch der bürgerliche Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts war.“⁸¹ Die Science Fiction diene als Herstellung von Sinn-Surrogaten. Potentiell habe sie mit dem Geist der Utopie, also der Frage nach der gerechten Lebensordnung, viel zu tun.⁸²

Reimer Jehmlich unternahm in seinem Werk *Science Fiction* (1980) als einer der ersten deutschen Theoretiker eine Rezeptionsgeschichte. Er machte darauf

⁷⁴ vom Scheidt, *Descensus ad inferos*, 145.

⁷⁵ vom Scheidt, *Descensus ad inferos*, 153.

⁷⁶ vom Scheidt, *Descensus ad inferos*, 154.

⁷⁷ Vgl. vom Scheidt, *Descensus ad inferos*, 156.

⁷⁸ Vgl. vom Scheidt, *Descensus ad inferos*, 158.

⁷⁹ Schäfer, *Science Fiction als Ideologiekritik?* 110

⁸⁰ Vgl. Schäfer, *Science Fiction als Ideologiekritik?* 112.

⁸¹ Schäfer, *Science Fiction als Ideologiekritik?* 113.

⁸² Vgl. Schäfer, *Science Fiction als Ideologiekritik?* 114.

aufmerksam, dass bereits 1934 als erste wissenschaftliche Arbeit zur Science Fiction J.O. Baileys Studie *Scientific Fiction in English 1817-1914* entstanden sei. Ein weiteres Werk sei Kingsley Amis' *New Maps of Hell* (1960), in welchem Amis die Science Fiction zur potentiellen und partiellen Fortsetzung der Utopie erklärt habe. Eine breitere Science-Fiction-Rezeptionsgeschichte habe bislang in England nur Brian W. Aldiss herausgebracht, vor allem nannte er dessen *Billion Year Spree* (1973). Aldiss versuche, eine Gesamtgeschichte der Science Fiction zu schreiben und gehe bis ins 18. Jahrhundert, bis zur *Gothic Novel* zurück. Für Aldiss sei Mary Shelleys *Frankenstein* der erste genuine Science-Fiction-Roman, zu denen später Geschichten von Edgar Allan Poe träten. Vor allem die deutsche Science-Fiction-Kritik gebe sich moralistisch. Erst in den 1960ern sei es zu einer Differenzierung und Spezialisierung in der Science-Fiction-Kritik gekommen. Es meldeten sich auch Theologen, Psychologen und Soziologen zu Wort und entdeckten Fragwürdigkeiten im Welt- und Menschenbild der Science Fiction, die man zuvor nicht wahrgenommen hätte. Science Fiction sei nicht mehr nur als Warnung interpretiert worden, sondern auch als unbewusste Realitätsspiegelung.⁸³ In den 1970er Jahren sei es zu einem ideologiekritischen Konzept der Science-Fiction-Forschung gekommen, genauer zu einer „Frontenbildung“ zwischen „bürgerlichen“ und „marxistischen“ Kritikern.⁸⁴ Immerhin beschrieben beide Blöcke die Science Fiction jetzt als eigenständiges Genre. Die marxistischen Kritiker behaupteten, die Massenliteratur der Science Fiction sei keineswegs erkenntnisgewinnend, sondern vielmehr verdummend. Fragwürdig sei zuletzt auch, dass die besprochenen Texte an einem Ideal gemessen würden, das nicht existiere. Für viele marxistische Kritiker gebe es das Ideal „progressiver“ Science Fiction und wer dieses Ideal nicht einhalten könne, werde als „Konterrevolutionär“ gebrandmarkt. Dagegen befreie die sowjetische Science-Fiction-Literatur angeblich von Marktzwängen und sei von richtigem Bewusstsein getragen.⁸⁵ Aber nicht nur die „marxistischen“, sondern auch „bürgerliche“ Kritiker warfen der Science Fiction vor, nicht progressiv und damit gegenauflärerisch zu sein.⁸⁶ Heute dagegen (im Jahre 1980) sei die deutsche Kritik weiter. Sie versuche nicht mehr, die Science Fiction zu „entlarven“, sondern spreche ihr ein gewachsenes Methoden- und Problembewusstsein zu.⁸⁷ Inzwischen sei man zu der Einsicht gelangt, die euphorischen Funktions- und Wesensbestimmungen der Science Fiction zurückzuweisen. „Daß SF streng naturwissenschaftlich fundierte Ideenliteratur sei oder als Fortsetzung der klassischen Sozialutopie mit anderen Mitteln betrachtet werden könne, ist durch die Ergebnisse der neueren Forschung ebenso als Vorurteil enthüllt worden wie die unbedachte Behauptung,

⁸³ Vgl. Jehmlich, Science Fiction, 39f.

⁸⁴ Diese marxistische Kritik schwamm vermutlich im Fahrwasser der studentischen 68er-Bewegung.

⁸⁵ Vgl. Jehmlich, Science Fiction, 52-56.

⁸⁶ Diese Frontstellung zwischen sogenannten bürgerlichen und marxistischen Kritikern war vor allem ein Phänomen der 1970er Jahre und ist mittlerweile im Sande verlaufen.

⁸⁷ Vgl. Jehmlich, Science Fiction, 71-73.

sie sei eine Art literarische Stiefschwester der Futurologie und biete entsprechend wichtige Hilfe für die Zukunfts- und Gegenwartsbewältigung.”⁸⁸

Hans-Joachim Schulz begann sein Werk *Science Fiction* (1986) mit einer vernichtenden Kritik an derselben. Die „Bemühungen, der kommerziellen Gattung SF einen Platz im System hochliterarischer Gattungen zu verschaffen, müssen als prinzipiell gescheitert angesehen werden [...] Qualität und Weltbild der meisten Texte können hochliterarischen Erwartungen kaum entsprechen.“⁸⁹ Er begann mit der Kritik an den Romanen von Poe, Wells und Verne. Schulz schrieb über die Entwicklung der Science Fiction von der reaktionären Trivialliteratur der 1920er bis 1950er Jahre, die von Kritikern als „eskapistisch“ gebrandmarkt wurde bis zur *New Wave* der 1960er Jahre, in der die Science Fiction ebenso politisch kritisch wurde wie in den ökologisch orientierten Romanen der 1970er Jahre, die die Umweltverschmutzung ins Zentrum der Kritik rückten. „Der Anfang einer ernsthaften Diskussion der historischen, gattungsspezifischen und gesellschaftlichen Eigenschaften der SF stammt in dieser Periode von nicht-feuilletonistischen Kritikern. Von ihnen werden nicht nur die Frage der sozialpsychologischen Hintergründe der Popularität der SF erörtert, sondern auch ihre literarhistorischen ‘Vorgänger’ und damit die Frage des kommunikativen Potentials der wissenschaftlichen Fantastik überhaupt.“⁹⁰ Erst in den 1970er Jahren sei die Frage nach der Historizität der Science Fiction aufgeworfen worden. Das pauschale Trivialitätsurteil sei in Deutschland nur langsam verschwunden, während angelsächsische Literaturkritiker sich bereits bemüht hätten, die Science Fiction in größere geisteswissenschaftliche Zusammenhänge zu integrieren.⁹¹ Schulz kritisierte vor allem die bürgerlich-marxistische Auseinandersetzung in den 1970er Jahren, die in seinen Augen wohl eher eine Pseudodebatte war. „Sowohl die Vertreter des SF-Begriffs der modernen, wertfreien Utopie [...] als auch die marxistischen Ideologiekritiker und Trivialliteraturtheoretiker der siebziger Jahre zeigen wenig Interesse an der SF als einem evolvierenden paraliterarischen System mit eigenen generischen Gesetzlichkeiten.“⁹² Während die westdeutsche Kritik zunächst eine Literatur gefordert habe, die sich ausschließlich mit gesellschaftlicher Zukunft und gegenwärtiger gesellschaftlicher Praxis beschäftigen solle, sei sie später zu einem erweiterten Science-Fiction-Begriff übergegangen, der die fantastische Verfremdung aller Formen der Realität gefordert habe.⁹³ Schulz war einer der ersten, der erkannte, dass die Science Fiction ein Genre war, dass der Veränderung unterworfen war, denn seiner Ansicht nach habe das Science-Fiction-System seinen gesellschaftlichen Wirkungsbereich vergrößert und dabei seine Stile, Motive, Themen und Funktionen geändert und werde sie weiter ändern.⁹⁴

⁸⁸ Jehmlich, *Science Fiction*, 90.

⁸⁹ Schulz, *Science Fiction*, 1.

⁹⁰ Schulz, *Science Fiction*, 41.

⁹¹ Vgl. Schulz, *Science Fiction*, 79 u. 122.

⁹² Schulz, *Science Fiction*, 81.

⁹³ Vgl. Schulz, *Science Fiction*, 108.

⁹⁴ Vgl. Schulz, *Science Fiction*, 159.

Die vernichtende kritische Rezeption der Science Fiction hat heute einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des technisch-wissenschaftlichen Problems Platz gemacht. Die Science Fiction wird mittlerweile ernst genommen. Torben Schröder unternahm 1998 den Versuch, *Science Fiction als Social Fiction* zu interpretieren. Ihn interessierte die Science Fiction zwar auch als Zukunftsutopie, umso mehr aber als Form gegenwärtiger Gesellschaftskritik. In einer Science Fiction, die sich gesellschaftskritisch gebe, gehe es zum Beispiel um Technikfolgenabschätzung. Trotz der gesellschaftskritischen Möglichkeiten, die Science Fiction und Utopie zu bieten haben, kam Schröder aber zu einem ernüchternden Fazit: „Man darf nicht übersehen, daß trotz des gesellschaftlichen Potentials, das hier festgestellt wurde, das primäre Ziel der SF die Unterhaltung des Rezipienten ist und nicht die Vermittlung von gesellschaftlichen Zusammenhängen oder sozialen Fragestellungen. Publizierte SF ist daher immer auf den Absatzmarkt der Unterhaltungsindustrie zugeschnitten und wird auf diese Weise auch dem Geschmack der Konsumenten angepaßt.“⁹⁵ Ich meine aber doch, dass es hier die Unterhaltungsindustrie ist, die den Konsumenten ihre Vorstellung von Science Fiction auferlegt und sich keineswegs dem Geschmack des Publikums anpasst. Vielmehr ist diese Industrie die Produzentin des öffentlichen Geschmacks. Ob das primäre Ziel der Science Fiction die Unterhaltung ist, ist wohl eher eine Frage der Perspektive.

Simon Spiegel fragte 2007, ob es sich bei der Science Fiction um einen modernen Mythos handele, da viele Science-Fiction-Romane in mythische oder religiöse Heilserzählungen mündeten.⁹⁶ Die Wissenschaft sei eigentlich kein rationales Phänomen. „In der oft beschworenen nüchternen Wissenschaftlichkeit der SF steckt nämlich auch der ganz und gar irrationale Wunsch nach Erlösung durch den technischen Fortschritt.“ Es sei das Heilsversprechen der Wissenschaft, die Beschränktheit des Menschen zu überwinden; „ein Mythos gibt in Form einer Geschichte Antwort auf grundsätzliche Fragen wie Ursprung und Aufbau der Welt.“⁹⁷ Prometheus und Faust seien die Urahnen des „verrückten Professors“. In der Science Fiction wimmele es von messianischen Gestalten. Aber nicht nur alte Mythen würden wieder aufgewärmt, die Science Fiction bringe selbst auch Kunstmythologien vor, *Star Wars* oder *Star Trek* entwürfen ganze Kosmologien.⁹⁸ Oft gebe es das Motiv einer apokalyptischen Katastrophe als Katharsis, aus der eine bessere menschliche Welt hervorgehen werde. Der Mythos der Zukunft bestehe in folgendem Gedanken: „In der Zukunft wird die Menschheit dank dem *vernünftigen Einsatz* von Wissenschaft und Technik ihre Probleme hinter sich lassen.“⁹⁹ Die Science Fiction inszeniere den Mythos des Fortschritts, und dieser Mythos lebe. Science Fiction sei zwar kein Glaube in religiösem Sinne, präge aber unser Den-

⁹⁵ Vgl. Schröder, *Science Fiction als Social Fiction*, 105.

⁹⁶ Vgl. Spiegel, *Konstitution des Wunderbaren*, 104.

⁹⁷ Beide Zitate Spiegel, *Konstitution des Wunderbaren*, 105.

⁹⁸ Vgl. Spiegel, *Konstitution des Wunderbaren*, 106.

⁹⁹ Spiegel, *Konstitution des Wunderbaren*, 108.

ken, „sie formt unsere Vorstellung von der Zukunft wesentlich: Seien es Gentechnik, Klonen oder Weltraumflug, die Frage nach künstlicher Intelligenz oder der Existenz von ausserirdischem Leben.“¹⁰⁰ Der Science Fiction gehe es als erkenntnissteigerndem Modus darum, ein tieferes Verständnis der Welt zu ermöglichen.¹⁰¹

Die Science Fiction ist heute „gesellschaftsfähig“ geworden. Aber damit wächst die Gefahr, dass sie ihr kritisches Potential verliert und zur reinen Unterhaltung des Publikums nivelliert wird.

5. Science Fiction heute

Wer heute eine Buchhandlung betritt und sich in die Abteilung für Science Fiction begibt, sofern es überhaupt eine solche Abteilung gibt, der wird vor allem von Fantasy-Titeln erschlagen. Neuere und wirklich qualitativ hochwertige Science Fiction ist selten, aber es gibt sie.

Bereits 1972 konstatiert Franz Rottensteiner, dass von der Science Fiction, im übrigen auch von der *New Wave*, dauerhafte Impulse ausgeblieben seien.¹⁰² Auch der Science-Fiction-Schriftsteller und -Theoretiker Stanisław Lem beklagt, dass keine andere Literaturgattung unter einer solch kommerziellen Versklavung leide wie die Science Fiction. Die Zukunft werde mit immer größerer Geschwindigkeit zur Gegenwart, doch die Science Fiction kümmere sich nicht darum. Der Verbrauchermarkt und die monopolisierten Verlage, so sein Credo, stellten ein starkes ökonomisches Hemmnis gegen jedes Experiment in der Science Fiction dar.¹⁰³ Möglicherweise sei die Geschichte der Science Fiction eine Einbahnstraße.¹⁰⁴ Dagegen indes argumentiert Adam Roberts in seiner *History of Science Fiction* anders. Er nennt als junge Science Fiction etwa den dreiteiligen Mars-Roman von Kim Stanley Robinson, der vor dem Hintergrund des Terra-Forming des Roten Planeten die Charaktere überzeugend schildere, oder den Roman *Infinite Jest* von D.F. Wallace, der ein vollkommen kapitalistisches Amerika zeichne, das von kommerziellen Konzernen durchsetzt sei. Dieses Thema gestalte er gemäß der Logik einer sich entwickelnden Enzyklopädie von zeitgenössischen Krankheiten und Leeren. Auch *Die Stadt der Blinden* von José Saramago ordnet Roberts in die Science Fiction ein; es handele sich um eine Meditation über das Gesundheitswesen.¹⁰⁵

Ähnlich beurteilt Weber die Zukunft der Science Fiction keineswegs negativ. Er nennt eine Reihe britischer Science-Fiction-Autoren der jüngsten Gegenwart, vor allem sei „die britische SF-Szene so lebendig und kreativ wie seit dem Ende der

¹⁰⁰ Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 111.

¹⁰¹ Vgl. Spiegel, Konstitution des Wunderbaren, 243.

¹⁰² Vgl. Rottensteiner, Erneuerung und Beharrung, 361.

¹⁰³ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 451, 465, 478.

¹⁰⁴ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 652.

¹⁰⁵ Vgl. Roberts, History, 320-322. Roberts Aussage ist insofern problematisch, weil für ihn auch die Literatur von Alfred Kubin oder Franz Kafka Science Fiction ist, die er mit der Phantastik identifiziert. Vgl. ebd., 163f.

,New Wave' nicht mehr.“¹⁰⁶ Andererseits meint Weber, dass heute auch wieder viele *space operas* kursierten, die nur alten Wein in neuen Schläuchen präsentierten. Indes macht er darauf aufmerksam, dass 2003 John H. Harrison einen neuen Trend in der Science Fiction ausgemacht habe, den *New Weird*. Hier würden die typischen Gattungselemente der Science Fiction – wenn man denn von ihnen reden kann – überschritten. So seien nicht nur Elemente von Phantastik, Horror oder Groteske dazugekommen, die Werke seien zudem gekennzeichnet von einer moralischen und politischen Komplexität.¹⁰⁷ Der Brite China Miéville etwa versuche, „die Möglichkeiten der SF und der Fantasy zu nutzen, um die in einer neoliberalen Welt verkümmerte soziale Phantasie wiederzuerwecken.“ Hier gebe es auch schon Wesen, die halb Mensch und halb Tier seien.¹⁰⁸ Weber ist optimistisch, da er glaubt, die Science Fiction habe sich schon immer als widerspenstig erwiesen, weil sie sich nicht auf bestimmte Motive und Erzählformen reduzieren lasse.¹⁰⁹

In letzter Zeit hat auch China eine eigene Science Fiction entwickelt. So wurden die *Trisolaris*-Trilogie von Liu Cixin, der Roman *Peking falten* von Hao Jingfang und *Die Siliziuminsel* von Chen Qiufan bekannt. Die Science Fiction hat in China kaum Tradition. Sie dürfte auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umwälzungen in den letzten vierzig Jahren zurückzuführen sein, in denen die regierende Kommunistische Partei sich der Marktwirtschaft geöffnet hat.

Wenn Robert Plank mit seinem Diktum Recht hat, die geistige Not der Zeit bringe die ihr gemäße Literatur hervor,¹¹⁰ dann dürfen wir gespannt sein, was uns noch erwartet. Eine Science Fiction, die mit Recht so genannt werden will, kann künftig jedoch nur eine sein, die die wissenschaftlich-technischen Phänomene, die in Zukunft auf uns warten, zugleich als geistige und gesellschaftliche Probleme antizipiert und reflektiert.

In jüngster Zeit sind Romane herausgegeben worden, die vor allem Dystopien von einem alle Bürger beobachtenden Überwachungsstaat schildern. Allein in den Jahren 2018 und 2019 erschienen Sibylle Bergs *GRM Brainfuck*, Artur Dzuiks *Das Ting*, Rob Harts *Der Store* sowie Bijan Moinis *Der Würfel*. Diesbezüglich gibt es heute eine Science Fiction, die durchaus auf der Höhe der Zeit ist. Romane wie Richard Morgans *Profit* oder Dave Eggers *Der Circle* stellen sich den technisch-gesellschaftlichen Entwicklungen, die in eine mögliche, vielleicht sogar wahrscheinliche Zukunft führen. Aber wie gesagt: Science Fiction ist keine Futurologie.

¹⁰⁶ Weber, Science Fiction, 82.

¹⁰⁷ Vgl. Weber, Science Fiction, 89.

¹⁰⁸ Vgl. Weber, Science Fiction, 90.

¹⁰⁹ Vgl. Weber, Science Fiction, 93.

¹¹⁰ Vgl. Plank, Augenblick, 200.

Hauptteil

Die Philosophie in der Science Fiction I: Geschichtsphilosophie und Metaphysik

Wem gehört die Welt?

Wem ihre Leiden?

Wem ihre Zeit?

Johann Baptist Metz

Wir sind an dem Ort angekommen, an dem nun die verschiedenen Grundprobleme der Philosophie in der Breite ausgeführt werden. Es handelt sich dabei um Geschichtsphilosophie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Anthropologie, Ethik und Politische Theorie. Diese werden in ihren Grundlinien dargestellt, um dann darzulegen, inwieweit die Science-Fiction-Literatur und Science-Fiction-Filme philosophische Probleme der jeweiligen Zeit aufgreifen bzw. aufgegriffen haben. Meine These lautet, dass die Probleme, mit denen sich die Science Fiction beschäftigt, vor allem philosophische Probleme sind. Das bedeutet, dass wir uns in einem ersten Schritt darüber verständigen müssen, worin die einzelnen Grundprobleme der Science Fiction bestehen. In diesem ersten Band werden wir uns mit der Geschichtsphilosophie und anschließend mit der Metaphysik auseinandersetzen, um ein philosophisches Fundament dafür zu bekommen, worin in der Science Fiction dann geschichtsphilosophische und metaphysische Probleme auftauchen und wie sie verarbeitet werden.

Obwohl die Metaphysik eigentlich den Beginn der Philosophie bildet, weil sie die Fragen stellt, mit denen philosophisches Denken in der Menschheitsgeschichte recht eigentlich begonnen hat, will ich der Geschichtsphilosophie chronologisch den Vorrang einräumen. Denn ich bin der Auffassung, dass die Science Fiction die mediale Form der heutigen Geschichtsanschauung im modernen Abendland zum Ausdruck bringt. Die Geschichtsphilosophie führt uns dann zur metaphysischen Fragestellung, also zum Ursprung des menschlichen Fragens nach dem Ich, nach Gott, der Erkenntnis, dem Sinn usw. Die Science Fiction versucht auch hier, moderne Antworten zu geben. Die Frage danach, woher wir wissen können, ob die Antworten auch wirklichem Wissen entstammen, führt zur Erkenntnistheorie, auf die ich im zweiten Band eingehen werde. Was kann ich wissen? Wie kann ich etwas wissen? Wovon kann ich überhaupt Kenntnis haben oder wie Kenntnis erlangen? Kants drei Fragen „Was kann ich wissen?“, „Was darf ich hoffen?“ und „Was soll ich tun?“ führen zu dem Problem „Was ist der Mensch?“ und damit zur Anthropologie. Problematisiert die Anthropologie den Menschen, so konzipiert die Science Fiction den „anderen“ Menschen, den Fremden, den Außerirdischen oder den menschenähnlichen Roboter. Werden uns Außerirdische oder Roboter unseren Lebens- und Spielraum womöglich einengen, und uns den Platz als „Krone der

Schöpfung“ streitig machen? Und wie soll der Mensch sich angesichts solcher Wesen verhalten? Diese Frage führt uns zur Ethik. Wenn wir Roboter herstellen, warum dann nicht auch Klone? Ebenso gehört das Experimentieren mit Wesen, die halb Mensch, halb Tier sind, zu den größten ethischen Herausforderungen. Die Frage nach ethischem Verhalten zieht das Thema nach dem richtigen Leben überhaupt nach sich, ein Thema, das im dritten Band in der Politischen Theorie bzw. der Utopie behandelt wird. In Utopie und Dystopie finden wir eine Weltsicht, die zum Ausdruck bringt, dass unsere reale Welt bedroht ist. Ist eine bessere Welt möglich? Oder machen die „Weltverbesserer“ die Welt nur noch schlimmer?

Ich möchte den Leser einladen zu einem Diskurs, der mit der Geschichtsphilosophie beginnt, und dann über die Metaphysik, die Erkenntnistheorie, die Anthropologie und die Ethik zur Politischen Theorie führt. Die Science Fiction zerfällt damit aber nicht in verschiedene Arbeitsfelder, sondern mit Hilfe dieser philosophischen Fragestellungen machen wir uns ein Bild von ihr. Die Philosophie soll helfen, die literarische Gattung der Science Fiction kritisch zu beurteilen, um diese als wichtig und wertvoll für das menschliche Leben in der Gegenwart erscheinen zu lassen.

V. Geschichtsphilosophie

*Dreht sich blind das Rad der Welt,
oder geht es vorwärts mit dem
aufrechten Gang der Menschheit?
Elke Dauk*

1. Was ist Geschichtsphilosophie?

Warum aber nun mit der Geschichtsphilosophie im Zusammenhang mit der Science Fiction beginnen? Meine These lautet: Science Fiction ist eine materiale Form von Geschichtsphilosophie. Die materiale Form von Geschichtsphilosophie, wie sie bis ins 19. Jahrhundert bestand, geht davon aus, dass die Geschichte der Menschheit auf ein bestimmtes Ziel hinausläuft, so bei Kant auf den ewigen Frieden, bei Hegel auf die Vollendung des Weltgeistes, bei Marx auf die klassenlose Gesellschaft. Genauso wie bei der Science Fiction gibt es keine verbindliche Definition dessen, was unter Geschichtsphilosophie zu verstehen ist.¹ Dennoch lässt sich sagen, dass Geschichtsphilosophie ein Bewusstsein von Geschichte voraussetzt. Sie setzt sich auseinander mit dem Menschen als geschichtlichem Wesen und fragt danach, ob und wenn ja, welchen Sinn die Geschichte für den Menschen hat. Der Ursprung der Geschichtsphilosophie liegt in den Fragen, die die Menschheit von jeher interessiert: in den Fragen nach dem Ende des Daseins, nach dem Woher und dem Wohin, nach dem Sinn und Zweck des Lebens. Geschichtsphilosophie steht „von Anfang an in engster Verflechtung mit methodischen, anthropologischen, ethisch-politischen und metaphysischen Fragen.“² Geschichtsphilosophie betreiben, heißt, über Geschichte nachzudenken, über ihre politischen und sozialen Umwälzungen, technischen und wissenschaftlichen Entwicklungen oder Neuorientierung von Weltbildern.³ Wie die Metaphysik ist die materiale Geschichtsphilosophie heute obsolet geworden, denn heute herrscht ein „Schwund des Vertrauens in die Möglichkeit eines substantiellen Vergangenheitsbezuges und Zukunftsentwurfes.“⁴ Aber die Menschen haben den Glauben an die Sinnhaftigkeit der Geschichte und des eigenen Lebens keineswegs aufgegeben. Trotz aller „Arbeit am Begriff“ gibt es untergründig immer noch ein Hoffen auf den ewigen Frieden, die Realisierung der Freiheit oder der klassenlosen Gesellschaft.

Diese und ähnliche geschichtsphilosophische Ideen werden nun in der fiktiven Literatur von der Science Fiction aufgegriffen. Die Science Fiction ist insofern Geschichtsphilosophie, als sie selbst eine Geschichte, mitunter die Geschichte der Menschheit, neu schreibt. Solche Versuche, die Geschichte der Menschheit anders zu schreiben als sie verlaufen ist oder noch verlaufen wird, liegen etwa bei Olaf Stapledon, Isaac Asimov oder Doris Lessing vor, auf deren Romane ich eingehen

¹ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 12.

² Angehrn, Geschichtsphilosophie, 15.

³ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 16.

⁴ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 9.

werde. Diese Geschichten sind selbst eine Form von Geschichtsphilosophie, da sie an die Dynamik der Geschichte, das heißt an die Realisierung des Fortschritts glauben, oder auch an das Gegenteil, den Niedergang der Menschheit nach einer Phase technischer Höhepunkte. Sie ist unbedingt aber auf ein Ziel hin ausgerichtet, einen Endpunkt, gleichgültig, wie dieser aussehen mag.

Meine These lautet: Die Science Fiction ist im Grunde nichts anderes als eine Form materialer Geschichtsphilosophie, weil sie für sich in Anspruch nimmt, den Verlauf der Zukunft zwar nicht unbedingt zu kennen, aber doch so tut, als wäre es möglich, einen Blick in die Zukunft zu werfen. Sie macht zumindest indirekt Aussagen über die Zukunft. „Es-könnte-schon-sein“ bedeutet bereits einen Zugriff auf eine Zukunft, die nur in der Vorstellung existiert. Zukunftserwartungen waren bis ins 17. Jahrhundert begrenzt von der Idee des Jüngsten Gerichts; man erwartete grundsätzlich nichts Neues.⁵ Erst mit der Aufklärung wurde die Zukunft zu etwas, das der Mensch selbst in die Hand nehmen konnte,⁶ denn: „Daß jemand Geschichte macht, ist eine neuzeitliche Wendung, die vor Napoleon oder gar vor der Französischen Revolution nicht formulierbar war.“⁷ Im Hintergrund dieses Bewusstseinswandels steckt „die Entdeckung der Zukunft als eines offenen Raumes ungeahnter Möglichkeiten.“⁸ So kann Science Fiction gesehen werden als Chance des Menschen, Geschichte selbst zu machen. Merciers *L'an 2440*, in dem die Menschen eine Utopie *selbst* verwirklichen, erschien 1771.⁹ Mary Shelleys *Frankenstein* von 1818 ist eine Selbstverwirklichung dessen, was für den Menschen eventuell möglich ist, und zwar auf technisch-wissenschaftlicher Grundlage. Der abendländischen Gesellschaft schien ein Drang innewohnen, das, was einst nur der Eschatologie zugestanden worden war, ab dem 18. Jahrhundert nicht nur selbst umzusetzen, sondern auch immer schneller, als gäbe es keine Zeit zu verlieren, denn plötzlich war das Menschenleben kurz geworden angesichts eines verlorenen Eschatons. Die Beschleunigung der Zeit wurde im 18. Jahrhundert zur Pflicht irdischer Planung¹⁰ und bei Wells' *Zeitmaschine* Wirklichkeit. Der Historiker Reinhart Koselleck hat dazu treffend formuliert: Das

„Wechselspiel von Revolution und Reaktion, das einen paradiesischen Endzustand herbeiführen soll, ist als zukunftslose Zukunft zu verstehen, weil die Reproduktion und die immer wieder nötige Aufhebung des Gegensatzes eine schlechte Unendlichkeit fixieren. Auf der Jagd nach dieser, wie Hegel sagte, schlechten Unendlichkeit wird das Bewußtsein der Akteure an ein endliches ‚Noch-nicht‘ geheftet, das die formale Struktur eines perennierenden Sollens besitzt. Seitdem wird es möglich sein, Fiktionen wie das tausendjährige Reich oder die klassenlose Gesellschaft in die

⁵ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 266.

⁶ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 29.

⁷ Koselleck, Vergangene Zukunft, 262.

⁸ Sauter, Eschatologie, 124.

⁹ Dies ist nach Kosellecks Ansicht der erste Zukunftsroman der Weltliteratur. Hier gehe es um die Verwandlung der Utopie in die Geschichtsphilosophie. Vgl. Koselleck, Zeitschichten, 131f.

¹⁰ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 34.

geschichtliche Realität zu überführen. Die Fixierung der Handelnden an einen Endzustand erweist sich als Vorwand für einen Geschichtsprozeß, der sich der Einsicht der Beteiligten entzieht.“¹¹

Die gesellschaftlichen Gegensätze des Verharrens im Traditionellen und des Aufbrechens ins Neue prallten immer intensiver aufeinander. Zeitrhythmen und Zeitspannen beschleunigten sich zwar, doch der moralisch-politische Fortschritt hinkte dem technisch-wissenschaftlichen hinterher.¹² Die Geschichte selbst gewann an Dynamik. „Das Heil wurde nicht mehr am Ende der Geschichte, sondern seitdem im Vollzug der Geschichte selbst gesucht.“¹³ Die Beschleunigung der Zeit hing zusammen mit einer Entgrenzung des Raumes. Im 19. Jahrhundert erst griffen die europäischen Mächte auf das Ganze der Welt aus, Franzosen und Briten eroberten Kolonialreiche und ließen dort das Heil von Wissenschaft und christlicher Religion verkünden. Schließlich kann die Idee der Monderoberung als Erbe der christlichen Missionsidee betrachtet werden.

Im folgenden soll zunächst nachgezeichnet werden, wie sich in der abendländischen Geistesgeschichte die geschichtsphilosophischen Fragestellungen entwickelten und in einem zweiten Schritt analysiert werden, wie sich dieses Denken auf die Science Fiction auswirkte.

1.1. Beginn der Geschichtsphilosophie in den Religionen

Auch wenn alle Religionen versuchten, auf geschichtliche Fragen Antworten zu geben, möchte ich mich hier auf die christliche Religion beschränken, da die Science Fiction prinzipiell ein Phänomen des christlichen Abendlandes ist.¹⁴ Die „Lehre“ dieser Fragen und Antworten wird Eschatologie genannt. Hier geht es um die „letzten Dinge“ (ἔσχατα), das heißt um die Fragen nach Sterben und Tod. Was ist das Schicksal des Menschen nach dem Tod? Gibt es ein Leben danach? Oder ist mit dem Tod alles aus? Wird eines Tages die Menschheit aussterben? Wird vielleicht sogar der Kosmos untergehen? Die christliche Theologie trennte zwischen der Frage nach dem Geschick des einzelnen und der nach dem Schicksal der Menschheit und der Welt bzw. des Kosmos.¹⁵ Universaleschatologisch erwarteten die Gläubigen das Ende der Welt in einem Jüngsten Gericht, das mit einem endgültigen Urteil Gottes über die Welt in Weltenbrand, ewigem Eis oder durch Erdbeben stattfindet. Dabei spielte der Gedanke der baldigen Wiederkehr Jesu Christi

¹¹ Koselleck, Vergangene Zukunft, 35.

¹² Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 367f.

¹³ Koselleck, Zeitschichten, 189.

¹⁴ Selbstverständlich gibt es, wie schon erwähnt, auch eine japanische oder chinesische Science Fiction, aber eben nur deshalb, weil auch japanische und chinesische Autoren die wissenschaftlich-technische Entwicklung ihrer Gesellschaft kritisch reflektiert haben. Diese Entwicklung hat aber im christlichen Abendland begonnen.

¹⁵ Antje Jackelén macht darauf aufmerksam, dass in der Theologie bislang zu wenig zwischen dem Ende der Erde und dem Ende des Kosmos überhaupt unterschieden worden ist. Damit habe die Theologie einen anthropozentrisch verengten Blick auf diese Fragestellung. Vgl. Jackelén, Relativistic eschatology, 960.

im frühen Christentum eine zentrale Rolle, hatte dieser doch versprochen, zu den Seinen zurückzukehren (Joh 14,3; Apg 1,11; 1Thess 4,13-18). Mit der Wiederkehr (Parusie) Christi würden die Toten auferstehen (Mt 27,53; Joh 5,28f; 1Kor 15).

Die Wurzeln dieses Denkens finden sich im Alten Testament sowie im Zoroastrismus, dessen Vorstellungen vom Tod durch das Judentum ins Christentum hineingetragen wurden. Im Alten Testament ist der Gedanke der Sheol als Wohnstätte der Toten erwähnt, die der Unterwelt oder dem Tartaros der Griechen ähnelt. Im Judentum dachte man sich diese Welt unter der Erde. In dieser Sheol führen die Toten eine Art halbbewusstes „Leben“, vielleicht einem Alptraum ähnlich, denn die Sheol galt den Menschen als schrecklich, weil die Verbindung zu den Lebenden und zu Gott abgeschnitten war.¹⁶ Erst in den alttestamentlichen Büchern Ezechiel und Daniel wurde von der Auferstehung der Toten gesprochen. Zur Zeit Jesu glaubten die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadduzäern an die Totenaufstehung. Erst in der rabbinischen Zeit wurde die Auferstehung der Toten ein zentraler Grundsatz der jüdischen Religion.¹⁷ Zentral für die Eschatologie im Christentum ist das „Christusereignis“, das heißt die Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi. Dieses Ereignis wird „als ein Zeit und Geschichte qualifizierendes Finalgeschehen ausgelegt.“¹⁸ Das letztgültige Ziel allen Geschehens, das Reich Gottes, ist danach nicht nur etwas Zukünftiges, sondern auch etwas, das schon hier und jetzt Gestalt angenommen hat (Mt 18,20). Bei Jesus werden Gegenwart und Zukunft des Reichen Gottes nicht gegeneinander ausgespielt, sondern sie gehören zusammen. Bei Paulus wird bereits die Gegenwart eschatologisch qualifiziert (2Kor 6,2). Die christliche Eschatologie lebt in einem Spannungsfeld von „Schon jetzt“ und „Noch nicht“ des hergestellten Reichen Gottes.¹⁹ Mit anderen Worten: Auch wenn nach christlichem Glauben mit Christus eine Äonenwende stattfand, so ist die Gegenwart nicht der neue Äon. Dennoch ist das Reich Christi schon gegenwärtige Realität.²⁰ Ist Christus Anfang und Ende der Welt (Offb 21,6), so ist das Urteil über die Welt, zum Guten oder Schlechten, schon gesprochen und unwiderruflich. In dieser Selbstaussage liegt auch die Qualifizierung der Geschichte als Heilsgeschichte begründet, als deren Urgrund der Christus gilt.

1.2. Augustinus und das Mittelalter

Der Gedanke, dass Christus Anfang und Ende der Welt ist, wird zentral für die spätantike und frühmittelalterliche Idee der christlichen Heilsgeschichte, den besonders Aurelius Augustinus in seinem Werk *De civitate Dei* darstellt. Die

¹⁶ Vgl. Art. Sheol, in: OLWR 913.

¹⁷ Vgl. Art. Auferstehung, in: OLWR 96. Die Auferstehung der Toten war im Zoroastrismus aber schon einige Jahrhundert zuvor allgemeines Gedankengut. Die Religion der Perser war den Juden während des Babylonischen Exils bekannt geworden. Nachdem die Perser die Juden 539/538 v.Chr. aus diesem Exil befreit hatten, wurde der König der Perser, Cyrus, im Alten Testament gepriesen, vor allem weil er es den Juden gestattet hatte, den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen (Esra 1,1-4).

¹⁸ Art. Eschatologie, in: TRE 10, 270.

¹⁹ Vgl. Art. Eschatologie, in: TRE 10, 283.

²⁰ Vgl. Art. Eschatologie, in: TRE 10, 285.

menschliche Geschichte erscheint darin lediglich als äußere Oberfläche eines ewigen Kampfes zwischen Gut und Böse, Gott und Satan. Letztlich aber ereigne sich Geschichte auf ein Ziel hin, nämlich auf das vom göttlichen Plan angedachte Heil des Menschen. So wird Geschichte im mittelalterlichen Denken immer als Heilsgeschichte imaginiert. „Es geht darum, sich der Wahrheit des christlichen Glaubens durch eine Reflexion auf den Sinn der Geschichte zu vergewissern.“²¹ Geschichte entsteht nach Augustinus erst durch den Fall der Menschheit, das heißt dadurch dass er zu sich selbst kommt. Interessant ist, dass Augustinus in seinem Werk eine *Parallelgeschichte* von Weltstaat (*Civitas terrena*) und Gottesstaat (*Civitas Dei*) schreibt. Während der Weltstaat im Grunde eine Geschichte Roms bietet, ist der Gottesstaat eine Geschichte des biblischen Israel bis zur Ankunft Christi. Doch Augustinus bindet darüber hinaus auch schon Künftiges ein, nämlich das Jüngste Gericht, sowie die Ewigkeit sowohl der Höllenstrafen als auch der Seligkeit. Dadurch, dass es einen Weltstaat und einen Gottesstaat gibt, hat der Mensch zwei Bürgschaften: eine auf Erden und eine im Himmel. Dies ist der Ursprung seiner Zwei-Reiche-Lehre, die später für Luthers Thesen eine wichtige Rolle spielt. Den Ursprung der beiden Staaten legt Augustinus in die Sündhaftigkeit des Menschen. Doch Augustinus' Geschichtsvorstellung ist eine Form von Geschichtsphilosophie. Sie ist eine Konstruktion, die mit Geschichte, wie wir sie heute verstehen, nichts zu tun hat. Zwar entwirft er eine Geschichte, doch diese wird geschildert vor dem Hintergrund der metaphysischen Konstruktion einer „Heilsgeschichte“ zwischen Gut und Böse. Der Historiker Reinhart Koselleck ist der Ansicht, dass Augustinus versucht habe, „eine Dauerantwort auf jegliche historische Situation zu entwickeln.“²² Der gesamte Bereich der irdischen Erfahrung wird auf diese Weise relativiert, da der Christus die Antwort auf alles ist. Deshalb kann sich für Augustinus empirisch Neues gar nicht mehr ereignen, da schon immer ein Erklärungsmuster zur Hand ist. So aber wird Geschichte im Grunde genommen sinnlos. „Augustin konnte die Zeit, soweit sie nämlich nur die innere Erfahrungsweise seiner selbst als eines göttlichen Geschöpfes war, speziell als eine seelische Gespanntheit auf die Zukunft definieren. Diese Zukunft aber lag theologisch quer zu den empirischen Geschichten.“²³ Die Trennung von Gottesstaat und Weltstaat blieb über das gesamte Mittelalter prägend und wurde unter anderem von Rupert von Deutz, Otto von Freising, Joachim von Fiore und Dante Alighieri weiter ausformuliert.²⁴ Der Christus als Anfangs-, Wende- und Zielpunkt der Geschichte wurde jedoch erstmals in Frage gestellt, als das mittelalterliche Weltbild ins Wanken geriet.

1.3. Der neuzeitliche Umbruch und die Aufklärung

Parallel zu der Entwicklung der Frage um die Mehrheit der Welten, die immer stärker ins Fahrwasser der Philosophie und der Naturwissenschaften der Neuzeit

²¹ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 45.

²² Koselleck, Vergangene Zukunft, 138.

²³ Koselleck, Vergangene Zukunft, 139.

²⁴ Vgl. Nielen, Motive, 5.

geriet, fiel auch die Heilsgeschichte ins Blickfeld der Philosophie. Hatten die Theologen nach der Bedeutung der anderen Menschengeschlechter für den Menschen gefragt,²⁵ so implizierte diese Frage auch die nach ihrer Bedeutung für die Heilsgeschichte. Wenn aber die Idee der Mehrheit der Welten immer populärer wurde und damit der Gedanke, dass die Güte Gottes umso herrlicher sei, je mehr Menschengeschlechter er erschaffen habe, so musste man auch die Heilsgeschichte in einer neuen Perspektive betrachten. Die Zeit, in der die Idee der Mehrheit der Welten ernsthaft diskutiert wurde und sich auch durchsetzte, war auch die Periode, in der die Einheit der christlichen Religion in Europa selbst zerbrach. Zwar hatte es schon im 5. Jahrhundert die Trennung zwischen orientalischer und abendländischer Christenheit und im 11. Jahrhundert die Trennung zwischen orthodoxer und katholischer Konfession gegeben, noch aber ließ das christliche Bewusstsein in Mittel- und Westeuropa sich davon nicht beunruhigen. Doch mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges 1648 wurde das Prinzip der religiösen Indifferenz zur Basis des Friedens von Münster und Osnabrück. Man erfuhr, „daß die religiösen Bürgerkriege offenbar nicht das Jüngste Gericht einleiteten.“²⁶ Reinhart Koselleck bemerkte, dass der Staat versucht habe, apokalyptische und astrologische Zukunftsdeutungen zu unterdrücken, zumindest in England und Frankreich. Zukunftsdeutungen wurden in private oder geheime Kreise zurückgedrängt. Endzeiterwartungen verwandelten sich in Zukunftsentrümpelungen.²⁷ Jacques-Bénigne Bossuets Werk *Discours sur l'histoire universelle* (1681) war die letzte Schrift des europäischen Abendlandes, die versuchte, Geschichte als Verzahnung von göttlicher Vorsehung und Schicksal von historischen Reichen zu betrachten. Geschichte bedeutete für ihn noch den Versuch, den Heilsplan Gottes zu entziffern. Die Aufklärung zerstörte den Glauben an die Idee der Heilsgeschichte jedoch endgültig. Ihre Kritik an der Eschatologie bzw. der Heilsgeschichte bestand in der Frage, „woher denn die Theologen ihr Wissen über Himmel, Hölle und Fegefeuer sowie die Heilsgeschichte bezogenen. Mehr und mehr wurden die Ansprüche der Religion skeptisch beurteilt [...] Von nun an wurde die Heilsgeschichte obsolet und durch die Geschichtsphilosophie unterlaufen.“²⁸ Heilsgeschichte und Eschatologie verwandelten sich in Geschichtsphilosophie. Aufklärung – als Methode, zu wagen, sich des eigenen Verstandes zu bedienen (Kant) – ließ Geschichte nicht länger als Heilsgeschichte denken, sondern nun war es der Mensch selbst, der es wagte, als Handelnder in der Geschichte und als Macher der Geschichte aufzutreten. Dennoch konnte sich die Geschichtsphilosophie nicht gänzlich von der Eschatologie lösen. Denn blieb das Heil Gottes aus, war der Mensch dazu berufen, für dieses Heil zu sorgen und darüber zu reflektieren, wie es zu erreichen sei. Geschichtsphilosophie wurde somit zur Fortsetzung der Eschatologie unter aufgeklärten Vorzeichen. Mit

²⁵ So wurde beispielsweise unter Theologen die Frage diskutiert, wenn es andere Menschengeschlechter gab, ob diese auch ihren eigenen Erlöser gehabt hätten, oder ob Jesus Christus auch für sie gestorben sei. Vgl. zum Thema der Vielheit der Welten in Mittelalter und Früher Neuzeit oben S. 76f.

²⁶ Koselleck, Vergangene Zukunft, 24.

²⁷ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 26-28.

²⁸ Nielen, Motive, 5.

ihrer Kritik an den Inhalten der Eschatologie, die für sie reine Metaphysik waren, verhalfen die Aufklärer Descartes' Programm vom klaren und deutlichen Wissen zum Sieg. Im Zusammenhang mit der Aufklärung setzte sich eine Philosophie durch, die nicht mehr Gott, sondern den Menschen in ihrem Zentrum hatte, da es von Gott kein sicheres Wissen geben konnte.

Als einer der ersten aufgeklärten Philosophen nimmt der Italiener Giambattista Vico kritisch Bezug auf die Heilsgeschichte. In seinem ursprungs- und universalhistorischen Werk *Scienza Nuova* (1725) versucht er, die Faktoren und Inhalte des geschichtlichen Lebens zu bestimmen. Er stellt „die Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit von Geschichte.“²⁹ Vico erkennt eine Analogie zwischen der Natur, die von Gott geschaffen wurde und der politischen Welt, die der Mensch hervorbrachte. Ursachenkenntnis habe er nur da, wo er selbst etwas hervorbringe. Zwar machten die Menschen Geschichte, aber ohne Bewusstsein, ohne Vernunft. „Daß Geschichte Selbstgestaltung des menschlichen Geistes sei, ist ihre Substanzbestimmung und Grundlage ihrer Erkennbarkeit.“³⁰ Auch wenn Vico noch versucht, den geschichtstheologischen Nachweis der Vorsehung zu erbringen, so bleibt seine „Neue Wissenschaft“ doch von der Geschichtstheologie getrennt. Vico ist davon überzeugt, dass die Geschichte nicht auf ein Endziel zustrebe.³¹

In der Zerstörung der Überzeugung von der Heilsgeschichte leistet vor allem die französische Aufklärungsphilosophie ganze Arbeit. Schöpfer des Begriffs Geschichtsphilosophie ist Voltaire. Für ihn bedeutet sie „Destruktion einer Historiographie, die alles auf göttliches Eingreifen in die Geschichte zurückführt.“³² In seiner Schrift *La philosophie de l'histoire* (1765) nimmt Voltaire Abstand von Mythos und Religion und will den Menschen von der Geschichtstheologie befreien. Geschichtstheologie wird Geschichtsphilosophie, das heißt „Reflexion über Plan und Ablauf der Geschichte, einer Geschichte jetzt ohne Gott. Die Geschichtsphilosophie glaubt aber weiter an einen Sinn, einen Plan und einen Endzweck der Geschichte, die mit Hilfe der Vernunft zu eruieren seien.“³³ Sie fragt danach, unter welchen Bedingungen die eschatologischen Güter, der endgültige Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Heil verwirklicht werden können. Sie fragt nach dem Wesen der Geschichte, nach ihren Gesetzmäßigkeiten, nach naturanalogen Gesetzen in der Geschichte, nach Ursachen und Faktoren,³⁴ sie fragt nach Strukturen und Faktoren für die Entwicklung. Die Geschichtsphilosophie steht zwischen Zufälligkeit und Gesetzmäßigkeit,³⁵ weshalb sie die Forderungen der naturwissenschaftlichen Methode nie wird erfüllen können, die danach trachtet, den Zufall

²⁹ Angehrn, Geschichtsphilosophie 64.

³⁰ Angehrn, Geschichtsphilosophie 65.

³¹ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie 66f.

³² Dierse/Scholtz, Art. Geschichtsphilosophie, 417.

³³ Nielen, Motive, 5f.

³⁴ Vgl. Landmann, Geschichtsphilosophie, 682.

³⁵ Vgl. Dierse/Scholtz, Art. Geschichtsphilosophie, 426.

ganz auszuschalten. Je mehr gesellschaftliche Faktoren jedoch entdeckt werden, die für das Schreiben von Geschichte relevant werden, wie beispielsweise ökonomische, politische, soziale, geographische oder klimatische Verhältnisse, desto schwieriger wird es, Gesetze zu finden oder anzuwenden.³⁶ „An die die Stelle von Ursprungs- und Endzielspekulation tritt die empirische Erforschung natürlicher Ursachen.“³⁷ Darunter zählt Voltaire u.a. Klima, Regierung oder Religion, wobei Religion hier als Objekt empirischer Forschung auftritt. Voltaire konstruiert eine rationale Geschichte, befreit von Fabeln, Dichtung, Widersinnigem, Anstößigem, unsinnigen oder unglaublichen Bräuchen. „Rationale Akzeptabilität wird zum Kriterium in Faktenfragen.“³⁸ Trotz aller Rationalität in den Forderungen nach einer nüchterneren Geschichtsschreibung glaubt Voltaire an eine Höherentwicklung der Menschheit.

Der Philosoph und Soziologe Auguste Comte versucht, die Sozialwissenschaften mit der Philosophie zu verbinden. Diese Wissenschaften des frühen 19. Jahrhunderts sind auf der Suche nach sozialen Gesetzen des Geschichtsverlaufs. Comtes Philosophie ist keiner absoluten Theologie mehr verpflichtet, sondern der Versuch, sich auf das zu beschränken, was positiv von Welt und Geschichte gesagt werden kann. „Im positiven Stadium hat der Geist die Unmöglichkeit, absolute Begriffe zu bilden, endgültig eingesehen. Er verzichtet auf die vergebliche Suche nach Ursprung und Bestimmung des Weltalls und beschränkt seine Forschung, durch die Verbindung von empirischer Beobachtung und logischem Denken, auf die unveränderlichen Beziehungen phänomenaler Aufeinanderfolgen und Ähnlichkeiten, worin die Naturgesetze bestehen.“³⁹ Die Wirklichkeit könne nie zur Gänze enthüllt werden. Comte wirkt modern, wenn er schreibt: „Es gibt kein Wissen, [...] das nicht durch den auf uns wirkenden Gegenstand und den auf ihn zurückwirkenden Organismus bedingt ist [...] Die positive Philosophie [...] befaßt sich nur mit Fragen, deren Beantwortung in unserer Reichweite liegt.“⁴⁰ Comte bricht das Tabu von der Unentschleierbarkeit der Zukunft. „Die Zukunft wurde in ihr zum Testfall für die Wissenschaftlichkeit einer allgemeinen Hypothese erhoben.“⁴¹ Comte ist davon überzeugt, dass das Menschengeschlecht bewusst seinen Fortschritt vorantreibt und stellt die Fortschrittsidee in den Kontext der positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit.⁴² Er unterscheidet drei Epochen der Menschheitsgeschichte: eine theologische, eine metaphysische und eine wissenschaftliche.⁴³ Allerdings gebe es bei diesen Stadien Überschneidungen. „Der allgemeine Zielpunkt von Comtes Universalgeschichte ist die offene Zukunft eines geradlinigen Fortschritts

³⁶ Vgl. Landmann, Geschichtsphilosophie, 694.

³⁷ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 70.

³⁸ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 70.

³⁹ Löwith, Weltgeschichte und Heilgeschehen, 81f.

⁴⁰ Löwith, Weltgeschichte und Heilgeschehen, 82.

⁴¹ Höscher, Entdeckung der Zukunft, 107.

⁴² Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 68.

⁴³ Vgl. Comte, Positivismus, 5.

von primitiven zu entwickelteren Stadien.“⁴⁴ Die Ergebnisse der Naturwissenschaften sollten auf die Soziologie zum Zweck gesellschaftlicher Neugestaltung angewendet werden. Nach Comte sollen zur Erklärung der zu untersuchenden Phänomene nur gesicherte Tatsachen, nicht aber phantastische Vorstellungen oder konstruierte Hypothesen herangezogen werden. Comte erkennt, dass die positive Forschung weder einen ersten Ursprung noch eine letzte Bestimmung entdecken könne, weshalb keine Existenz vollständig erforschbar sei.⁴⁵ Andere Zeiten, so Comte, hätten die Frage nach der Wahrheit nicht als Frage nach den „reinen Fakten“ verstanden,⁴⁶ was aber zur Frage führt, was „reine Fakten“ seien. Wendet man nämlich diesen Grundsatz auf Comtes Drei-Stadien-Gesetz selbst an, so findet sich, dass auch dieses Gesetz keine beobachtbare Tatsache ist. Wie zuvor noch Voltaire ist auch Comte von Aufklärung, Vernunft und Fortschritt überzeugt.

Auch der deutsche Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant formuliert eine eigene Geschichtsphilosophie, besonders in seinen Schriften *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) und *Zum ewigen Frieden* (1795). Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Erkennbarkeit von Geschichte. Für ihn verbirgt sich hinter dem Lauf der Geschichte ein Plan der Natur. „Kants ganze Anstrengung als Geschichtsphilosoph zielte darauf, den verborgenen Naturplan, der die Menschheit auf die Bahnen eines unbegrenzten Fortschritts zu drängen schien, in einen bewußten Plan der vernunftbegabten Menschen zu überführen.“⁴⁷ Kant geht davon aus, dass den Menschen ein solcher Plan verborgen sei, denn sie verhielten sich zwar nicht instinktmäßig wie die Tiere, aber auch nicht wie vernünftige Weltbürger. „[S]o scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein [...] Es ist hier keine Aussicht für den Philosophen, als daß, da er bei den Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne.“⁴⁸ Auch wenn die Motive der Menschen von sich aus nicht auf das Geschichtsziel, den ewigen Frieden, ausgerichtet seien, sondern eher davon wegstreben,⁴⁹ so hält Kant dennoch dafür, dass dieses Ziel irgendwann erreicht werden würde. „Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen.“⁵⁰ Hierbei hat die Natur bei Kant einen sphinxartigen Charakter. Denn einerseits gelte der Krieg als Naturzustand des Menschen, andererseits gehöre es zum Plan der Natur, genau diesen Zustand zu überwinden. Der Friede sei gerade kein Naturzustand, sondern er müsse gestiftet

⁴⁴ Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 83.

⁴⁵ Vgl. Comte, Positivismus, 29.

⁴⁶ Vgl. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, 199.

⁴⁷ Koselleck, Vergangene Zukunft, 267.

⁴⁸ Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A 387 (Weischedel 6, 34).

⁴⁹ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 79.

⁵⁰ Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A 403 (Weischedel 6, 45).

werden.⁵¹ Würden die Menschen in einem arkadischen Schäferleben einträglich zusammenleben, würden ihre Talente wohl verborgen bleiben, dank der Natur aber gebe es Eitelkeit, Habsucht, Herrschaftsucht. „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“⁵² Krieg wird bei Kant zum Movens der Geschichte. Der Krieg sei es gerade, der zum Frieden treibe, wenn auch die Politiker sich stets nur um ihren unmittelbaren Vorteil kümmerten. Zwischen rationalem Eigeninteresse und objektivem Geschichtsziel stellt Kant eine Konvergenz her.⁵³ So seien Vernunft und Moralität die Werkzeuge des Menschen, diesen Naturzustand zu überwinden. Kant redet mit seiner Idee vom ewigen Frieden keiner Utopie das Wort, doch wird die Zukunft zur Aufgabe moralischen Sollens.⁵⁴ Damit setzt Kant den Menschen als den Macher der Geschichte.⁵⁵ Dennoch ist Kant klug genug, die Idee vom ewigen Frieden nicht als unbedingtes Ziel der Geschichte nahezulegen. Er sagt jedenfalls nicht, dass der ewige Friede zwangsläufig kommen müsse. Denn man könne nicht voraussagen, „ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Übeln, in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstungen wieder vernichten werde.“⁵⁶ Geschichtsschreibung ist nach Kant nur möglich, wenn auch der verborgene Plan der Natur erkennbar wird. So zeigt sich Kant als Geschichtsphilosoph ganz metaphysisch.

Die Geschichtsphilosophie G.W.F. Hegels ist der groß angelegte Versuch, Geschichte zu begreifen und rational zu erkennen,⁵⁷ ein Versuch, den er insbesondere in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822) darlegt. Ist für Kant der Friede das Ziel der Geschichte, so ist es bei Hegel die Freiheit, wobei dieser Weg nicht bruchlos verlaufen müsse.⁵⁸ Die Philosophie bringt den Gedanken der Vernunft mit. Hegel ist davon überzeugt, „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.“⁵⁹ Die Vernunft des Subjekts ist für ihn gleichsam ein Intelligibles der Weltgeschichte selbst. Nach Hegel entspricht „der subjektiven Erkenntnis der Geschichte ein Intelligibles in der Geschichte, ein objektiv vernünftiges Geschehen also.“⁶⁰ Hegel versucht zu zeigen, dass die menschliche Geschichte ein Prozess der Realisierung von Vernunft sei, dass ihr also ein Endzweck innewohne. Diesen Endzweck definiert er folgendermaßen: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Frei-

⁵¹ Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, BA 18 (Weischedel 6, 203).

⁵² Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A 394 (Weischedel 6, 38f)

⁵³ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 80.

⁵⁴ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 268.

⁵⁵ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 267.

⁵⁶ Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, A 401 (Weischedel 6, 43).

⁵⁷ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 57.

⁵⁸ Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 96.

⁵⁹ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 20.

⁶⁰ Vgl. Sandkaulen, Weltgeist und Naturgeschichte, 172.

heit.“⁶¹ Die Weltgeschichte wird zu dem Rahmen, in welchem der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden soll. Alle Opfer, die in der Geschichte gebracht wurden, gleichviel wieviele es gewesen seien, zielten auf diesen Endzweck hin, gleichfalls alle Bedürfnisse, Leidenschaften und Interessen der Menschen. Die Individuen seien dabei für die Realisierung des Endzwecks völlig uninteressant, es sei denn, es handele sich um solche, denen es gelinge, den Endzweck voranzutreiben, denn „die *welthistorischen Individuen* sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeines liegt.“⁶² Hegel verdeutlicht das an einem Beispiel: „Was ihm [Cäsar] so die Ausführung seines zunächst negativen Zwecks erwarb, die Alleinherrschaft Roms, war aber zugleich an sich notwendige Bestimmung in Roms und in der Welt Geschichte, so daß sie nicht nur sein partikulärer Gewinn, sondern ein Instinkt war, der das vollbrachte, was an und für sich an der Zeit war.“⁶³ Hegel nennt das die „List der Vernunft“. Hat Hegel zuvor behauptet, dass „*nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist“,⁶⁴ so erklärt er diese Leidenschaft jetzt zum Zweck einer *List der Vernunft*, da das Interesse der Leidenschaft von der Betätigung des Allgemeinen nicht zu trennen sei, das heißt die List der Vernunft kommt zu ihrem Ziel, indem sie die Leidenschaft für sich arbeiten lasse.⁶⁵ Mit anderen Worten: „Die ‚List der Vernunft‘ besagt, daß das welthistorische Anliegen durch ein Handeln vorangebracht wird, das scheinbar nur sein Eigeninteresse verfolgt, doch in Wahrheit von einer Vernunft überlistet wird, die es zum Mittel seiner eigenen Zwecke degradiert.“⁶⁶ Das Wissen der welthistorischen Individuen, die Geschichte machten, sei „nur ein ansichseiendes: eines, das wir ihnen aus der Außenperspektive – aufgrund ihrer faktischen Taten, ex post – zuschreiben.“ Das Höhere, das sie betrieben, sei ihnen nicht bewusst.⁶⁷ Hegels Diktum die Weltgeschichte sei das Weltgericht⁶⁸ ist nur ein anderes Wort für die letztendliche Verwirklichung und Selbstfindung des Weltgeistes, der einerseits zwar säkular erscheint, aber andererseits doch in eschatologischer Ferne angesiedelt ist. Eine scharfe Kritik an Hegel kommt von Adorno. Der Begriff des Weltgeistes sei im Grunde das Prinzip der göttlichen Allmacht, „der Weltplan zur Unerbittlichkeit des Geschehenden.“⁶⁹ Hegel verkläre „die Totalität des geschichtlichen Leidens zur Positivität des sich realisierenden Absoluten.“ Der Weltgeist wäre so betrachtet als „permanente Katastrophe“ zu definieren.⁷⁰ Dass in der Geschichte die Vernunft obwalten soll, hält Adorno für ein untragbares Urteil. „Philosophisches Verfügen übers Werden und Vergehen ganzer Völker oder Kulturen übertönt, daß das

⁶¹ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 32.

⁶² Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 45.

⁶³ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 45.

⁶⁴ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 38.

⁶⁵ Vgl. Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 49.

⁶⁶ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 98.

⁶⁷ Angehrn, Geschichtsphilosophie, 99.

⁶⁸ Vgl. Hegel, Philosophie des Rechts, § 340, S. 503.

⁶⁹ Adorno, Negative Dialektik, 300.

⁷⁰ Beide Zitate Adorno, Negative Dialektik, 314.

Unvernünftige und Unverständliche der Geschichte selbstverständlich wurde, weil es nie anders war.“⁷¹

Hegels Konzept der Geschichte wird von Karl Marx und Friedrich Engels materialistisch rekonstruiert, wobei sie sich an dessen dialektischem Modell orientieren. In der Geschichtsphilosophie, die sie entwickeln, ist es jedoch nicht der Weltgeist, der am Ende zu sich selbst findet, sondern es sind die ökonomischen Verhältnisse, die zu einer klassenlosen Gesellschaft führen sollen. Marx und Engels unternehmen eine Kritik und die Weiterführung der Geschichtsphilosophie, deren Anliegen weiterhin die „Versöhnung mit der Welt“ ist. Dabei wendet Marx das Leitmotiv der Vernunft ins Praktische, das heißt ins Ökonomische.⁷² Marx und Engels definieren ihr Geschichtskonzept als Kontrast zur idealistischen Geschichtsphilosophie, wie sie Kant oder Hegel gelehrt hatten.

Marx und Engels sind die ersten Philosophen, die nach den materiellen Voraussetzungen dafür fragen, wie der Mensch überhaupt Geschichte „machen“ könne, und diese Voraussetzungen bestehen in der Ernährung, der Kleidung und der Behausung. Für Marx und Engels ist die erste geschichtliche Tat „die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst.“⁷³ Produktion, Produktionsverhältnisse, Produktivkräfte, Teilung der Arbeit, Entfremdung: das sind die philosophisch-ökonomischen Schlüsselbegriffe dieser Geschichtsphilosophie. Der Fortgang der Geschichte geschehe in gesellschaftlichen Widersprüchen, die vor allem durch die Teilung der Arbeit begründet seien. Dadurch gerieten nicht nur Produktivkräfte, gesellschaftliche Zustände und das menschliche Bewusstsein miteinander in Widerspruch, sondern mit ihr sei auch der Widerspruch zwischen individuellen und gesellschaftlichen Interessen verbunden.⁷⁴ Aber nicht nur das. Die Teilung der Arbeit bedinge die Entfremdung des Menschen von der Arbeit und die Entstehung der Klassengegensätze. Für Marx und Engels steht nicht mehr der Geist als Agens der Geschichte im Zentrum, sondern die Ökonomie, von der selbst die größten Reiche abhängig seien. Denn es sei so, dass der Handel „gleich dem antiken Schicksal über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden macht.“⁷⁵ Der Produktionsprozess überhaupt sei die Grundlage aller Geschichte, und Religion, Philosophie und Moral seien aus ihr zu erklären, die Revolution sei ihre treibende Kraft. Gegen Hegel erklären sie, „daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins ‚Selbstbewußtsein als Geist vom Geist‘ aufzulösen, sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften [...] sich vorfindet.“⁷⁶ Die ganze Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Ver-

⁷¹ Adorno, Negative Dialektik, 335.

⁷² Vgl. Angehrn, Geschichtsphilosophie, 105f.

⁷³ Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 28.

⁷⁴ Vgl. Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 32f.

⁷⁵ Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 35.

⁷⁶ Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 38.

kehrsformen sei Substanz und Wesen der Geschichte, was die bisherige Geschichtsauffassung höchstens als Nebentatsache aufgefasst habe.⁷⁷

Im *Kommunistischen Manifest* (1848) formulieren Marx und Engels ihre Gesellschafts- und Geschichtskritik noch schärfer. Hier bringen sie ihre Geschichtsphilosophie auf den Punkt: „Die Geschichte aller bisherigen Geschichte ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“⁷⁸ In der bisherigen Geschichte, vom Altertum über das Mittelalter bis in die Neuzeit, hätten sich jeweils bestimmte Klassen gegenübergestanden, und ein Klassenkampf ende dabei immer mit der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft. So sei auch aus der feudalen Gesellschaft die moderne bürgerliche Gesellschaft hervorgegangen.⁷⁹ Das Bürgertum sei nur deshalb zur Macht gekommen, weil in der vorangegangenen feudalen Gesellschaft die Produktionsverhältnisse nicht mehr den Produktivkräften entsprochen hätten. Dies aber sei nun für die bürgerliche Gesellschaft ebenso der Fall. „Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert.“⁸⁰ Die ökonomischen Bedingungen selbst sorgten für den langfristigen Sieg des Proletariats im Klassenkampf. Die Grundlage des Kapitals, das eine gesellschaftliche und keine persönliche Macht darstelle, sei die Lohnarbeit. Diese werde in der kommunistischen Gesellschaft, die auf die bürgerliche Gesellschaft folge, ebenso aufgehoben wie alle Klassengegensätze überhaupt. Das bislang Willkürliche der Ökonomie werde durch den revolutionären Kampf, der zur klassenlosen Gesellschaft führe, gesteuert.⁸¹ Das ist Marx’ „List der Vernunft“. Darüber, wie die klassenlose Gesellschaft im einzelnen funktionieren kann oder soll, schweigen sich Marx und Engels jedoch aus.

1.4. Der Historismus

Die Geschichtsphilosophie von Marx und Engels ist zugleich Höhe- und Schlusspunkt eines Denkens, das das Heil des Menschen in sein Zentrum gerückt hatte. Die jüdisch-christlichen Motive des Marxismus sind unverkennbar. Aber während noch bei Kant, Hegel, Comte sowie Marx und Engels der Glaube an den Fortschritt der Menschheit ungebrochen vorherrscht, gerät dieser Glaube im Historismus in eine Krise. Gegenüber jedem systematischen Entwurf einer wie auch immer gearteten Geschichtsphilosophie herrscht im Historismus große Skepsis. Diese Skepsis ist dadurch entstanden, dass man sich in Europa gegen Ende des 18. und anfangs des 19. Jahrhunderts „der geschichtlich gewordenen Welt mehr und mehr bewußt geworden“ war.⁸² Ranke drückt erstmals den Verzicht auf einen Sinn

⁷⁷ Vgl. Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 39.

⁷⁸ Marx/Engels, Manifest, 462.

⁷⁹ Vgl. Marx/Engels, Manifest, 462f.

⁸⁰ Marx, Das Kapital, 791.

⁸¹ Dieser revolutionäre Kampf sei notwendig, da die Verelendung des Proletariats gezeigt habe, dass die Vernunft sich nicht von selbst durchsetze. Vgl. Böhme, Anthropologie, 147.

⁸² Wittkau, Historismus, 12.

der Geschichte aus. Einen Zusammenhang zwischen Krise, Kontinuitätsbruch und historischem Interesse sieht vor allem Jacob Burckhardt.⁸³ Man gewinne mit Hilfe der empirischen Geschichtswissenschaft darüber Klarheit, dass alle historischen, religiösen oder kulturellen Erscheinungen geschichtlich geworden seien. Damit aber würden absolute Geltungsansprüche relativiert.⁸⁴ Kurz gesagt: Historismus ist Relativismus. Absolute Werte und Normen, die noch der historische Materialismus und der Positivismus geltend gemacht hatten, werden durch die Geschichtswissenschaft erschüttert.⁸⁵

Der Historismus entstand im 19. Jahrhundert in einer Zeit, in der geschichtliche Umwälzungen so schnell vonstatten gingen wie sonst vorher nicht in der Menschheitsgeschichte. Durch die Französische Revolution, die Napoleonischen Kriege und die Industrialisierung war die alte Ordnung fundamental erschüttert worden. Alte politische, soziale und wirtschaftliche Strukturen waren zerbrochen und durch neue ersetzt worden. Erst dieser umfassende Wandel der Lebenswelt hatte das starke Interesse an der Vergangenheit erzeugt.⁸⁶

Der Historismus problematisiert zwei besondere Paradigmen der Geschichtswissenschaft: den Zusammenhang und die Unendlichkeit. Der Historismus fragt, wie die Geschichte überhaupt systematisierbar sei. Nach welchen Kriterien solle bei einer historischen Untersuchung vorgegangen werden? Das Ideal der Geschichtswissenschaft bestand damals in der Universal- oder Weltgeschichte und war aus der Suche nach Zusammenhängen erfolgt. Worin aber die historischen Einzelheiten zusammenhängen, ist eine spekulative Frage. Bestehen sie von sich aus oder konstruieren die Historiker sie erst? Was heißt überhaupt Herstellen eines Zusammenhangs?⁸⁷ Woher weiß man, was wie zusammenhängt, welche Strukturen und Ereignisse anderen sozialen, historischen und weiteren Bedingungen zugrunde liegen oder Folge davon sind? Was ist überhaupt eine Struktur und was ein Ereignis? Wann beginnt ein Ereignis und wann hört es auf? Da es mehr als nur einen Zusammenhang gibt, hängt es vom Historiker ab, welchen er betont. Weil die Konstruktion eines historischen Zusammenhangs nicht voraussetzungslos ist, nimmt jeder Historiker *nolens volens* schon eine philosophische Position ein.⁸⁸ Daher weigert sich der Historismus „unter Berufung auf die historische Variabilität und Relativität aller Begriffe und Normen, eine allgemein und zeitlos gültige Systematik in der wissenschaftlichen oder philosophischen Weltinterpretation anzuerennen.“⁸⁹ Lagen in den bisherigen Geschichtsphilosophien Versuche vor, die allgemeine Natur, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so bestreitet der Historismus auch diese Möglichkeit. Er versucht vielmehr, die spekulative Geschichtsphilosophie durch eine empirische Geschichtswissenschaft zu ersetzen. Die Vertreter des

⁸³ Vgl. Wittkau, Historismus, 12.

⁸⁴ Vgl. Wittkau, Historismus, 14.

⁸⁵ Vgl. Wittkau, Historismus, 19.

⁸⁶ Vgl. Wittkau, Historismus, 26.

⁸⁷ Vgl. Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel, 12f.

⁸⁸ Vgl. Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel, 14.

⁸⁹ Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel, 20f.

Historismus kamen zu der Einsicht, dass das Ganze der Geschichte schlechthin nicht mehr darstellbar war. Die Möglichkeit, Zusammenhänge in der Geschichte zu erkennen, war durch den weltpolitischen Verkehr im 19. Jahrhundert ins Unermessliche gewachsen. In seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* (1868) schreibt Jacob Burckhardt: „Man möchte sich eine riesige Geisteslandkarte auf der Basis einer unermeßlichen Ethnographie denken, welche Materielles und Geistiges zusammen umfassen müßte und allen Rassen, Völkern, Sitten und Religionen im Zusammenhang gerecht zu werden strebte.“⁹⁰ Aber wenn das Wissen geradezu unermesslich ist, kann es da nicht jeden Historiker hemmen, mit seiner Forschung überhaupt anzufangen? Nach Ansicht des Historismus kann keine Geschichtsphilosophie mehr behaupten, einen Weltplan verfolgen zu können. Der systematische Topos der Geschichtsspekulation Hegels wird von Burckhardt in einen empirisch-deskriptiven umgedeutet.⁹¹ Alles habe eine geschichtliche Seite, und gerade die Geschichte sei es, die keinen Anfang und kein Ende habe.⁹² Denn jedes geschichtliche Ereignis, das ein Historiker beschreiben wolle, habe eine Vorgeschichte. Wo aber will man mit der Vorgeschichte beginnen? Jeder Anfang wäre willkürlich gewählt. Gleiches gilt für das Ende: Wie lange wirkt ein geschichtliches Ereignis nach? Burckhardt versucht, den Menschen freizumachen von der Ausschließlichkeit eines eigenen Standpunktes. Der Blick des Historikers dürfe nicht egoistisch getrübt sein, und vor allem solle man nicht glauben, das Vergangene sei nur eine Vorstufe zu uns selbst als den Entwickelten.⁹³ Jede Zeit bekommt bei Burckhardt das Recht auf ihre Eigenheit. Andererseits ist ihm bewusst, dass der Mensch von den Bedingungen seiner eigenen Zeit geprägt ist, weshalb jedes historisch gezeichnete Bild immer schon gefärbt ist. Und dennoch äußert sich auch Burckhardt geschichtsphilosophisch. Er sieht Anzeichen der Herrschaft des Ökonomischen, Anzeichen von Kulturverlust, Vermassung, Bürokratismus, Despotismus, kultureller Verflachung. Er sieht das alteuropäisch-humanistische Traditionsgut überhaupt in Frage gestellt.⁹⁴ Damit nimmt er Ideen Nietzsches vorweg.

1.5. Friedrich Nietzsche

War die Geschichtsphilosophie im Historismus insofern in eine Krise geraten, als dieser einen Endzweck der Geschichte bezweifelte, so bricht dieser Zweifel bei Friedrich Nietzsche endgültig durch. In seinem Werk *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874) vollzieht Nietzsche eine Abkehr vom Eigenwert des Geschichtlichen überhaupt.⁹⁵ Den Satz Hegels „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks“,⁹⁶ kehrt er in den Satz um, Glück sei es, „das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer *unhistorisch* zu

⁹⁰ Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 8.

⁹¹ Vgl. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, 71.

⁹² Vgl. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 7.

⁹³ Vgl. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 12 u. 6.

⁹⁴ Vgl. Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, 131f.

⁹⁵ Vgl. Angehrn, *Geschichtsphilosophie*, 133.

⁹⁶ Hegel, *Vorlesungen Philosophie der Geschichte*, 42.

empfinden.“⁹⁷ Für Nietzsche besitzt Geschichte weder einen Endzweck noch einen Sinn. Für ihn gibt es kein Geschichtsziel, vielmehr bestehে dieses im Werden und Vergehen selbst.⁹⁸ Den historisch denkenden Menschen wirft er vor, sie glaubten, „daß der Sinn des Daseins im Verlaufe seines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde.“⁹⁹ Der über der Geschichte stehende Mensch aber sehe in solch einem Prozess nicht das Heil, sondern für ihn sei „die Welt in jedem einzelnen Augenblick fertig“ und habe „ihr Ende erreicht.“ Für einen solchen Menschen seien Vergangenheit und Gegenwart ein und dasselbe, „nämlich in aller Mannigfaltigkeit typisch gleich.“¹⁰⁰ Ein vollständig historisch erkanntes Phänomen habe dem Menschen im Grunde nichts mehr zu sagen. „Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht und souverän geworden, wäre eine Art von Lebens-Abschluß und Abrechnung für die Menschheit.“¹⁰¹ Nietzsches Geschichtsphilosophie ist kein Versuch, ein Wesen oder einen Endzweck der Geschichte zu eruieren, sondern sein Werk ist erfüllt von Postulaten, wie eine Geschichtsphilosophie aussehen solle. Die Art und Weise aber, in der laut Nietzsche heute Geschichte betrieben würde, sei unmöglich. Nietzsche kritisiert „die Forderung, daß die Historie Wissenschaft sein soll.“¹⁰² Geschichte sei kein Gegenstand der objektiven Welt.¹⁰³ Im Grunde erfülle der Historiker die Aufgabe eines Richters, wobei eine „fürchterliche Spezies von Historikern“ herangewachsen sei, die naiv meinten, „daß gerade ihre Zeit in allen Popularansichten recht habe, und daß dieser Zeit gemäß zu schreiben so viel heiße, als überhaupt gerecht zu sein; ein Glaube, in dem eine jede Religion lebt.“¹⁰⁴ Diese Art der Geschichtsbetrachtung sei vom Christentum inspiriert. Dessen Glaube an das Jüngste Gericht sei die Wurzel aller bisherigen Geschichtsphilosophie. Doch an solch einer Geschichtsbetrachtung nimmt Nietzsche Anstoß. „Eine Religion, die von allen Stunden eines Menschenlebens die letzte für die wichtigste hält, die einen Schluß des Erdenlebens überhaupt voraussagt und alle Lebenden verurteilt, im fünften Akt der Tragödie zu leben, regt gewiß die tiefsten und edelsten Kräfte auf, aber sie ist feindlich gegen alles Neu-Anpflanzen, Kühn-Versuchen, Frei-Begehrn.“¹⁰⁵ Hegels Geschichtsphilosophie einer Vollendung des Weltgeistes wirke zerstörerisch, weil dadurch die eigene Zeit immer als gerechtfertigt erscheine. Eine solche Geschichtsphilosophie führe „zum Götzendienste des Tatsächlichen.“¹⁰⁶ Nur ein Zyniker rechtfertige den Gang der Geschichte. Im vorletzten Kapitel seines Werks gießt Nietzsche seine Hämę über ein Menschentum aus, das sich selbst als Zentrum der Weltgeschichte betrachtet. Dass die moderne Menschheit sich als

⁹⁷ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 6.

⁹⁸ Vgl. Schmied-Kowarzik, Geschichtsphilosophie und Theologie, 58.

⁹⁹ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 11f.

¹⁰⁰ Alle drei Zitate Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 12.

¹⁰¹ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 13.

¹⁰² Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 27.

¹⁰³ Vgl. Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 34f.

¹⁰⁴ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 45.

¹⁰⁵ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 59f.

¹⁰⁶ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 64.

„Erben des Weltprozesses“ ansehe, ist für ihn nur ein „schwellendes Hochgefühl“.¹⁰⁷ Die Vorstellung und die Rede vom Weltprozess seien „die Vermessenheit des kleinen Menschengewürms“.¹⁰⁸ Auch die Suche nach ewigen Gesetzen oder einem Wesen in der Geschichte erscheinen ihm sinnlos. Die Frage nach Gesetzen in der Geschichte weist er ab.¹⁰⁹ Nur noch den Willen zur Macht erkennt er als eine geschichtsbestimmende Kraft an.¹¹⁰ Nietzsche fürchtet, dass gerade ein Übermaß an Historie blind machen könnte für die Geschichte. Damit ist klar, dass sein Werk nicht nur eine Abweisung historischer Gesetzmäßigkeiten, sondern auch eine Absage an einen Sinnzusammenhang der Geschichte überhaupt darstellt. Dennoch entwickelte Nietzsche später mit seiner Lehre von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ eine eigene Geschichtsphilosophie.

1.6. Deutsche Geschichtsphilosophie der Gegenwart

Obwohl spätestens mit Nietzsche eine materiale Geschichtsphilosophie positiv zu betreiben unmöglich geworden ist, gab es auch im 20. Jahrhundert Versuche, sie neu zu denken. Dazu zählen auf konservativer Seite das monumentale Werk Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, sowie auf neomarxistischer Seite die Philosophie der Frankfurter Schule, die im Hinblick auf die Ereignisse im Faschismus fragte, warum die aufgeklärte Menschheit in Barbarei versunken sei.

Oswald Spenglers Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1918) gilt noch immer als Klassiker der Geschichtsphilosophie, auch wenn nur wenige dieses umfangreiche Werk gelesen haben. Zwar lehrt er, dass die Geschichte weder Sinn noch Ziel habe, aber dennoch ist sein Werk ein eindeutig geschichtsphilosophisches, da er es mit den Worten einleitet: „In diesem Buch wird zum erstenmal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen. Es handelt sich darum, das Schicksal einer Kultur, und zwar der einzigen, die heute auf diesem Planeten in Vollendung begriffen ist, der westeuropäisch-amerikanischen, in den noch nicht abgelaufenen Stadien zu verfolgen.“¹¹¹ Spengler legt eine vergleichende Analyse der großen Menschheitskulturen vor, in deren Lebensläufen sich Weltgeschichte angeblich vollziehe. Jede Hochkultur ist für Spengler ein in sich geschlossener Organismus, dessen Entwicklung analog zu der des Menschen mit seinen Lebensphasen verlaufe.

„Jede Kultur steht in einer tiefsymbolischen und beinahe mystischen Beziehung zum Ausgedehnten, zum Raume, in dem, durch den sie sich verwirklichen will. Ist das Ziel erreicht und die Idee, die ganze Fülle innerer Möglichkeiten vollendet und nach außen hin verwirklicht, so *erstarrt* die Kultur plötzlich, sie stirbt ab, ihr Blut gerinnt, ihre Kräfte brechen – sie wird zur *Zivilisation* [...] Dies ist der Sinn aller *Untergänge* in der Geschichte – der inneren wie äußeren Vollendung, des Fertigseins, das jeder lebendigen Kultur bevorsteht [...] Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des

¹⁰⁷ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 67.

¹⁰⁸ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 74.

¹⁰⁹ Vgl. Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 75.

¹¹⁰ Vgl. Sauter, Eschatologie, 109.

¹¹¹ Spengler, Untergang des Abendlandes, 3.

einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum.“¹¹²

Spengler ist der Ansicht, dass die abendländische Kultur zu seiner Zeit am Ende ihrer Geschichte angelangt sei, was aber nicht dasselbe bedeutet wie die postmoderne Rede vom „Ende der Geschichte“. Spengler beschreibt, um seinen Befund zu untermauern, acht Hochkulturen, widmet sich aber der antiken und der abendländischen besonders intensiv. Hierbei verwendet er Nietzsches Aufteilung von apollinischem und dionysischem Geist, das heißt er schreibt der antiken Kultur einen apollinischen, ahistorischen, der abendländischen aber einen dionysischen (faustischen) historisierenden Geist zu, welcher rastlos auf aktive Weltveränderung gerichtet sei. Doch die Kraft dazu sei langsam erlahmt, deshalb ereile auch das Abendland eben jenes Schicksal des Untergangs, das nicht abzuwenden sei. Mit Nietzsche, der sein Gewährsmann ist, verkündet Spengler darüber hinaus, dass der Mensch das Schicksal wollen und lieben solle, da es ohnehin unausweichlich sei.¹¹³ Wiederholt zieht Spengler Sitten und Gebräuche, Künste und Wissenschaften, Philosophien und Religionen, Wirtschafts- und Finanzverhältnisse zur Unterfütterung seiner Thesen heran. Verantwortlich für den bevorstehenden Untergang des Abendlandes seien Spengler zufolge Demokratie, Geld, Presse und Technik. „Die Demokratie hat das Buch aus dem Geistesleben der Volksmassen vollständig durch die Zeitung verdrängt. Die Bücherwelt mit ihrem Reichtum an Gesichtspunkten, die das Denken zur Auswahl und Kritik nötigte, ist nur noch für enge Kreise ein wirklicher Besitz.“¹¹⁴ Die Presse sei die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, sie beeinflusse die Massen als Objekte der Parteipolitik.

„Einst durfte man nicht wagen, frei zu denken; jetzt darf man es, aber man kann es nicht mehr. Man will nur noch denken, was man wollen soll, und eben das empfindet man als seine Freiheit. Und die andere Seite dieser späten Freiheit: es ist jedem erlaubt zu sagen, was er will; aber es steht der Presse frei, davon Kenntnis zu nehmen oder nicht. Sie kann jede ‚Wahrheit‘ zum Tode verurteilen, indem sie ihre Vermittlung an die Welt nicht übernimmt, eine furchtbare Zensur des Schweigens, die um so allmächtiger ist, als die Sklavenmasse der Zeitungsleser ihr Vorhandensein gar nicht bemerkte.“¹¹⁵

Die Parteidemokratie sei darauf aus, die Massen zur Hörigkeit zu erziehen. Gegen Zenon und Marx sagt Spengler, die Wirklichkeit lasse sich nicht verbessern, sondern in ihr werde ein Machtwille nur durch einen anderen ersetzt.¹¹⁶ Der Untergang des Abendlandes veranke sich darüber hinaus der Technik, die den Menschen versklave. Es sei die Wirtschaftswelt der Maschinenindustrie, die den Unternehmer wie den Arbeiter zum Gehorsam zwinge. Nicht der Mensch sei der Souverän, sondern die Maschine. Die Privatwirtschaft setze Kräfte und Leistungen an die

¹¹² Spengler, Untergang des Abendlandes, 143f.

¹¹³ Vgl. Spengler, Untergang des Abendlandes, 153.

¹¹⁴ Spengler, Untergang des Abendlandes, 1139.

¹¹⁵ Spengler, Untergang des Abendlandes, 1141.

¹¹⁶ Vgl. Spengler, Untergang des Abendlandes, 1142f.

Stelle von Personen und Sachen. Ihr werde keine Gesetzgebung mehr im Wege stehen, und die Demokratie und die Parteien würden ihr Werkzeug sein.¹¹⁷

Thomas Zwenger hat Spengler vorgeworfen, nur ein *Geschichtsdeuter* zu sein. Der grundsätzliche Fehler, der Spengler unterlaufe, bestehe in der Analogisierung von Natur und Geschichte. Mit dieser Analogie aber schließe Spengler über sein Ziel hinaus. „Eine *nach der Analogie* des Organismus beschriebene historische Erscheinung ist deshalb noch kein Organismus!“¹¹⁸ Während ein Naturforscher nämlich keine Individuen untersuche, sondern Exemplare, sei die Geschichte einmalig, eben individuell.¹¹⁹

Zu den bedenkenswertesten geschichtsphilosophischen Texten des 20. Jahrhunderts gehört *Über den Begriff der Geschichte*, eine Schrift von Walter Benjamin, einem der älteren Vertreter der Frankfurter Schule. Der Text entstand 1939/40, wurde aber erst 1942 nach Benjamins Tod veröffentlicht. Es handelt sich um eine mystische Geschichtsphilosophie, die sich mit der Geschichte angesichts von Stalinismus und Nationalsozialismus auseinandersetzt. Benjamin sieht sich in zwei Traditionen beheimatet: dem Marxismus und dem Judentum, und in beiden Traditionen betont er das geschichtsphilosophische Moment der Erlösung.

Im Zentrum seiner Thesen steht der „Engel der Geschichte“, der keine Rettung zu bringen vermag. Benjamins Thesen sind Meditationen voller Pessimismus und Sehnsucht. Er betrachtet Geschichte als ohnmächtig, eine Geschichte, die er versteht als eine durch einen Sturm befeuerte stete Austreibung aus dem Paradies. Bildlich verkörpert diesen Engel der *Angelus Novus* von Paul Klee. Der Engel der Geschichte „hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.“¹²⁰ Nach talmudischer Tradition sind Engel geschaffen, den Lobpreis Gottes zu singen, aber Benjamins Engel der Geschichte ist in den Strom mit hineingerissen, ein Melancholiker, der selbst aus dem Paradies vertrieben ist und der der Zukunft den Rücken zuwendet.¹²¹ Benjamin ist der Ansicht, dass nur zwei Kräfte heilsam in den Geschichtsprozess eingreifen könnten, nämlich der historische Materialismus und die jüdische Tradition, und zwar im gemeinsamen Zusammenwirken. Benjamin votiert dafür, nichts, was sich je ereignet hatte, verloren zu geben, Vergangenes nicht einfach zu vergessen, sondern es zu vergegenwärtigen und zu begreifen, dass der Mensch von ihr zehre. Die Vergangenheit fordere vom Menschen eine messianische Kraft. Jedem Geschlecht sei „eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“¹²² Den proletarischen Klassen-

¹¹⁷ Vgl. Spengler, Untergang des Abendlandes, 1190-1193.

¹¹⁸ Zwenger, Spenglars Geschichtsphilosophie, 689.

¹¹⁹ Vgl. Zwenger, Spenglars Geschichtsphilosophie, 691.

¹²⁰ Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 669.

¹²¹ Vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 670.

¹²² Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 666.

kampf interpretiert Benjamin als Unterbrechung des geschichtlichen Kontinuums, die klassenlose Gesellschaft als das säkularisierte Reich Gottes. Anders als Hegel will Benjamin bei der Geschichtsschreibung nicht die individuellen Genies betonen, sondern die namenlose Fron der Siegergeschichte. Aber auch anders als Marx bezieht Benjamin die Auferstehung der Natur in die mystische Tradition mit ein. Die Geschichte soll ein Ort sein, der von Jetzzeit erfüllt sei. Das messianische Versprechen der Erlösung von der Geschichte sei kein Schielen auf eine vage Zukunft, sondern die Freilegung des paradiesischen Ursprungs. Die Zukunft werde zur Pforte, durch die der Messias trete.¹²³

Was Benjamins Geschichtsphilosophie von allen bisherigen heraushebt, ist die ausgesprochene Solidarität mit den Toten. Benjamin stellt sich gegen den Historismus, weil es nicht darum gehe zu rekonstruieren, „wie es denn eigentlich gewesen sei“, sondern die Gefahr zu erkennen, dass die Geschichtsschreibung sich zum Werkzeug der Herrschenden macht. Und vor dieser Geschichtsschreibung seien nicht einmal die Toten sicher.¹²⁴ Benjamin rückt die Ohnmacht des Einzelnen vor dem unerschütterlichen Gang der Siegergeschichte ins Zentrum seiner Überlegungen. Seinem Pessimismus, der in der Metapher des Engels zum Ausdruck kommt, der nicht helfend in die Geschichte eingreifen kann, kommt aus eschatologischer Ferne ein Messias entgegen, der Revolutionär zugleich sein muss. Geschichtsphilosophie verwandelt sich bei Benjamin in Eschatologie zurück.

Zwischen der Philosophie Nietzsches und der von Adorno und Horkheimer, den beiden zentralen Gestalten der Frankfurter Schule, liegt die Erfahrung zweier Weltkriege, die das Vertrauen in den Fortschritt erschütterte. Alle denkbaren Ziele einer Menschheitsgeschichte, die sich bis dahin angeboten hatten, hatten an allgemeingültiger Verbindlichkeit verloren. Ein weiterer Grund für den Niedergang des Fortschrittsglaubens war die wachsende Macht der Institutionen, des „anonymen Apparats“. Der einzelne Mensch fühlte sich immer mehr kollektiv-gesellschaftlichen Zwängen ausgeliefert wie einst der Primitive den Naturgewalten gegenüber. Der Schwung, die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern zu wollen, schien gesamtgesellschaftlich erlahmt.¹²⁵

In dieser Situation erscheint ein neues geschichtsphilosophisches Werk, das die Dialektik Hegels, den historischen Materialismus Marx' und Engels sowie den Pessimismus Nietzsches zu einer Synthese weiterführt, nämlich die *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Ein Sinn der Geschichte, so scheint es zunächst, ist in diesem Werk nicht auszumachen, ganz im Gegenteil. In diesem Werk versuchen Horkheimer und Adorno, der Geschichte die Erkenntnis abzuringen, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft mensch-

¹²³ Vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 676. Vgl. dazu auch Josef Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe, 192-202.

¹²⁴ Vgl. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 667.

¹²⁵ Vgl. Schwonke, Vom Staatsroman, 130.

lichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versank.“¹²⁶ Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs kann es für die beiden jüdischen Philosophen als Geschichtsphilosophie nur noch ein „Gegenmodell zum Fortschrittoptimismus“ (Angehrn) geben. Sie versuchen, das Zentrum der marxistischen Philosophie, die ökonomische Basis, zu überwinden und zu einem Prinzip, einem „Urgestein“ der Geschichte vorzudringen. Dieses Prinzip oder „Urgestein“ ist für sie mit der Bildung des Subjekts in der Geschichte der Menschheit unabdingbar verbunden. Diese Geschichte vollziehe sich als immer weitergehende Beherrschung der Natur. „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.“¹²⁷ Das heißt, schon in der Frühzeit der Menschen, zur Zeit der Herrschaft des Mythos, habe der Mensch die Natur sich untertan machen wollen. Denn der „Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären.“¹²⁸ Schon dies, nämlich darstellen, festhalten und erklären zu wollen, sei eine Form von Herrschaft. Sich in der Welt zu orientieren, sei nur möglich, wenn die Natur durch Zählen, Messen, Ordnen, Kartographieren und dergleichen unterworfen werde. Das aber sei auch das Programm der Aufklärung, das folgendermaßen gefasst wird: „Seit jeher hat die Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“¹²⁹ Dass die Aufklärung, die sich ja auch die Ziele von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, von Glück und Gerechtigkeit, gesetzt hatte, zum Unheil des Faschismus führen konnte, schreiben Horkheimer und Adorno dem Willen des Menschen zur totalen Herrschaft über die Natur zu, die bereits im mythischen Zeitalter begonnen habe. Daher sei schon der Mythos Aufklärung, die ihrerseits in Mythologie umschlage.¹³⁰ Dieser Wille zur totalen Herrschaft kulminierte in der totalitären Aufklärung. Die Aufklärung sei deshalb totalitär, weil sie alles, was sei, unter ihren Erklärungzwang subsummieren wolle. Die Wissenschaft sei beschränkt auf das bloß Positive, aber die Existentialien des Menschen würden dabei nicht erfasst. Die Vernunft werde allein zur Vernunft des Subjekts, sich dem Vorfindlichen unterzuordnen, sowie sich zum Hilfsmittel von Wissenschaft und Wirtschaftsapparatur zu degradieren. Auf der einen Seite diene die Vernunft dazu, sich der Herrschaft anzuschmiegen, sich im Überlebenskampf zu behaupten, auf der anderen Seite dazu, die Natur drinnen (Subjekt) wie draußen (Objekt) zu beherrschen, ja diese Beherrschung zum Lebenszweck zu erheben.¹³¹ Dabei sei die Selbsterhaltung identisch mit der Emanzipation des Subjekts von der Natur.

¹²⁶ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 1.

¹²⁷ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 8.

¹²⁸ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 11.

¹²⁹ Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 7.

¹³⁰ Vgl. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 5.

¹³¹ In seinem Werk *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Eclipse of Reason)* unterscheidet Horkheimer zwischen objektiver Vernunft (Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) und subjektiver Vernunft (Prinzip der Selbsterhaltung).

„Furchtbare hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt.“¹³² Die nationalsozialistischen Verbrechen seien nur möglich gewesen, weil die Subjektbildung in der absoluten Herrschaft einer rein subjektiven Vernunft triumphiert habe. Der Fortschritt, der mit der Aufklärung und der Idee des Glücks verbunden gewesen sei, erweise sich nur als „Oberflächenphänomen“ (Geyer) der Geschichte. Denn die vom Fortschritt begleitete Zivilisation sei nur durch Gehorsam und Arbeit entstanden.¹³³ Das Glücksversprechen sei nicht eingelöst worden. Die moderne Gesellschaft bilde den Kulminationspunkt aufgeklärten Herrschaftswissens. Macht und Herrschaft würden zum Prinzip der Beziehungen, zum *Movens* der Geschichte. Aber nicht nur das, sondern es sei den Menschen auch unmöglich, aus diesem „Bann“ herauszutreten, weil ihr Bewusstsein an das, was sei, gefesselt werde. Aus dieser geschichtlichen Situation, die geprägt sei von der Vernichtung des autonomen Subjekts, sei eigentlich kein Ausbrechen möglich, denn „es gibt kein richtiges Leben im falschen.“¹³⁴ Gedacht wird eher an einen „Sprung aus der Naturgeschichte in einen Zustand, wo der Umgang mit der Natur seine repressiven Züge verloren hätte“,¹³⁵ womit Benjamins eschatologischer Messianismus anklingt. Trotz der Ablehnung der Geschichtsphilosophien von Hegel sowie Marx und Engels verbleiben Adorno und Horkheimer selbst in einer eigenen Geschichtsphilosophie, da sie für ein Ziel des Geschichtsprozesses votieren, das darin liegt, den blinden Naturzusammenhang aufzulösen und den Menschen mit der Natur zu versöhnen.

Jüngst hat uns Thomas Zwenger in seinem Werk *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung* (2008) für ungelöste Probleme mit der Geschichtsphilosophie sensibilisiert. Zwenger spricht von zwei Formen von Geschichtsphilosophie und unterscheidet zwischen einer materialen und einer formalen Geschichtsphilosophie. Die materiale Geschichtsphilosophie sehe in der menschlichen Lebenswelt einen universalen Sinnzusammenhang und glaube, diesen aus einem historischen Prinzip ableiten zu können. Daher gehe sie von der Idee aus, der Mensch könne Einblick nehmen in Wesen, Ursprung, Verlauf und Ziel des Geschichtsprozesses. So gälten etwa „Fortschritt“ oder „Entwicklung“ als solche historischen Prinzipien. Kants Idee vom ewigen Frieden, Hegels Vollendung des Weltgeistes in Freiheit oder Marx' und Engels klassenlose Gesellschaft seien Ziele einer materialen Geschichtsphilosophie. Die formale Geschichtsphilosophie dagegen schätze die Geschichte anders ein und frage nach der Art des Wissens, das wir von Geschichte haben können. Sie mache keine metaphysischen Behauptungen über die Geschichte, sondern frage nach den Voraussetzungen, Geltungsansprüchen, Be-

¹³² Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 33.

¹³³ Vgl. Horkheimer/Adorno, Dialektik der Aufklärung, 33.

¹³⁴ Adorno, Minima Moralia, Nr. 18, S. 42.

¹³⁵ Habermaier, Adorno, 180.

gründungen und subjektiven Bedingungen historischen Wissens.¹³⁶ Sie interessiere sich für die Art und Weise der Suche nach Quellen und Geschichtsentwürfen. Zwenger legt dar, dass die Geschichte ein Objektivitäts- und ein Subjektivitätsproblem habe. Das Objektivitätsproblem bestehe darin, dass es in der Geschichte um einzelne Dinge, aber nicht um Exemplare gehe. Die Geschichte lasse sich nicht allein auf Tatsachenbehauptungen reduzieren. Komplexe Tatsachen wie: „Vor 200 Millionen Jahren lebten Dinosaurier“ seien nicht einfach objektiv, weil sie nicht in einem Experiment bestätigt werden könnten, sondern nur durch logische Rückführung auf Theorien objektiviert werden.¹³⁷ Oder ein Satz wie „Herr Sanchez ist mein Spanischlehrer“ sei nicht einfach eine objektive Tatsache, weil dieser Satz von der Glaubwürdigkeit von Zeugen abhängig sei. „Genau dieses Geltungsverhältnis trifft allgemein auf das in Geschichten Erzählte zu.“¹³⁸ Die historischen Tatsachen nennt Zwenger daher „Fakten“. Da aber als Vergangenes ein Faktum der sinnlichen Wahrnehmung verborgen sei, müsse der Historiker die Fakten erst „finden“. Selbst die Geburt eines Menschen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit könne man nicht als objektiv annehmen, weil sie in ihrer Tatsächlichkeit nicht wiederholbar sei. Dass es sich wirklich ereignet habe, könne nicht objektiv überprüft werden. Zwenger macht nun ein Gedankenexperiment: Stellen wir uns vor, in einhundert Jahren würde ein Urenkel eines gerade Geborenen eine Familienchronik schreiben, aber er verfüge lediglich über die Tonbandaufzeichnung eines längst verstorbenen Freundes, der erzählt, dass der Geburtstag irgendwann in die Faschingszeit gefallen sei, und die Geburtsstadt irgendeine Universitätsstadt in den USA gewesen sei, vielleicht Cambridge. Es könne aber auch das englische Cambridge gewesen sein, oder vielleicht sei es auch Oxford gewesen. „Wie sieht es jetzt mit der ‚Objektivität‘ der vermeintlichen ‚Tatsachenaussage‘ aus?“¹³⁹ Das bedeute, dass der Gegenstand der geschichtlichen Erzählung kein Objekt im üblichen Sinne sei, und die Faktenerkenntnis in der Geschichte eher dem Urteil eines Richters in einem Verfahren ähnele.¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang habe die Geschichte auch ein Subjektivitätsproblem. Zwenger macht dieses Problem an dem fest, was wir ein „Ereignis“ nennen und stellt die Frage, was ein Ereignis überhaupt sei. Die Antwort laute: Es handele sich um etwas, das jemand gesehen, gehört oder „verspürt“ habe.¹⁴¹ Ein solcher Ereignisbegriff sei aber unbestimmt, weil jedes Ereignis in viele kleine Einzelereignisse zerlegt werden könne. Zwenger nimmt hier als Beispiel eine Wagner-Oper, die er als Ereignis ins Spiel bringt. Das Problem bestehe darin, dass es sich zwar um ein und dasselbe Ereignis handele, dass aber verschiedene Menschen über dieses Ereignis Verschiedenes berichten können. Es bestehe auch die Möglichkeit, dass man sich selbst an bestimmte Einzelereig-

¹³⁶ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 19-25.

¹³⁷ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 44-47.

¹³⁸ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 47.

¹³⁹ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 48.

¹⁴⁰ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 49.

¹⁴¹ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 49f. mit Verweis auf W. Cramer, Die Monade. Eine Untersuchung über den Ursprung, Frankfurt a.M. 1954, 50ff.

nisse falsch erinnere. Die Geschichte habe zwar ein wirkliches Substrat, das sogar durch Dokumente (Fotos, Programmheft, Eintrittskarte) objektiviert werden könne, aber der *Zusammenhang* selbst sei der eines subjektiven geistigen Aktes. Das Subjekt allein sei der Autor der Geschichte „Opernabend“. Ein Historiker müsse nun „Kriterien dafür entwickeln, wie die subjektiven Erinnerungen der verfügbaren Zeugen nach Gesichtspunkten aussortiert werden können. Dabei spielen die unterschiedlichsten Erwägungen eine Rolle.“¹⁴² Eine weitere Schwierigkeit bestehet darin, dass der Opernabend eine „Sinneinheit“ sei, so dass man die Frage stellen müsse, wann er angefangen und wann er aufgehört habe. Beginne der Opernabend mit dem Binden der Krawatte oder erst mit dem Betreten der Oper selbst? Hört die Oper mit dem Schlussakkord auf oder erst bei der Flasche Wein, die man mit der Freundin in einem Lokal im Anschluss an die Oper trinke? Geschichte bestehe nicht aus Begriffen, sondern aus Erinnerungen und Erlebnissen. Ein Ereignis sei also nichts Objektives, sondern eine individuelle Sinneinheit. Der Geschichte fehle die Objektivität, weil ihr Seinsmodus der des Erzähltwerdens sei.¹⁴³

1.7. Amerikanische Geschichtsphilosophie der Gegenwart

Die Vereinigten Staaten von Amerika haben eigentlich keine große Tradition von Geschichtsphilosophen hervorgebracht, wohl weil ihre Steckenpferde in der Hauptsache Pragmatismus und Analytische Philosophie sind. Daher war das Werk von Hayden White, das eine neue Sicht auf die Geschichtsphilosophie vermittelte, für die Fachwelt eine Überraschung. Auch das Buch von Francis Fukuyama mit seiner These vom „Ende der Geschichte“ machte Furore. Dagegen legte Frederic Jameson zwar keine Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinne vor, aber in seinem Beitrag analysierte er die Science Fiction als eine Form von Geschichtsphilosophie, weshalb ich auch auf ihn näher eingehen möchte.

Eines der Ziele des amerikanischen Historikers Hayden White ist es, die in der Geschichtswissenschaft und der Geschichtsphilosophie auftretenden poetischen Elemente aufzudecken, wie er es in seinem Werk *Metahistory* (1973) unternommen hat. White unterzieht Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie im Europa des 19. Jahrhunderts einer grundlegenden Untersuchung. Hierbei bringt er die tropologischen Formen als Grundformen der historischen Erkenntnis ins Spiel: Metapher, Synekdoche, Metonymie und Ironie. White ist davon überzeugt, dass erst die Darstellung dieser verschiedenen tropologischen Formen ein wirkliches Verständnis der Meister der Geschichtswissenschaft sowie ihrer Fragestellungen erlaube.¹⁴⁴ Die großen Geschichtsphilosophen jener Zeit (Hegel, Marx, Nietzsche, Croce) unterschieden sich von den eigentlichen Historikern (Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt) „lediglich in der Blickführung, nicht im Gehalt.“ White behauptet: „Es gibt keine ‚Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne‘, die nicht

¹⁴² Zwenger, Geschichtsphilosophie, 52.

¹⁴³ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 52f.

¹⁴⁴ Vgl. White, Metahistory, 12.

gleichzeitig „Geschichtsphilosophie“ ist.“¹⁴⁵ Bei jeder Reflexion der Geschichte seien wir zu einer Wahl zwischen verschiedenen Interpretationsstrategien gezwungen. Es gebe keinen Grund, eine bestimmte Perspektive einer anderen vorzuziehen. Während der eine den „Geist“ eines vergangenen Zeitalters beschwöre, erblicke der andere seine Aufgabe darin, dessen „Prinzipien“ und „Gesetze“ aufzudecken. Die einen sähen Geschichtsschreibung als Aufgabe zum Verständnis der Gegenwart, die anderen dagegen versuchten gerade das zu vermeiden, weil sie wissen wollten, in welchem Grade die Vergangenheit von der Gegenwart abweiche.¹⁴⁶ Ein Historiker stelle Fragen wie: „Was geschah als nächstes?“, „Wie geschah das?“, „Warum ereigneten sich die Dinge so und nicht anders?“ oder „Wie ging die Sache am Schluß aus?“¹⁴⁷ Aber Fragen wie „Worauf läuft das alles hinaus?“ oder „Was soll das Ganze?“ seien Fragen anderen Typs, weil diese der Struktur des Ereigniskomplexes als ganzer gälten. Geschichte könne als ein bestimmter Typ erzählt werden: als Romanze, Tragödie, Komödie oder Satire. Während die Romanze ein Drama des Triumphs von Gut über Böse sei, so die Satire ein Drama der Trennung, Satire als Einsicht, dass der Mensch eher ein Gefangener denn der Meister der Welt sei. Während es in der Komödie zur Versöhnung komme, gebe es in der Tragödie einen Zustand der Gespaltenheit, der schrecklicher sei als das, was den Beginn des Dramas angestiftet habe.¹⁴⁸ Geschichtsschreibung und Wissenschaft unterschieden sich deshalb, weil sich die Historiker über die Gesetze gesellschaftlicher Verursachungen ebenso uneins seien wie in der Frage der Form einer wissenschaftlichen Erklärung. Historische Erklärungen gingen von unterschiedlichen metahistorischen Voraussetzungen über das historische Feld aus. White schlägt deshalb vier Formen historischer Erklärungen vor: formativistisch, organizistisch, mechanistisch und kontextualistisch. Unter formativistisch versteht White die „Bestimmung der unverwechselbaren Gegenstände, welche im historischen Feld vorkommen. Der Vertreter dieses Konzepts wird daher eine Erklärung dann für vollständig halten, wenn eine bestimmte Menge von Gegenständen nach Gattung, Art, zugehörigen besonderen Eigenschaften und Bezeichnungen genau bestimmt worden ist.“¹⁴⁹ Die Organizisten setzten auf Vereinfachung: Einzeldinge würden als Momente eines synthetischen Geschehens geschildert, individuelle Phänomene als Momente von Prozessen begriffen, die sich in Einheiten aufgliedern, die größer seien als die Summe ihrer Teile. Mechanistische Annahmen optierten eher für eine reduktive denn eine synthetische Anschaungsweise. Man glaube an außergeschichtliche „Triebkräfte“, Kausalgesetze und versuche, bestimmte „Gesetze“ aufzudecken.¹⁵⁰ Weil die Historiographie keine exakte Wissenschaft sei, scheine in jeder historischen Darstellung eine ideologische Komponente zu stecken. Diese wiederum sei Ausdruck eines ethischen Elementes in den Annahmen des Historikers. White for-

¹⁴⁵ Beide Zitate White, Metahistory, 12.

¹⁴⁶ Vgl. White, Metahistory, 17f.

¹⁴⁷ White, Metahistory, 21.

¹⁴⁸ Vgl. White, Metahistory, 21-23.

¹⁴⁹ White, Metahistory, 29.

¹⁵⁰ Vgl. White, Metahistory, 30-33.

muliert vier ideologische Grundpositionen: Anarchismus, Konservativismus, Radikalismus und Liberalismus.¹⁵¹ Nach White besteht Geschichtsschreibung demnach aus drei Elementen: einem bestimmten poetischen Typ (zum Beispiel Tragödie), einer bestimmten historischen Form (zum Beispiel organizistisch) und einer bestimmten politischen Ideologie (zum Beispiel Radikalismus). Nach seinem Verständnis „gibt es keine außerideologischen Instanzen für eine objektive Entscheidung zwischen den widerstreitenden Anschauungen von der Geschichte und der historischen Erkenntnis, auf die sich die verschiedenen Ideologien berufen.“¹⁵² Ihm zufolge beruht der historiographische Stil auf einer „Kombination der narrativen Strukturierung, der formalen Argumentation oder Schlussfolgerung und der ideologischen Implikation.“¹⁵³ Die Historiographie des 19. Jahrhunderts sei besonders selbstreflexiv gewesen, die Historiker hätten geglaubt, sie könnten ein Bild von der Geschichte entwerfen, das so objektiv sei wie die Naturwissenschaften, doch es sei ihnen nur gelungen, „so viele verschiedene Arten von ‚Realismus‘ zu entwickeln, wie es Weisen der Weltdeutung im figurativen Denken gab.“¹⁵⁴ Die Tatsache, dass es mehrere Arten der Gattung „Geschichtsschreibung“ gebe, bedeute, dass ein metahistorisches Bewusstsein vorhanden sei.¹⁵⁵ Über dieselben Gegebenheiten hätten die Historiker des 19. Jahrhunderts deshalb unterschiedliche Schlussfolgerungen gezogen. Es sei daher unzulässig, in den Geschichtsauffassungen Michelets oder Rankes widerlegte oder überwundene Konzeptionen zu erblicken. Aus allem zieht White letztlich den Schluss: „Der alte Kant war im Recht: Wir sind frei, die ‚Geschichte‘ so zu verstehen, wie es uns gefällt, so wie wir frei sind, mit ihr zu tun, was wir wollen.“¹⁵⁶

White erfuhr für seine Analyse vielfache Kritik. So wurde eingewendet, die Historiker produzierten nicht einfach Fiktionen, da sie an ein vorliegendes Quellenmaterial gebunden seien. Das Interpretieren von Quellen sei etwas anderes als das Erfinden von Geschichten. Es gebe sozusagen ein Votorecht der Quelle, wie Reinhart Koselleck es formuliert hat. „Denn die Quellenkontrolle schließt aus, was nicht gesagt werden darf. Nicht aber schreibt sie vor, was gesagt werden kann.“¹⁵⁷ Geschichte ist abhängig von unserem Verständnis der Vergangenheit. Obwohl man sagen kann, dass der Historiker seine Geschichte „erfindet“, ist er umgekehrt dennoch nicht frei darin, zu sagen, was er will.

In jüngerer Zeit hat der amerikanische Historiker Francis Fukuyama mit seinem Werk *Das Ende der Geschichte* (1992) Aufsehen erregt. Fukuyama ist der Überzeugung, dass sich in den letzten Jahren ein allgemeiner Konsens über die Legiti-

¹⁵¹ Vgl. White, Metahistory, 38f. Diese Grundpositionen entnimmt White nach eigenen Angaben aus Karl Mannheims Werk *Ideologie und Utopie*.

¹⁵² White, Metahistory, 43.

¹⁵³ White, Metahistory, 47.

¹⁵⁴ White, Metahistory, 59.

¹⁵⁵ Vgl. White, Metahistory, 72f.

¹⁵⁶ White, Metahistory, 563.

¹⁵⁷ Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 153.

mität der liberalen Demokratie als Regierungssystem herausgebildet habe. Nie zuvor in der Geschichte der Menschheit habe es weltweit mehr Staaten gegeben, die diese Regierungsform innegehabt hätten. „Der Durchbruch der liberalen Demokratie und des mit ihr verbundenen Wirtschaftsliberalismus ist das bemerkenswerteste makropolitische Phänomen der letzten vierhundert Jahre.“¹⁵⁸ Fukuyama weist nach, dass die Zahl der Staaten mit liberaler Demokratie zwischen 1790 und 1919 angestiegen, bis 1940 dann aber wieder gesunken sei. Doch danach sei die Zahl wieder in die Höhe geschnellt.¹⁵⁹ Fukuyama erklärt dies vor allem mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems in Osteuropa. Tatsache sei, dass die Menschen in allen Ländern der Welt, auch und gerade in Diktaturen, sich die liberale Demokratie zum Vorbild nähmen, die deshalb langfristig nicht aufzuhalten sei. Fukuyama setzt diese Gesellschaftsordnung in Gegensatz zu Erbmonarchie, Faschismus und Kommunismus und erklärt weiter, „daß die liberale Demokratie möglicherweise ‚den Endpunkt der ideologischen Entwicklung der Menschheit‘ und die ‚endgültige menschliche Regierungsform‘ darstellt. Sie wäre demnach ‚das Ende der Geschichte‘ [...] das *Ideal* der liberalen Demokratie ist nicht verbessерungsbedürftig.“¹⁶⁰ In seiner Untersuchung beruft sich Fukuyama auf Hegel und Marx, die auch von einem Ende der Geschichte ausgegangen seien. Beide hätten angenommen, dass die Geschichte ende, „wenn die Menschheit eine Gesellschaftsform erreicht hätte, die ihren tiefsten Sehnsüchten entspräche.“¹⁶¹ So glaubt auch Fukuyama an einen kohärenten und zielgerichteten Verlauf der Menschheitsgeschichte, die seiner Ansicht nach in der liberalen Demokratie enden werde.¹⁶² Dabei betrachtet er die modernen Naturwissenschaften als Regulator oder Mechanismus, „der bewirkt, daß die Geschichte zielgerichtet und kohärent verläuft.“¹⁶³

Auch wenn Fukuyama zugibt, dass es keinen ökonomisch zwingenden Grund dafür gebe, „warum fortgeschrittene Industrialisierung die liberale Demokratie zur Folge haben müßte“,¹⁶⁴ so ist seine Sichtweise doch naiv und ahistorisch. Nach der Kenntnisnahme von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie ist es heute nicht mehr möglich, von einem Ende der Geschichte zu sprechen. Außerdem könnte das Anwachsen der Zahl der Staaten mit liberaler Demokratie nur eine „Momentaufnahme“ sein. Denn schon driften einige Staaten Osteuropas seit den 2010er Jahren wieder in diktatorische Formen ab. Allgemein hat man den Eindruck, dass gegen Ende der 2010er Jahre rechtsgerichtete Demokratien, Diktaturen und Bewegungen weltweit im Aufschwung begriffen sind. Dass sich die liberale Demokratie langfristig durchsetzen wird, nur weil sich die Mehrheit der Menschen danach sehne, ist weder ein Beweis dafür noch haben Hegel und Marx das gesagt. Für sie ist das Ende der Geschichte die Realisierung des Weltgeistes bzw. die

¹⁵⁸ Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 86.

¹⁵⁹ Vgl. Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 86f.

¹⁶⁰ Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 11.

¹⁶¹ Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 12f.

¹⁶² Vgl. Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 13.

¹⁶³ Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 15.

¹⁶⁴ Fukuyama, Das Ende der Geschichte, 16.

Durchsetzung der klassenlosen Gesellschaft. Sie versuchten, objektive Gründe für diese Entwicklung geltend zu machen, nicht jedoch die Sehnsucht der Menschen. Dafür, dass die Sehnsucht ein Movens der Geschichte ist, macht Fukuyama übrigens selbst keine Gründe geltend. Außerdem setzt er sich nicht mit dem Begriff „liberale Demokratie“ auseinander. Er sagt nicht, was er darunter versteht. Abgesehen davon ist die liberale Demokratie selbst eine Regierungsform, die man kritisch hinterfragen kann. Woher weiß Fukuyama, dass jeder vernünftig denkende Mensch ein Anhänger dieser Regierungsform ist oder eine Sehnsucht danach hat? Woher weiß er, dass sie auch als *Ideal* nicht verbesserungswürdig ist? Und woher weiß er, dass die Geschichte kohärent verlaufen ist? Was heißt „kohärent“ in diesem Zusammenhang? Fragwürdig ist ebenfalls seine Idee, die Naturwissenschaften als einen „Regulator“ anzusehen, der einen zielgerichteten Verlauf der Geschichte steuere. Offenbar hat Fukuyama nicht zur Kenntnis genommen, dass die Naturwissenschaften keine Methode der Geschichte sein können. So gesehen ist seine Schrift ein Rückfall hinter den Historismus.

In eine ähnliche Argumentationsstruktur wie Hayden White zielt Frederic Jameson in seiner 2005 erschienenen Analyse *Archaeologies of the Future*, die für die Bedeutung der Science Fiction als Geschichtsphilosophie relevant ist. Eher in einem Nebenstrang seines Werkes erklärt er, historische Kausalität habe sich aus einer diachronen zu einer synchronen Perspektive entwickelt. Die diachrone Kausalität (die sogenannte Billardkugeltheorie) tendiere dazu, eine einzige Kausallinie zu isolieren, die möglicherweise different sei. Aber werde stattdessen Kausalität als eine immense synchrone Wechselbeziehung verstanden, als Netz von Überbestimmungen, als gleichzeitig koexistierende Zellen oder Adern, dann sei es schwieriger, eine kausale Alternative zu bestimmen. Geschichte sei also keine Aneinanderkettung von Ursachen und Wirkungen. Jameson beruft sich auf Charles Taylor, der über Hegel schreibt: „Nach Hegel ist das, was in den einzelnen Bedingungen eines Ereignisses fehlt, um ein zureichender Grund sein zu können, nicht etwas, das sich hinter diesem Ereignis oder Ding verbirgt, sondern die Notwendigkeit des ganzen Systems, von dem es ein Teil ist.“¹⁶⁵ Jede Erzählung, so Jameson weiter, erhalte dadurch ein spezifisches Subfeld, und zu versuchen, sie zu rekonstruieren, führe zu komplexen und differenten Strukturen. Geschichte werde so ein verwirrender Strom eines ständigen Werdens schlechthin, in dem man nicht voranschreiten könne. Welche repräsentativen Formen könnten diese systemische Sicht der multiplen Koexistenzen haben? Welcher Modus von Darstellung könnte dem historischen Material angemessen sein? Diese synchrone Sichtweise habe nichts mit Gegenwart, Ewigkeit oder anderen Kategorien der Zeit zu tun. Die synchrone Perspektive generiere Fragen über die Veränderung selbst. Je erfolgreicher die historiographische Rekonstruktion sei, desto unausweichlicher sei der Eintritt in ein parmenidisches Reich jenseits der Zeit. Der synchrone Historiker arbeite gegen

¹⁶⁵ Taylor, Hegel, 351.

sich selbst. Je luftdichter das synchrone System sei, desto stärker verdampfe Geschichte im Prozess.¹⁶⁶

1.8. Das historische Bewusstsein heute

Trotz des Historismus ist die materiale Geschichtsphilosophie (Zwenger) nicht überwunden, ganz im Gegenteil, gerade in der postmodernen Philosophie ist sie wieder aufgekommen. Insbesondere zeigt sich dies in der allgegenwärtigen Rede vom „Ende der Geschichte“ oder vom „Ende der großen Erzählungen“ gerade innerhalb des Wissenschaftsbetriebs. Die Geschichtsphilosophie, die heute betrieben wird, ist eminent politisch. Aber so wenig es ein Ende der Geschichte gibt, so wenig gibt es ein Ende der großen Erzählungen, vielmehr ist gerade die Rede vom „Ende der Geschichte“ die große Erzählung des Abendlandes selbst. Es handelt sich um die große Erzählung, wie sie seit alters her, nämlich mit der Apokalypse des Johannes von Patmos im Neuen Testament, auf unsere Kultur gekommen ist. Seit vielen Generationen gibt es die Prophezeiung des Untergangs der abendländischen Kultur, zunächst in religiösem Gewande als Traum oder Alptraum darüber, dass Christus wiederkehren werde bis über die säkulare Form in Aufklärung und Moderne über den Untergang der Kultur in der Dekadenz, oder in einem Atomkrieg, oder durch den Klimawandel – Weltuntergang ist überall. Fukuyamas oder auch Giorgio Agambens Rede vom „Ende der Geschichte“ ist genau jene selbst vergewissernde Haltung, gegen die bereits Nietzsche zu Felde zog. Zu behaupten, am Ende der Geschichte zu leben, heißt nämlich nichts anderes, als ein Resümee über alle bisherige Geschichte ziehen zu dürfen als sei man befugt, „Weltgericht über alles Vergangene abzuhalten“¹⁶⁷ und im „entscheidenden“ Zeitalter zu leben. Denn wer am Ende der Geschichte lebt, lebt ja im entscheidenden Zeitalter, in dem nun nichts Neues mehr geschehen kann. Doch auch wer einräumt, nicht die Geschichte sei zu Ende, sondern lediglich die Geschichte vom Traum der Verwirklichung der Utopie, fällt bereits ein geschichtsphilosophisches Urteil.¹⁶⁸ Der Glaube, das gegenwärtige politische System sei auf die ewig gegründet, durchzieht die postmoderne Philosophie. So sagt beispielsweise Pierre Lévy: „Der Kapitalismus ist irreversibel, er ist inzwischen die Wirtschaft, und er hat die Wirtschaft zu einer unauslöslichen Dimension der menschlichen Existenz erhoben. Es wird immer einen Raum der Waren geben, so wie es immer eine Erde und ein Territorium geben wird.“¹⁶⁹ Woher weiß er, dass der Kapitalismus irreversibel ist? Und warum identifiziert er den Kapitalismus mit dem „Raum der Waren“? Ist eine andere Warenform nicht möglich? Wie die Menschheit in 500 oder in 5000 Jahren leben wird, für den Fall, dass sie dann überhaupt noch existiert, darüber macht sich Lévy keine Gedanken, und darüber kann es angesichts der zeitlichen Ferne auch

¹⁶⁶ Vgl. Jameson, Archaeologies of the Future, 88-90.

¹⁶⁷ Vgl. Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 59.

¹⁶⁸ So zumindest Gomel über die Geschichtsphilosophie Francis Fukuyamas, Postmodern Science Fiction, 147.

¹⁶⁹ Lévy, Kollektive Intelligenz, 144.

kein Wissen geben. Die Vertreter der Postmoderne glauben, dass die Zukunft ausgelöscht worden sei durch die Ankunft der Kybernetik als paradigmatische Philosophie unseres Zeitalters.¹⁷⁰ Dennis Geef hat uns jüngst in seinem Werk *Late capitalism Science Fiction* erklärt, dass das postmoderne Subjekt geplagt sei von einer Erosion der Historizität, von der Unfähigkeit, eine kohärente Identität aus Vergangenheit und Zukunft zu erzählen, weshalb es sich bar einer Zukunft glaubt. Für dieses Subjekt sei nicht mehr vorstellbar, eine mögliche Zukunft nach dem Kapitalismus zu fordern, Utopia sei unerreichbar geworden.¹⁷¹ Für die Postmoderne gebe es keine Zukunft, die Gegenwart sei der einzige temporäre Horizont, der erreichbar sei. Nach dem Holocaust und Hiroshima lebten wir in der Zukunft unserer kollektiven Vergangenheit, die Apokalypse habe schon stattgefunden oder finde immer noch statt im Karussell von Terror und Gegenterror. Für Geef zeigt sich, wie tief der apokalyptische Wunsch in der postmodernen Kultur verwurzelt sei, die Endzeit finde jetzt statt. Nur scheinbar befasse sich die Science Fiction mit der Zukunft, in Wirklichkeit werfe sie einen Blick auf die Gegenwart und erzähle Geschichten über sie. Damit zeige sie eine Affinität zum postmodernen Projekt.¹⁷²

Diesem ideologischen Zeitgeist der angeblichen Ewigkeit und Unveränderbarkeit des Kapitalismus hat Frederic Jameson Folgendes entgegengesetzt: Beunruhigung sei der Name für eine neue diskursive Strategie. Die utopische Form selbst sei die Antwort auf die universelle ideologische Überzeugung, eine Alternative sei nicht möglich. Der radikale Bruch oder die Abspaltung der Utopie von den politischen Möglichkeiten wie von der Wirklichkeit selbst reflektiere unseren aktuellen ideologischen Geisteszustand. Die Utopie drücke unsere Beziehung zur politischen Zukunft besser aus als irgendein aktuelles Aktionsprogramm, wo wir bloß für den Moment protestierten und demonstrierten, aber kein Konzept dafür entwickelt hätten, wie die globalisierte Transformation vorangehen könnte. Wir müssten uns auf den Bruch selbst konzentrieren und eine Furcht davor entwickeln, die Zukunft zu verlieren, was analog zu Orwells Furcht vor dem Verlust der Vergangenheit und der Erinnerung sei.¹⁷³ Sich die Utopie nicht vorstellen zu können, sei aber keinem Mangel an Imaginationskraft geschuldet, sondern Resultat des systemischen, kulturellen und ideologischen Einschlusses, dessen Gefangene wir seien.¹⁷⁴

Wir befinden uns inmitten einer sich verwirklichenden Geschichtsphilosophie, nämlich der des ständigen Fortschritts. Wir machen den Fortschritt, und er macht uns. Wir sind so eingehüllt in den Gedankenkomplex der technischen Verbesserung, der Technifizierung des menschlichen Wesens, dass wir das Ideologische daran nicht mehr wahrnehmen.

Weil Geschichtsphilosophie philosophisch an ihr Ende gekommen ist, nimmt sie in der Science Fiction neue Gestalt an. Weil wir keine Geschichtsphilosophie

¹⁷⁰ Vgl. Geef, Late capitalism Science Fiction, 97.

¹⁷¹ Vgl. Geef, Late capitalism Science Fiction, 120.

¹⁷² Vgl. Geef, Late capitalism Science Fiction, 179-181.

¹⁷³ Vgl. Jameson, Archaeologies of the Future, 231-233.

¹⁷⁴ Vgl. Jameson, Archaeologies of the Future, 289.

mehr betreiben können, es aber gleichsam wollen, wird Geschichte in eine Alternativwelt transponiert, wo wir Versatzstücke realer Geschichte mit eigener Phantasie füllen, Helden und Antihelden, Schurken und Schurkenstaaten erfinden und auslöschen können. Weil der Gang der Geschichte das Subjekt niederdrückt, die Erfahrung der Ohnmacht des Subjekts an der Geschichte gemacht wird, erfinden wir uns alternativ eine phantastische Geschichte, in der wir selbst die Helden in der Hand haben. Science Fiction ist daher die prägnante Form einer an ihr Ende gekommenen Geschichtsphilosophie. Dies soll im folgenden dargelegt werden.

2. Science Fiction als Geschichtsphilosophie und als Selbstverständnis unserer Zeit

Wir nähern uns nun der Auseinandersetzung mit der Science-Fiction-Literatur. Wir haben uns mit der Geschichtsphilosophie befasst, da Science Fiction eine literarische Form materialer Geschichtsphilosophie ist. Science Fiction fundiert auf den Prinzipien der Aufklärung und der Idee von einem technisch-wissenschaftlichen Fortschritt, der für die Zukunft Verheißungsvolles oder aber auch Unheilvolles bringt. Ist Science-Fiction ein Versuch, die uneingelösten Versprechen der Geschichte einzulösen? Indem sie Geschichte weiterschreibt, umschreibt, anders schreibt, ist Science Fiction also selbst Geschichtsphilosophie. Indem sie eine bestimmte Vorstellung davon hat, was sich in Zukunft wie abspielen könnte, ist sie keine formale Geschichtsphilosophie, die nach den Bedingungen der Möglichkeit für die Erforschung von Geschichte fragt, sondern sie presst die Zukunft, wenn man so will, in ein Prokrustesbett ihrer Phantasien. Die Science Fiction hat dabei gemeinhin nicht den Anspruch, dass es so wie geschildert kommen wird, vielmehr versteht sie sich als ein Gedankenexperiment. Indem Science Fiction eine Geschichte in die Zukunft extrapoliert, hat die Science Fiction eine formale, aber nicht inhaltliche Verbindung zur Eschatologie bzw. zur materialen Geschichtsphilosophie. Sie postuliert jedoch weder wie Kant, Hegel oder Marx bestimmte Ziele der Geschichte noch unterlegt sie diese mit einem Sinn. Vielmehr tritt sie oft scheinbar deskriptiv auf. Es sind dabei die handelnden Personen, die ihrerseits bestimmte Ziele verfolgen, die aber keine Ziele der Geschichte sind, so dass sie also nicht im Hegelschen Sinne als Agenten des Weltgeistes fungieren. Science Fiction tritt mit dem Anspruch auf, dass es so wie geschildert kommen kann, aber nicht muss. Doch das scheinbar bloß deskriptive Auftreten ist keines, vielmehr hat die Science Fiction einen normativen Anspruch, der in erfüllten Wunschphantasien oder in Warnungen vor Gefahren umgesetzt wird. Es gibt aber auch jene seltenen Science-Fiction-Erzählungen, die jenseits von Gut und Böse versuchen, gesellschaftliche Entwicklungstendenzen der heutigen Zeit möglichst objektiv in die Zukunft zu extrapolieren.

Insofern sie Wunschphantasien erzählt, weist die Science Fiction eine Nähe zur Utopie auf, die mit dem normativen Anspruch „So soll es werden“ antritt. Die Zukunft wird dem menschlichen Willen unterworfen, das Schicksal weicht.¹⁷⁵ Die

¹⁷⁵ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft, 269.

Science Fiction ist die moderne Antwort auf die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ Insofern sie auf Gefahren aufmerksam macht, muss Kants Frage in die Formulierung „Was müssen wir fürchten?“ negativ gewendet werden.

In der Science Fiction kulminiert die Fortschrittsidee, wobei Fortschritt nicht unbedingt als ein Fortgang zu einer immer besser und gerechter organisierten Gesellschaft verstanden werden darf, sondern eher im Sinn eines Fortgangs der Geschichte, der eher planlos verläuft. Denn will man der Science Fiction Glauben schenken, wissen die Menschen nicht, was sie tun. Gegen solche Schicksalsgläubigkeit machen Figuren wie der Wissenschaftler Hari Seldon in Asimovs *Foundation-Trilogie* Front, der die Geschicke des Menschengeschlechts auf 30.000 Jahre im voraus bestimmen will. Andere Figuren wie der Händler Tagomi in Dicks *Orakel vom Berge* sind froh, wenn sie nicht in den Sog der Geschichte geraten. Diesbezüglich könnte man einerseits sagen, die gesellschaftlich relevanten Kräfte arbeiteten auf eine ideale Gesellschaft hin, in der alles zum Besten bestellt ist. Andererseits aber zeigt ja gerade der Geschichtsverlauf zweierlei: erstens, dass offensichtlich alles menschliche Bemühen in diese Richtung völlig andere Ergebnisse zeitigen kann und zweitens, dass die gesellschaftlich relevanten Kräfte möglicherweise gar kein Interesse an einer idealen Gesellschaft, sondern vielmehr an der Durchsetzung der eigenen Machtpositionen haben. Nur eines scheint sicher: Science Fiction ist die vom Menschen selbst herbeigeführte Zukunft.

Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass die Vorstellungen der Menschen über die Zukunft in der Vergangenheit liegen. Grundsätzlich erfindet der Mensch die Zukunft anhand der Erfahrungen, die er in der Vergangenheit machte. In diesem Zusammenhang hat Koch von Stuckrad auf einen interessanten Aspekt der Geschichtsphilosophie aufmerksam gemacht. Er bezieht sich dabei auf Henri Bergsons Bemerkung, die Klassiker der Aufklärung hätten Teile der Romantik vorweggenommen. Dies gelte aber nur aufgrund der Tatsache, dass sich die Romantik später herausgebildet habe. Mit anderen Worten: Ohne die Existenz der Romantik hätte man Romantisches bei den Klassikern nie wahrgenommen, ja Romantisches hätte es bei den Klassikern nie gegeben. Er schreibt: „Weil das Gegenwärtige im Vergangenen gleichsam als Möglichkeit bereits existent gedacht wird, übersehen wir gewöhnlich die damit zusammenhängende Tatsache, daß es erst dann als möglich gedacht werden kann, wenn es auch wirklich geworden ist [...] Die Gegenwart erfindet die Vergangenheit und wirkt auf sie zurück.“¹⁷⁶ Als Fakten stehen die Ereignisse der Vergangenheit fest, aber als Bedeutung für die jeweilige Gegenwart nicht. Sie sind stets dem Wandel unterworfen. Und das gleiche gilt für die Literatur, die in der Vergangenheit liegt. Auch wenn es sich immer um dieselben Geschichten handelt, ihr Inhalt sich nicht ändert, so verschieben sich doch die Bedeutungen durch den Gang der Zeit. Goethes Werk *Wilhelm Meister* ändert sich inhaltlich nicht, dafür aber seine Bedeutungen, denn Goethe hatte seinen Zeitgenossen etwas anderes zu sagen als den Menschen um 1900 oder uns heute. Und

¹⁷⁶ von Stuckrad, Das Ringen um die Astrologie, 82f.

damit haben die Geschichten eine immer wieder neu zu interpretierende Bedeutung für die jeweilige Gegenwart.

Ich stelle die These auf, dass jede Science-Fiction-Erzählung schon die eigene Gegenwart als historisch betrachtet und daher Zukunftshorizonte entwirft. Ohne die Idee einer Zukunft als leerem Raum gäbe es keine Science Fiction. Der Mensch selbst ist das Raumschiff, das sich durch diesen leeren Raum bewegt. Wenn der moderne Mensch sich als historisches Wesen versteht, versteht er sich gleichsam als zukünftiges Wesen.

Der Historiker Michael Salewski hat schon vor über dreißig Jahren herausgearbeitet, dass die Science Fiction das eigene Selbstverständnis unserer Gegenwart prägnant zum Ausdruck bringe. „Science Fiction ist der zeitgemäße Ausdruck historischen Selbstverständnisses.“¹⁷⁷ Heutzutage bestehe geradezu eine Sehnsucht nach Zukünftigem und nach Vergangenem gleichermaßen wie kaum in einer anderen Zeit. Einerseits werde zum Beispiel in der Werbung nichts so sehr ausgeplündert wie die Zukunft und die Frage, wie man sie gestalten solle. Andererseits werde der Mensch heute mit historischem Selbstverständnis in den Medien überschüttet. „Die Zwangsjacke des historischen Selbstverständnisses war wohl selten enger als heutzutage.“¹⁷⁸ Zwar hat im geistesgeschichtlichen Prozess von Neuzeit und Aufklärung der abendländische Mensch Mythen und Heilsgewissheiten abgestreift, doch laut Salewski besetze die Science Fiction diese verlassenen Denkfelder neu, und zwar mit wachsendem Erfolg.¹⁷⁹ Die Science Fiction mache *tabula rasa* mit der Geschichte, auch wenn sie die Versatzstücke aus der real geschehenen Geschichte herholt. Die Geschichte werde als „Steinbruch“ der Science Fiction missbraucht.¹⁸⁰ Salewski zufolge werde Geschichte neu geschrieben, es entstünden Alternativ- und Parallelwelten, die den Menschen zur Verheißung oder Bedrohung würden. Die Science Fiction speise sich aus einem historischen Selbstverständnis, das aus Erfahrungen des sogenannten Entdeckerzeitalters stamme. Die Entdeckungen von Kolumbus, da Gama, Vespucci oder Cook seien im Grunde geistige Vorfä�uer der *space operas*.¹⁸¹ Der Aufbruch der Neuzeit, der Weg des Menschen hinaus ins Neue und Unbekannte sei zur Triebfeder der Science Fiction geworden. Der Mensch sei nicht, wie noch im Mittelalter, für alle Zeiten ein sündiges Wesen, das der Erlösung harre, sondern der selbsttätig fortschreitende Planer von Raum, Zeit und Materie. Die Idee des Fortschritts sei mithin zur Keimzelle der Science Fiction

¹⁷⁷ Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 18.

¹⁷⁸ Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 18. Das schrieb Salewski bereits 1986. Mittlerweile wird geradezu ein Missbrauch damit getrieben. Die Einrichtung sogenannter Weltgedenktagen macht vor den unsinnigsten Erfindungen des Geistes nicht Halt. Es gibt mittlerweile einen Welthundetag (10. Oktober), einen Weltkatzentag (8. August) oder sogar einen Ehrentag der Bierdose (24. Januar). Das ist hochinteressant, da weder Hunde noch Katzen und schon gar keine Bierdosen Subjekte der Geschichte sein können. Unter solchen Ehrenvergaben geraten die alten Heiligtage ganz aus dem Blick.

¹⁷⁹ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 33f.

¹⁸⁰ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 42, 47, 73.

¹⁸¹ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 87.

geworden.¹⁸² Damit habe die Science Fiction auch die grundstürzenden Entdeckungen des neuen Zeitalters zur Kenntnis genommen und verarbeitet. Nachdem Kopernikus und Galilei die Science Fiction erst möglich gemacht hätten, würden bald auch Darwin, Freud und Einstein dem historischen Selbstverständnis des Menschen einverlebt.¹⁸³

Das Selbstverständnis des Menschen wird ab dem 20. Jahrhundert auf die Probe gestellt und mit Hilfe der Science Fiction extrapoliert. Die Science Fiction schreibt also die Geschichte neu, schreibt sie um, schreibt sie anders, dreht und spiegelt sie, verlängert sie ins Uferlose, oder sie wird als „Sprung aus der Zeit“ verwendet. Dem Menschen ist es gelungen, mit Hilfe von Flugmaschinen und Unterseebooten seine räumliche Begrenzung durch zwei Dimensionen auf drei auszudehnen, ihm ist es gelungen, mit Eisenbahn, Automobil, Schiff, Flugzeug und Rakete der räumlichen Einengung zu entkommen und sich auszuweiten. Doch die Zeit ist dem Zugriff des Menschen offenbar entzogen. Deshalb verwendet der Mensch die Science Fiction als Mittel, sich auch in der Zeit auszudehnen. Die Ausdehnung und Umdeutung der Geschichte sowie den „Sprung aus der Zeit“ will ich nun an einigen Romanen aufzeigen.

2.1. Die Zeitmaschine als Geschichtsphilosophie

Mit der Idee der Zeitmaschine greift der Mensch nun endgültig auf die Zeit aus. Er will unbedingt wissen, wie die Zukunft aussieht. Wir sind unzufrieden mit unserer Zeit und unserer Geschichte. Also versuchen wir, aus unserer Geschichte auszubrechen, uns aus den Zwängen der Zeit zu befreien. Aus den Zwängen des Raumes haben wir uns mit Hilfe der Rakete, des Flugzeugs und des Unterseeboots schon bewegt. Als nächstes fordern wir die Zeit heraus. Ist es Zufall, dass Wells' *Zeitmaschine* just zu dem Zeitpunkt erscheint, als die Menschheit damit beginnt, den Luftraum für sich zu erobern?¹⁸⁴ Und nicht nur das. Die Erfindung des Films stand kurz bevor, was als ein weiterer Versuch gedeutet werden kann, Zeit zu banen, festzuhalten, einen einmal verlaufenen Zeitraum zurückzuspulen und wiederholen zu können; eine Idee, mit der man auch glaubt, Geschichte festzuhalten, bannen zu können, um nachträglich erforschen zu können, wie es denn eigentlich gewesen ist. In diesem Zusammenhang hat Thomas Zwenger darauf aufmerksam gemacht, dass der Mensch seit etwa einhundert Jahren mit Hilfe von Fotografie, Film oder Tonbandaufzeichnung die Möglichkeit habe, Geschichtliches aufzuzeichnen. Damit werde der Eindruck erweckt, Geschichte objektivierbar machen zu können. Doch das sei ein Irrtum, denn die dazu nötigen Verfahren seien subjektive Interpretationsleistungen von Menschen. Objektive Realität werde nur suggeriert. Die Aktualität der historisch einmaligen Wahrnehmung werde nur simuliert.¹⁸⁵

¹⁸² Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 114.

¹⁸³ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 121.

¹⁸⁴ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 124.

¹⁸⁵ Vgl. Zwenger, *Geschichtsphilosophie*, 142f.

Wir sind fasziniert von der Idee, die Geschichte könnte oder sollte anders verlaufen, ja fasziniert von der Idee, wir selbst könnten Hand anlegen an die Geschichte, indem wir den Zeitlauf ändern. – Der Gedanke ist revolutionär, denn „(e)igentlich ist Zeit etwas, dem der Mensch selber unterworfen ist. Über sie verfügen kann der Mensch nicht.“¹⁸⁶ Auf welche Weise der Mensch einen solchen Versuch unternimmt, soll anhand der beiden Romane *Die Zeitmaschine* von H.G. Wells und *Zeitschiffe* von Stephen Baxter dargelegt werden. Im Anschluss daran werden wir in einem Exkurs der Frage nachgehen, was Zeit eigentlich ist.

a) H.G. Wells, *Die Zeitmaschine* (I)

Der erste Science-Fiction-Autor, der einen Versuch unternimmt, über die Zeit zu verfügen, ist H.G. Wells mit seinem Roman *Die Zeitmaschine* (*The Time Machine*) von 1895. Das Thema der Zeitreise hatte bereits Mark Twain in seinem Roman *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* 1889 vorweggenommen, aber Wells macht daraus eine Wissenschaft, denn er versucht, der Reise Plausibilität zu verleihen¹⁸⁷ und konstruiert eine Maschine. Die Zeitreise soll überzeugend wirken. „Wells benutzt den Glauben des modernen Menschen an die Wissenschaft, um seinen Helden und mit ihm die Leser in die Zukunft zu entführen.“¹⁸⁸ Was Wells hier begründet, ist die Aufhebung der Trennung von Raum und Zeit, indem er die Zeit nach den drei Dimensionen des Raumes zur vierten Dimension erklärt, wobei Wells seinen Zeitreisenden erklären lässt: „[D]ie Wissenschaft weiß sehr wohl, daß Zeit eigentlich nur eine Form von Raum ist.“ (10) Allerdings war die Idee der vierten Dimension nicht neu. Bis dato verstand man sie als eine Raumdimension, die im rechten Winkel zu den anderen existierte, die nur nicht veranschaulicht werden konnte.¹⁸⁹ Das Problem, dass es also eine vierte Dimension im rechten Winkel zu den drei anderen gibt, löst Wells folgendermaßen: Der Zeitrei-

¹⁸⁶ Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 7.

¹⁸⁷ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 28.

¹⁸⁸ Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 7.

¹⁸⁹ Vgl. Macho, Rätsel, 67-70; Sagan, Unser Kosmos, 274-277. 1884 hatte Edwin A. Abbott in seinem Roman *Flatland* eine rein zweidimensionale Welt beschrieben. Die Wesen, die dort existieren, sind rein geometrische Objekte wie Linien, Kreise, Dreiecke oder Quadrate. Ein dreidimensionales Wesen könnte in diese Welt ohne Probleme hineinsehen, würde aber von den zweidimensionalen Wesen nicht wahrgenommen werden. Könnte es vielleicht sein, dass das, was auf die zweidimensionalen Wesen zutrifft, in einer höheren Dimension auch auf uns zutrifft? Thomas M. Macho bemerkt dazu, dass Abbott seinen Roman auf einer Fläche Papier habe spielen lassen, es aber nicht bekannt sei, ob Wells von diesem Zusammenhang gewusst habe. Vgl. Macho, Rätsel, 76. Die Idee der vierten Dimension als Raumdimension im rechten Winkel zu den drei anderen gibt es auch in Algernon Blackwoods Story *Ein Opfer der vierten Dimension* (*A Victim of the higher space*) von 1917. Hier geht es um einen Menschen, der über die Fähigkeit verfügt, gleichzeitig einen Gegenstand von allen Seiten sehen zu können, gleichzeitig die Außen- und die Innenseiten von Lebewesen erblicken zu können und gleichzeitig mit dem einen Bein auf dem Äquator und mit dem anderen Bein auf dem Nordpol stehen zu können. Das Grausame daran ist, dass das Opfer diese Fähigkeiten nicht kontrollieren kann, sondern dabei von seinem Unterbewusstsein gesteuert ist, weshalb es unmöglich für es ist, ein normales Leben zu führen. Die vierte Dimension in diesem Sinne spielt auch in Robert A. Heinleins Roman *Ein Mann in einer fremden Welt* (*Stranger in a strange world*) von 1961 eine Rolle.

sende zeigt seinen Zuhörern Fotos von ein und derselben Person in verschiedenen Altern und des Diagramms seines Barometers und fragt dann: „Das Quecksilber hat diese Linie doch sichtlich nicht innerhalb einer der drei allgemein anerkannten Dimensionen des Raumes gezogen? Und doch entstand diese Linie, woraus wir schließen müssen, daß sie entlang der Zeitdimension gezogen wurde.“ (10f.) Interessant ist hier, dass Wells Fotografien und statistische Kurven als Darstellungsmaterial heranzieht. „Bei diesen Techniken geht es freilich nicht um die Projektion vierdimensionaler Objekte auf dreidimensionale Räume, sondern vielmehr um die wiederholte Projektion von dreidimensionalen Objekten [...] auf die Fläche des Papiers.“¹⁹⁰ Dass die Zeitreise jedoch ein Paradoxon auslöst, ließ Wells unberücksichtigt. Dieses Paradoxon besteht in Folgendem: Wenn der Zeitreisende die Zukunft sieht, dann existiert sie schon, und die Geschichte ist durch die Kausalität absolut determiniert, so dass jede Ursache nur eine Wirkung haben kann. Aber wenn der Zeitreisende nach seiner Rückkehr den vorausliegenden Horror kennt und von seinen Erlebnissen erzählt, wie kann die Zukunft davon unberührt bleiben? Und wenn sie berührt wird, wohin reist der Zeitreisende dann? Determinismus erfordert Kausalität, aber Kausalität schließt Determinismus aus.¹⁹¹

Eine weitere Frage besteht darin, in welcher Zeitdimension sich der Zeitreisende selbst aufhält. Zu vermuten ist, dass er auf seiner Reise sich weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, und schon gar nicht in der Gegenwart befindet, sondern in einer eigenen „Reisedimension“. Gesetzt den Fall, man würde in der Zeit reisen und dabei verschwinden, dann würde man sich in einer Dimension jenseits der real ablaufenden Zeit aufhalten. Die Zeitmaschine bewegt sich mit mir in die Zukunft oder in die Vergangenheit, aber meine eigene Zeit, mit der ich mich in der Zeitmaschine aufhalte, läuft ebenfalls weiter. Ich altere nicht in derselben Geschwindigkeit, mit der die Zeitmaschine durch die Zeit reist. So bildet die Zeitmaschine zugleich einen geschützten Raum, mit dem man durch die Zeit reist. Damit wird die Zeit selbst in zwei Dimensionen aufgespalten: die Zeit, die außerhalb der Zeitmaschine abläuft und die Zeit, die innerhalb des von der Zeitmaschine abgeschirmten Raums abläuft. Aber wenn die Maschine nach außen offen ist, wo endet dieser geschützte Raum? Und wenn ich meinen Arm während der Reise außerhalb des geschützten Raumes bewege, was passiert mit meinem Arm? Oder kann ich meinen Arm gar nicht herausstrecken? Womit wird die Zeitmaschine angetrieben? Wohin, in welche Zeitrichtung, fließt eigentlich die verbrauchte Energie? Und wie funktioniert der Luftaustausch? Rein praktisch wäre man doch gezwungen, ab und zu anzuhalten, um frische Luft aufzutanken. Oder nicht?

Mit Hilfe der Zeitmaschine gelingt Wells' Zeitreisendem nun eine Reise in die Zukunft. Dabei wird er mit seiner Zeitmaschine unsichtbar. Er reist in das Jahr 802.701, weil er die Hoffnung hat, dort einer Menschheit zu begegnen, die sehr

¹⁹⁰ Macho, Rätsel, 76.

¹⁹¹ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 34.

weit fortgeschritten ist.¹⁹² Doch er stellt fest, dass die Menschheit der Zukunft völlig degeneriert ist. Es gibt nur noch zwei Rassen oder Klassen. Die Eloi, die oberirdisch leben und das Bewusstsein von höchstens sechsjährigen Kindern haben, und die Morlocken, die unterirdisch leben und Kannibalen sind, denn sie ernähren sich vom Fleisch der Eloi. Keine der beiden Rassen führt ein wirklich menschenwürdiges Leben. Die Evolution der Menschheit hat in eine Sackgasse geführt,¹⁹³ womit Wells Kritik an dem geschichtsphilosophischen Gedanken äußert, die Menschheit werde sich durch immer weiteren Fortschritt zu den höchsten Formen menschlicher Möglichkeiten entwickeln. Der Zeitreisende bemerkt verbittert:

„Der große Sieg der Menschlichkeit, von dem ich geträumt hatte, nahm in meinem Geist eine ganz andere Gestalt an. Es hatte den Sieg moralischer Prinzipien und gemeinnütziger Zusammenarbeit, wie ich ihn erträumt hatte, nie gegeben. Statt dessen sah ich eine Aristokratie an der Macht, bewaffnet mit einer perfektionierten Wissenschaft, die das industrielle System von heute zu seinem logischen Ende geführt hatte. Ihr Sieg war nicht nur ein Sieg über die Natur, sondern ein Sieg über die Natur und den Mitmenschen.“ (79)

Insofern hat Wells' Roman auch eine antiutopische Zielrichtung. Wells präsentiert uns aber mehr, nämlich die Phantasie einer „industriellen“ Hölle. Er kreiert mit der Welt der Morlocken eine Art kritischen Realismus, nämlich die Gegenwart von einem Standpunkt der Zukunft aus zu sehen.¹⁹⁴ Die Welt der Morlocken ist nichts anderes als die überzeichnete „industrielle“ Hölle der Gegenwart. Das, was Wells präsentiert, findet schon hier und jetzt bei uns statt, nicht in einer fernen Zukunft. Nicht in 800.000 Jahren werden Menschen von Menschen ausgebeutet, ausgenommen, ausgesaugt, nein, hier in Europa, Afrika, Asien, überall geschieht dies, Tag für Tag.

Für Salewski ist dieses Werk nicht nur ein Ereignis der Literaturgeschichte, sondern sogar Geschichte selbst, und er sieht Wells' „Erfundung“ im Zusammenhang mit Einsteins Relativitätstheorie. Beiden sei die Fragwürdigkeit von Raum und Zeit bewusst geworden. Es sei dabei gleichgültig, ob Wells die Schriften Einsteins gekannt habe oder nicht, da es vielmehr um einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang gehe. „Geistesgeschichtlich betrachtet waren der von Seeligersche Satz, der Michaelsonsche Versuch, der Riemannsche Raum, Einsteins Kastenexperiment und Minkowskis ‚Welt‘ die Zertrümmerung der letzten festen Landmarken des überkommenen Weltbildes, eine nochmalige Entfremdung des Menschen von ‚seinem‘ Kosmos.“¹⁹⁵ Daher sei die Zeitmaschine ein geistesgeschichtliches Symbol.¹⁹⁶

Nach Carl Freedman inauguriert H.G. Wells' Roman *Die Zeitmaschine* die science-fiktionelle Utopie. Dieser Text sei der erste, in dem die entscheidende zeit-

¹⁹² Vgl. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 8.

¹⁹³ Vgl. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens 4/1, 8.

¹⁹⁴ Vgl. Kagarlitski, Realism and fantasy, 34f.

¹⁹⁵ Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 118.

¹⁹⁶ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 124.

liche und historische Dimension der Science Fiction explizit werde. In der *Zeitmaschine* hätten die Alternativen zur empirischen Tatsächlichkeit einen hauptsächlich negativen utopischen Wert. Was dieser utopische Roman von den früheren unterscheide, sei die höhere Ebene der kritischen Greifbarkeit. Die Gesellschaft erscheine gerade nicht als eine ideale (wie etwa bei Morus oder Campanella), als wenn sie gerade für Besucher zur Präsentation in Ordnung gebracht worden wäre. Die verschiedenen Entbehrungen in Wells' imaginierter Zukunft legten korrespondierende Möglichkeiten ihrer kollektiven Erfüllung nahe, wie Blochs Aussage, dass Angst und Hoffnung die stärksten utopischen Emotionen seien.¹⁹⁷ Bei dieser Kritik Freedmans ist zu berücksichtigen, dass er keine Unterscheidung zwischen Science Fiction und Utopie macht, da er den Gegensatz von Science Fiction und Utopie für künstlich hält und ihn überwinden will.¹⁹⁸ Er nennt Wells' Roman auch absichtlich „Utopie“, und weder Antiutopie noch Dystopie, und auch nicht Science Fiction. Er stellt dieses Werk von Wells damit indirekt in die Tradition der frühneuzeitlichen Utopien und zeigt so eine Entwicklungslinie dieser Literaturgattung auf.¹⁹⁹

Roger Luckhurst liest den Roman als Bericht eines Feldforschers, der sich bei seinen Untersuchungen ständig selbst korrigiert habe. Die Reise in eine entfernte Zukunft, in das Jahr 802.701 und darüber hinaus bis an das zeitliche Ende allen Lebens auf der Erde sei eine Projektion evolutionärer Biologie. In der *Zeitmaschine* gehe es um eine ständige Neuangepasung, denn der Zeitreisende stelle Theorien auf, die sich häufig als falsch erwiesen. Die erste Begegnung des Zeitreisenden mit den Eloi lasse diesen bewusst werden, dass sich die Gesellschaft im Fortgang der Geschichte hin zu einem kommunistischen Utopia entwickele, es herrsche Gleichheit unter den Geschlechtern, die Menschen seien frei von Arbeit und Krankheit. Erst später spricht er von einem evolutionären Niedergang. Der Zeitreisende sei Anhänger des Dogmas vom *survival of the fittest* (Herbert Spencer). Die Sichtweise des Zeitreisenden erfahre ständige Revisionen, vor allem seine Sicht auf eine dekadente Menschheit dauere nicht lange an. Der evolutionäre Kampf ums Dasein habe sich im Menschen erhalten, allerdings in Form der unterirdisch lebenden Morlocken. Der Reisende stelle eine Theorie im Sinne Marx' auf, dass nämlich die Eloi früher die unterdrückende Klasse, die Morlocks die unterdrückte Klasse gewesen seien, während nun die Eloi zur Beute der kannibalischen Morlocken würden. Schon Marx habe die kapitalistische Akkumulation vampiristisch genannt.²⁰⁰

Wie es wohl ganz am Anfang der Menschheit, in der Vorgeschichte, keine Differenzierung in verschiedene Klassen gab, so wird auch am Ende, wenn die Menschheit niedergeht, kaum noch eine Differenzierung auszumachen sein, so Wells' These. Das Ende der Menschheit liest sich somit als ihre Rückkehr zum Anfang.

¹⁹⁷ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 81f.

¹⁹⁸ Vgl. oben S. 44f.

¹⁹⁹ Umso schärfert damit der Umstand zutage, dass unsere Einteilungen der phantastischen Literatur künstlich sind. Denn ich hätte diesen Roman auch in meinem dritten Band (Politische Theorie) als eine der ersten Dystopien unterbringen können.

²⁰⁰ Vgl. Luckhurst, Science Fiction, 34-38.

Wells' *Zeitmaschine* ist ein geschichtsphilosophischer Roman. Er erzählt nichts vom Verlauf der Geschichte, sondern es wird nur der Zustand am Ende der Menschheit geschildert. Wells stellt sich damit gegen die zu seiner Zeit grassierende Fortschrittsidee, nämlich die, dass sich die Menschheit immer höher und weiter entwickeln werde. Dem Utopismus erteilte Wells eine Absage, weil die Geschichte keinen Plan erkennen lasse.²⁰¹ Aber auch eine Absage an Fortschritt und Utopie ist eine geschichtsphilosophische Aussage, wenn auch mit negativem Vorzeichen. Sein Roman ist auch deshalb Geschichtsphilosophie, weil er mit dem mittlerweile altbackenen Motiv des Aufstiegs, der Blüte und des Niedergangs von Kulturen operiert, wie dies später Oswald Spengler in *Der Untergang des Abendlandes* durchexerziert. Wells' Roman lässt sich sowohl als Warnung vor einer kritiklosen Technik- und Fortschrittsgläubigkeit verstehen, als auch als eine pessimistische Anthropologie. – Trotz dieses Pessimismus sympathisierte Wells mit dem Sozialismus und traf Lenin 1920 in Russland.²⁰² Wells' Roman fragt nach dem letzten Menschen. Zur selben Zeit reflektierte Nietzsche über den letzten Menschen und die letzte Generation. Weder die Morlocken noch die Eloi sind Menschen, die transzendieren. Zumindest den Eloi müsste der Zeitreisende mit all seinem Wissen als ein Quasiübermensch erscheinen, der ihnen Richtung und Ziel vorgeben könnte.

b) Stephen Baxter, *Zeitschiffe*

Wells war in seinem Roman noch davon ausgegangen, dass man problemlos in der Zeit vor- und zurückreisen konnte. Damit gilt der Zeitlauf jedoch quasi als eingefroren. Denn daraus folgt, dass, gleichgültig, wie ich vielleicht vorher gehandelt habe, zu einem bestimmten Zeitpunkt x auf der Zeitachse dasselbe Ereignis A vorfinden werde. Doch bereits „beobachten“ heißt verändern und „handeln“ erst recht. „Wer in die Vergangenheit reist und seine Eltern oder Großeltern daran hindert, zusammenzukommen, entzieht damit der eigenen Existenz die Grundlage.“²⁰³ Die Frage ist dann die, ob man mit einer solchen Tat auf diesem Planeten eine Parallelwelt eröffnet, ob es also eine zweite Geschichte neben der ersten gebe.

Diesem Problem stellt sich Stephen Baxter. Einhundert Jahre nach Erscheinen von Wells' *Zeitmaschine* legt Baxter 1995 mit seinem Roman *Zeitschiffe (Time Ships)* eine Nachfolgeversion von Wells' Roman vor. Baxter erzählt die Geschichte des Zeitreisenden weiter. Dieser ist aus dem Jahr 802.701 zurückgekehrt, will aber wieder dorthin, um den Eloi beim Aufbau einer neuen Kultur zu helfen. Der Zeitreisende hat die Wahl: Er kann genau zu dieser Raumzeit zurückkehren, gleichgültig, wie lange er in der Zukunft oder der Vergangenheit bleiben will (vgl. 24). Er verabschiedet sich von seinem Freund, dem Schriftsteller, mit der Zusicherung, in einer halben Stunde zurückzusein, aber er wird nie wiederkehren. Die Zeitmaschine funktioniert nur mit Hilfe einer besonderen Materie, dem Plattnerit. – Die Frage des Antriebs der Zeitmaschine hatte Wells ausgeklammert. – Der Zeitrei-

²⁰¹ Vgl. Walters, Grenzen der Utopie, 56.

²⁰² Vgl. Suvin, Utopische Tradition, 223.

²⁰³ Liessmann, „Zum Raum...“, 216.

sende erläutert: „Ich erinnerte mich daran, wie ich durch Zufall in den Besitz einer Probe dieses Materials gelangt war: in jener Nacht vor zwei Jahrzehnten, als ein Fremder die Treppe zu meiner Haustür hochkam und mir ein Paket mit dem Zeug überreichte. Er hatte sich selbst als ‚Plattner‘ vorgestellt.“ (27) Und erneut macht sich der Zeitreisende auf den Weg. Aber zu seinem Erstaunen bemerkt er bald, dass die Geschichte sich geändert hat, da die Deklination des Planeten verschwunden ist (vgl. 44). Der Reisende hält früher an als geplant, nämlich im Jahr 657.208, also etwa 150.000 Jahre vor Weena, jener jungen Eloifrau, mit der er sich auf seiner ersten Reise angefreundet hatte. Er glaubt zu erkennen, dass die Zukunft nicht statisch ist, sondern variabel. Er lernt einen Morlock, Nebogipfel, kennen, der ihm ganz anders erscheint als ein Morlock aus seiner ersten Reise. Dieser neue Morlock ist hochintelligent und hat Zugang zu allen Spracharchiven der Vergangenheit, weshalb er auch die Sprache des Reisenden schnell lernt. Nebogipfel ist fortan der dem Zeitreisenden intellektuell überlegene Begleiter. Der Zeitreisende fühlt sich verpflichtet, Nebogipfel von seiner ersten Reise zu erzählen, bei der die Morlocken ganz andere Wesen waren. „Ich bin durch zwei völlig verschiedene Versionen der Geschichte gereist.“ (126) Die Erklärung liefert Nebogipfel: der Reisende habe dadurch, dass er nach seiner Rückkehr von der Zukunft erzählt habe, die Geschichte und damit die Zukunft schon verändert, was den Reisenden zu dem Schluss kommen lässt: „Ich war der Totengräber der Zukunft.“ (128) Er fürchtet, die Geschichte destabilisiert zu haben und erkennt, dass er Weena nie wiedersehen wird. Der Morlock hält parallele Historien zwar für möglich, glaubt aber nicht, dass diese sich verknüpfen ließen. Er beschließt, den Zeitreisenden zu begleiten, womit er zugleich weiß, dass er in seine eigene Zeit nicht mehr zurückkehren kann. Der Zeitreisende reist jedoch erst einmal in die Vergangenheit und begegnet sich selbst als jungem Mann. Der Reisende empfiehlt seinem jüngeren Ich, die Zeitmaschine nicht zu entwickeln (vgl. 233) und erzählt ihm von seiner Zeitreise. Aber sein *alter ego*, das er Moses nennt, ist ein kritischer Geist und fragt: „[W]enn du einmal ich gewesen bist, müsstest du auch über mein Erinnerungsvermögen verfügen [...] welche Erinnerungen hast du an einen ziemlich kräftigen Fremden und einen merkwürdigen Kompagnon wie diesen da, die eines Nachts auf deiner Türschwelle stehen?“ (239) Und der Zeitreisende versteht, denn er hat keine solche Erinnerung. Für Nebogipfel ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer „Logik, welche die Existenz multipler Historien begründen kann.“ (241) Im Fortgang geraten die beiden Zeitreisenden unversehens in den Ersten Weltkrieg und das Jahr 1938. Als London von den Deutschen bombardiert wird, flüchten sie weiter in die Vergangenheit. Doch die beiden können die Zeitmaschine nicht stoppen und müssen warten, bis das ganze Plattnerit aufgebraucht ist. Sie stranden im Paläozän vor 50 Millionen Jahren. Und die Zeitmaschine zerschellt, weil sie genau in einem Baum landet. Von nun an leben die beiden unter primitivsten Umständen wie die ersten Menschen, denn sie hatten bei ihrer überstürzten Flucht keine Vorbereitungen getroffen. Doch nach einigen Wochen begegnen ihnen englische Soldaten und berichten, man habe die Zeitreisenden sechs Jahre lang gesucht. Der Krieg wird in dieser Vergangenheit des Paläozän fortgesetzt, denn auch die Deutschen besitzen

inzwischen eine Zeitmaschine und sind den Briten in der Zeit gefolgt. Die Zeitmaschine der Deutschen ist ein Flugzeug, das die Briten abschießen können. Während diese eine neue Kolonie aufbauen, konstruiert Nebogipfel heimlich aus den Trümmern des deutschen Flugzeugs eine neue Zeitmaschine und reist mit dem Zeitreisenden jetzt in die Zukunft. Eine Million Jahre später treffen sie auf die „Universalen Konstrukteure“, die sich mit ihnen aber nicht verbal verständigen. Vor allem Nebogipfel, der den Reisenden stets belehrt, vermittelt zwischen den Konstrukteuren und dem Reisenden. Das Land ist tot, hier und da ragen einige geometrische Gebilde in der Landschaft: Zylinder, Kegel, Würfel. Genau diese Figuren sind die Konstrukteure: stumme, riesige, gegenstandsähnliche Lebewesen, die in der Lage sind, Planeten und sogar Sterne zu transformieren. Sie sind keine individuellen Persönlichkeiten, aber doch in der Lage, miteinander zu verschmelzen, sich voneinander zu lösen und wieder zu verbinden. Einigen Konstrukteuren ist das Universum nicht genug. Sie wollen in die tiefste Zeit vordringen, das heißt „zur Grenze am Beginn der Zeit.“ (608) Sie laden den Reisenden und Nebogipfel ein, eine Million Jahre in die Zukunft zu reisen, dann wären die Zeitschiffe für die Reise an den Anfang der Zeit fertig. Nebogipfel und der Reisende nehmen die Einladung an. Als die beiden in der angepeilten Zeit gelandet sind, betreten sie ein Raumschiff, das ganz aus Plattnerit besteht. Nun werden der Reisende und Nebogipfel in die Vergangenheit, an den Anbeginn der Zeit, mitgenommen. Als sie den Punkt der absoluten Schrumpfung des Universums erreichen, wird die Multiplizität der Geschichte aufgehoben. Der Zeitreisende erlebt eine Vision von einem Quasinirwana. Dann sitzt er wieder in seiner Zeitmaschine und ist in Richmond angekommen, an dem Ort, an dem alles begonnen hat. Erneut begegnet er sich selbst. Der Reisende drückt seinem anderen Ich das Plattnerit in die Hände und nennt sich daraufhin Plattner, womit sich der Kreis der Ereignisse schließt: der Unbekannte, der ihm zu Anfang des Romans das Plattnerit gegeben hatte, ist er selbst gewesen. Der Morlock erklärt: „Es ist logisch notwendig, die Kausalschleife aufzulösen, [...] genauso wie unsere Multiplizität erforderlich war, um die Paradoxien einer einzigen Geschichte aufzulösen.“ (690) Der Zeitreisende kehrt in das Jahr 802.701 zurück. Ob er Weena wiederfinden wird, bleibt offen.

Seit Wells' *Zeitmaschine* ist das Reisen durch die Zeit komplexer und komplizierter geworden. Das zeigt Baxter mit seinem Roman. Dadurch dass der Held dieser Geschichten sich immer neu irgendwo in einen beliebigen Zeitpunkt der Geschichte einklinkt, erzeugt er „multiple Historien“, erzeugt eine Parallelwelt nach der nächsten, ein neuer Strang kreiert eine neue Geschichte, und er begegnet einem *alter ego*. Zusammen mit einem Morlock reist er in die tiefste Vergangenheit und die fernste Zukunft. Während die Protagonisten auf eine wundersame Forschungsreise gehen, reflektiert der Roman wissenschaftliche Theorien, die das Universum erklären sollen. Die Begegnung mit seinem *alter ego* lässt den Zeitreisenden über die mögliche Existenz einer Multiplizität von Geschichten nachdenken. Nur wenn man von der Multiplizität von Geschichte ausgeht, ist es möglich,

dass ein Ego sich teilt, ohne dass ein Widerspruch entsteht.²⁰⁴ Wenn man aber mit der Zeitmaschine in die Vergangenheit reist, taucht man gerade nicht in dieselbe Vergangenheit ein, die es gegeben hat, sondern konstruiert im Moment des Ein-dringens eine völlig neue. Als der Zeitreisende nach der Relevanz von Heisenbergs Quantentheorie für seine Erfahrung der multiplen Geschichten fragt, antwortet Nebogipfel mit einer alternativen Quantentheorie, die ein gewisser Hugh Everett 1957 in Princeton aufgestellt habe, die Quantenmechanik der Vielen Welten. Diese Interpretation behauptet, dass, wenn mehrere Alternativen einer einzelnen Handlung möglich seien, jede einzelne eintrete. Wenn der Zeitreisende mit seiner Reise beginnt, eröffnet sich ein neues Universum.²⁰⁵ In Baxters Roman tritt auch Kurt Gödel selbst auf, allerdings als Mathematiker. Ironischerweise sucht dieser Gödel eine ideale Welt, in der alle Bedeutung aufgehoben ist, während sein reales Gegenstück die Flüchtigkeit genau diesen Zielen demonstriert hat. Einerseits erklärt Gödels Unbestimmtheitstheorem, dass ein definitives Wissen unmöglich ist, andererseits erlaubt sein Theorem die ständig fortschreitende Verbesserung des menschlichen Wissens durch Eliminierung fehlerhafter Theorien und durch neue Entdeckungen. Bradford Lyau bezeichnet *Die Zeitschiffe* als ein Werk des wissenschaftlichen Optimismus.²⁰⁶

Auch dieser Roman ist eine Form von Geschichtsphilosophie. Es geht hier nämlich um die von der Romanfigur Hugh Everett aufgestellte Theorie, dass, wenn mehrere Alternativen einer einzelnen Handlung möglich seien, jede einzelne eintrete. Das aber ist eine geschichtsphilosophische Konstruktion, weil es „einzelne Handlungen“ im Geschichtsverlauf nicht gibt. Das, was wir Einzelhandlung nennen, ist bereits eine Konstruktion, die wir im Geiste vornehmen. Wie Thomas Zwenger zeigen konnte, sind Ereignisse dynamische Bedeutungszusammenhänge. Der Begriff der Einzelhandlung ist nichts anderes als eine geschichtsphilosophische Reduktion eines Geschehens, dessen Multiplizität wir nicht erkennen können.

„Und da die einzelnen Elemente der Geschichte Sinneinheiten sind, die bloß men-gentheoretisch aufeinander bezogen sind, können durch den Historiker ständig wei-tre solche Sinneinheiten der Geschichte einverlebt werden, andere dagegen aus ihr ausgeschlossen werden. Man kann sich daher die Geschichte als einen grenzenlosen Organismus im Reiche der Bedeutungen vorstellen, der mit einem ständig pulsie-renden Stoffwechsel ausgestattet ist, durch den unablässig neue Interpretationen aufgenommen und alte ausgeschieden werden.“²⁰⁷

Wenn ich also sage, „Alle Alternativen einer Handlung sind möglich“, dann habe ich diese „einzelne Handlung“ bereits nach vorne und nach hinten abgegrenzt. Aber die Frage ist ja dann, wie, warum und nach welchen Kriterien? Und das bedeutet, dass erst Historiker durch die Bearbeitung der Geschichte in unseren

²⁰⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von John Perry: Kann das Ich sich teilen? in: Michael Quante (Hrsg.), Personale Identität, 121-154.

²⁰⁵ Vgl. Lyau, Time at the crossroads, 154.

²⁰⁶ Vgl. Lyau, Time at the crossroads, 155.

²⁰⁷ Zwenger, Geschichtsphilosophie, 158.

Köpfen Sinneinheiten, das heißt Einzelhandlungen und -ereignisse, *konstruieren*. Alles, was geschieht, geschehen ist und noch geschehen kann, steht in einem unendlichen Beziehungsgeflecht miteinander. Und deshalb gibt es auch nicht den Gegensatz von statischer und variabler Zukunft, wie der Zeitreisende zu erkennen glaubt, sondern die Zukunft existiert nur in unseren Köpfen. Wer Hugh Everett's Theorie glaubt, der geht davon aus, dass Geschichte im Sinne einer Kausallinie verläuft. Aber ähnlich wie Zwenger hat Frederic Jameson darauf aufmerksam gemacht, dass Geschichte eher eine Form von synchronen Wechselbeziehungen ist, ein Netz von Überbestimmungen, gleichsam eine Art von koexistierenden Zellen und Adern.²⁰⁸

Doch auch an anderen Stellen ist dieser Roman kritikwürdig. Baxter erkennt nicht, dass er die Ideologie und Gedankenwelt der heutigen Zeit auf die Zukunft projiziert. Wir glauben heute trotz allem an Geschichtsphilosophie, sei sie obsolet oder nicht, wir glauben an Fortschritt, Kybernetik, Genetik, Information und die Notwendigkeit der Veränderung der Welt. Baxter lässt Nebogipfel dozieren: „Bei den Konstrukteuren manifestiert sich die Rasse nicht in ihrer biologischen oder sonstigen Gestalt – es sind die *Informationen*, die diese Rasse gesammelt und gespeichert hat. Und die sind unsterblich. Wenn eine Rasse einmal solche Kinder hervorgebracht hat, Informationsmaschinen aus Metall, kann sie nicht mehr aussterben.“ (599f.) Und weiter: „Information – ihre Gewinnung, Interpretation und Speicherung – sind das letztendliche Ziel allen intelligenten Lebens.“ (605) In diesem Satz zeigt sich der geschichtsphilosophische Ansatz des Romans. Nicht mehr der ewige Friede, die Freiheit oder die klassenlose Gesellschaft sind das Ziel der Gesellschaft, sondern die Gewinnung von Information. Wenn dem wirklich so wäre, wie Nebogipfel sagt, dann wäre Information Selbstzweck. Aber Information soll ja ein Bedürfnis erfüllen. Nebogipfel hat keine kritische Distanz gegenüber dem, was er Information nennt, sondern er bringt ihr eher eine gewisse Ehrfurcht entgegen. Er unterstellt den „Konstrukteuren“, die erst in ferner Zukunft leben, die eigene Weltanschauung statt eine Extrapolation auf die Zukunft durchzuführen. Es scheint, dass Nebogipfel das *alter ego* Baxters ist, der uns aber nur die allgemeinen Überzeugungen der *gegenwärtigen Welt* präsentiert. Doch warum sollte die postmoderne Philosophie von heute einen Menschenschlag in einer Million Jahren noch überzeugen? Der deutsch-koreanische Philosoph Byung-Chul Han schreibt, dass Information noch kein Wissen sei. Häufig gehe dem Wissen eine lange Erfahrung voraus, es liege also – im Gegensatz zur Information – nicht einfach vor. Der Information fehlten der Innenraum und die Innerlichkeit, die eine Rückzugsmöglichkeit eröffneten.²⁰⁹ Eine weitere Frage ist, warum Informationen nach Angaben von Nebogipfel nicht verlorengehen können. Dass sie gespeichert werden können, ist keine Garantie. Es würde genügen, dass die Information, die gespeichert wurde, keiner mehr versteht; es würde nichts helfen, wenn sie abrufbar wäre. Auch könnten die Speicher zerstört werden.

²⁰⁸ Vgl. oben S. 124f.

²⁰⁹ Vgl. Han, Im Schwarm, 56.

Baxters Roman hat faustischen Charakter. Der Zeitreisende ist mit seinen steten Reisen, und das sogar bis an den Anfang der Zeit – von dem wir noch nicht einmal wissen, ob er je existiert hat – nichts anderes als ein unruhiger Geist auf der Suche nach den letzten Welträtseln. Dies wird in der Frage gegen Ende des Romans von Nebogipfel dokumentiert. Denn die Konstrukteure, so überragend sie auch sind, weil sie Planeten und Sterne transformieren können, haben doch keine Weisheit und vor allem keine Ruhe in einem buddhistischen Sinne erlangt, die man von solchen Wesen eigentlich erwarten könnte. Nebogipfel erklärt, dass die Konstrukteure nach Wegen suchen, Zugang zu weiteren Ebenen der Unendlichkeit zu erhalten. Der Reisende fragt daraufhin: „Und wenn sie Erfolg haben? Werden sie dann zur Ruhe kommen?“ Und Nebogipfel antwortet: „Es gibt keine Ruhe. Keine Grenze. Nur wieder ein neues Jenseits – keine Grenzen, die das Leben und der Geist nicht herausfordern und überwinden könnten.“ (691) Und man darf fragen: Wozu? Nebogipfel formuliert *in nuce* die Philosophie des abendländischen, suchenden, faustischen Geistes, die sich dadurch von den Philosophien Ostasiens abgrenzt. Der Hindu, der Buddhist, der Taoist, sie alle trachten nach der Ruhe des Geistes und dem Gleichgewicht der Kräfte. Sie brauchen keine Informationen. Nirvana – das ist der Ort der absoluten Informationslosigkeit.

Aber es gibt noch andere Unstimmigkeiten in diesem Roman. So ist es seltsam, dass im London des Jahres 1938 niemand den Morlock als ein fremdes Wesen wahrnimmt, so als hätten alle schon einmal in einer Morlock-Zukunft gelebt. Gleichfalls ungereimt ist die ständige Behauptung, des Zeitreisenden, sein Begleiter Nebogipfel sei kein Mensch, vielmehr nennt er ihn einen „gestrandeten Alien“ (493). Aber der Morlock *ist* ein Mensch, wenn auch eine andere Variante des *homo sapiens* der Vergangenheit. Dass sein Äußeres sich so stark verändert hat, dass er von Außenstehenden auf den ersten Blick nicht wie ein Mensch erscheint, tut dieser Tatsache keinen Abbruch.

Mehr als unglaublich ist das Auffinden des Zeitreisenden und Nebogipfels durch die englischen Soldaten 50 Millionen Jahre in der Vergangenheit, was unglaublich wirkt als das Finden einer Stecknadel im Heuhaufen. Denn schon bei einer Differenz von etwa fünfzig Jahren innerhalb dieses riesigen Zeitraums wären sie den zu Suchenden nicht mehr begegnet. Aber noch etwas anderes sollten wir bedenken. Wenn es stimmt, was Frederic Jameson sagt, dass wir Geschichte nicht als eine Kausallinie verstehen dürfen, sondern als eine synchrone Wechselbeziehung, als Netz von Überbestimmungen, als gleichzeitig koexistierende Zellen oder Adern, dann ist Geschichte nicht einfach eine Aneinanderkettung von Ursachen und Wirkungen, und dann ist es schwieriger, eine kausale Alternative zu bestimmen. Wenn es also stimmt, dass beispielsweise der Schmetterlingseffekt Szenarien erzeugt, die zu einer völlig anderen Geschichte führen, und die Geschichte nicht einfach linear abläuft, sondern vielmehr ein komplexes Beziehungsgeflecht subjektiver Sinneinheiten ist, dann wird es unmöglich, mit der Zeitmaschine auf einer Linie Punkt für Punkt abzugehen, um jemanden zu finden, den man sucht.

Was Baxter zudem nicht beachtet, ist die Kontinentaldrift, deren Ergebnisse über einen solch langen Zeitraum sichtbar werden. Das Problem besteht darin, dass

man bei einer solch langen Reise nicht wissen kann, ob der Ort an dem man gestartet ist und der Ort, an dem man landen wird, noch derselbe ist. Sollte die Zeitmaschine auf geographische Koordinaten eingestellt sein, könnte es sein, dass sie sich bei 50 Millionen Jahren Vergangenheitsreise im Meer wiederfindet. Bei welcher „Geschwindigkeit“ in der Zeit verliert die Zeitmaschine eigentlich ihre Sichtbarkeit und damit ihre Bodenhaftung?

Das Schicksal des Morlocks am Ende des Romans bleibt im Dunkeln. Nachdem die Multiplizität des Universums aufgehoben worden und der Zeitreisende wieder in Richmond angekommen ist, verabschiedet er sich von Nebogipfel, um allein zu Weena zu reisen. Damit lässt er den Morlock im Jahr 1891 einsam in London zurück. Warum der Zeitreisende plötzlich derart unverantwortlich handelt, scheint zunächst rätselhaft. Der Name „Nebogipfel“ könnte aber eine Anspielung auf den 808 Meter hohen Berg Nebo in Jordanien sein. Nach Dtn 32,48-50; 34,1-5 ist der Nebogipfel jener Berg, von dem aus Moses das gelobte Land sehen durfte, aber starb, bevor er es betreten hatte. Möglicherweise darf auch der Morlock Nebogipfel das „gelobte Land“, das heißt die Zukunft, in der der Zeitreisende nun eine neue Geschichte beginnen will, nicht betreten. Der Zeitreisende wird zum Josua, der als Nachfolger des Moses das gelobte Land einnimmt. Damit erscheint der Roman als eine Nachfolgegeschichte des Auszugs der Israeliten aus Ägypten. War im Alten Testament noch Israel das gelobte Land, so wird bei Baxter die Zukunft des Jahres 802.701 zum gelobten Land, in das ihn Gott, hier: die Zeitmaschine, führt. Die Zeitmaschine wird zum Gott der Zukunft.

Trotz aller Begegnung mit überaus intelligenten Wesen wie Nebogipfel oder den Konstrukteuren scheint es, als habe der Zeitreisende nichts gelernt, denn er lässt sich angesichts der Situation des Jahres 802.701 zwischen den Eloi und den Morlocken und angesichts eines großartigen Palastes, den er nach der Ankunft in diesem Zukunftsjahr erblickt, zu dem Urteil herab: „Die Stadt war eine schöne und großartige Struktur, aber – wenn sie zu dieser Welt der Morlocks und Eloi führte – stellte sie in meinen Augen ein Monument der größten Dummheit der Menschheit überhaupt dar!“ (725) Damit argumentiert er ahistorisch, denn eine Analyse des Weges, der zur Welt der Morlocken und Eloi führte, hat er nicht unternommen. Eine solche Einstellung verwundert nicht, da sie nur die moderne Philosophie der eigenen Gegenwart für überzeugend hält. Auf die Haltung des Erzählers trifft Nietzsches Urteil zu, „daß gerade ihre Zeit [die der Historiker] in allen Popularansichten recht habe, und daß dieser Zeit gemäß zu schreiben so viel heiße, als überhaupt gerecht zu sein; ein Glaube, in dem eine jede Religion lebt.“²¹⁰ Auch der Erzähler dieses Romans, Baxters Zeitreisender, hält offenbar Weltgericht ab über das Vergangene.

²¹⁰ Nietzsche, Nutzen und Nachteil, 45.

Aber als Philosophen interessiert es uns im Grunde nicht, ob Zeitreisen tatsächlich möglich sind oder nicht. Wir fragen vielmehr nach ihrer Bedeutung. Das heißt wir fragen: Warum denkt sich der Mensch Zeitreisen überhaupt aus? Welche Motive stecken dahinter?

Die Zeitreise soll uns vor dem Schrecklichen bewahren. Erkennen wir den Lauf der Zeit, erkennen wir die Gefahren, die drohen, und wir können uns entsprechend wappnen. Es ist die Angst des Menschen, die Welt nicht im Griff zu haben, dem Tod kein Schnippchen schlagen zu können, die Enttäuschung, nicht erleben zu können, wie es mit der Welt und der Menschheit weitergeht. Die Zeitreise ist eine Metapher für die Unzufriedenheit, im Gegensatz zum Raum die Zeit nicht beherrschen zu können und daher auch eine Metapher für den Wunsch des Menschen, Gott gleich zu werden, zumindest dadurch, dass man sich zum Herrn über die Zeit aufschwingt. Wer Herr über die Zeit ist, hat Macht. Wer Herr über die Zeit ist, der hat Zeit, im wahrsten Sinne des Wortes. Er kann verschwinden, wo es ihm zu brenzlig wird und auftauchen, wo man ihn braucht. Er kann warten, bis das entsprechende Medikament für seine Krankheit entwickelt wurde und die Geschichte in die ihm gewünschten Bahnen lenken. Der „Zeitmaschinist“ denkt Geschichte als gemachte, als „fertig“ vorliegende, in die man „einstiegen“ kann. Die Idee der Zeitmaschine ist damit eine Idee materialer Geschichtsphilosophie. Aber die Geschichte ist weder „gemacht“ noch „fertig“, sondern stets sich ändernde Interpretation, eine stets sich ändernde Menge von Sinneinheiten. Martin Schwonke hält das Phänomen der Zeitreisen nicht für kühn, sondern eher für verzweifelt, „als äußere sich in ihnen nicht nur die Suche nach ‚anderen Möglichkeiten‘, der expansive Drang zur innerweltlichen Grenzüberschreitung, sondern auch eine geheime Sehnsucht nach der Transzendenz, nach einem festen, diesseitiger Zeitlichkeit entzogenen Seinsgrund.“²¹¹ So gesehen könnte man die Zeitmaschine als ein Werkzeug betrachten, die Welt selbst zu überwinden. Ein ständiges Hin und Her durch die Zeiten könnte Ausdruck einer inneren Unruhe sein, die nur durch die Überwindung der Welt beruhigt werden kann. „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden,“ heißt es im Johannes-Evangelium (16,33). So könnte die Zeitmaschine als Metapher für den Versuch der Weltüberwindung gelesen werden, ein Versuch, der nicht gelingen kann, wie schnell man auch immer reist. Hier schimmert ein gnostisches Erlösungsmotiv durch.

Exkurs 1: Was ist Zeit?

Mit dem Phänomen der Zeitmaschine stellt sich auch die Frage, was denn Zeit überhaupt ist. Diese Frage hat die Menschen schon immer bewegt. Wie Wells und Baxter mit ihren Romanen zeigen, ist die Zeit in der Moderne offensichtlich ein Ärgernis, das überwunden werden soll. Zeit ist etwas, das dem modernen Menschen mangelt. Die Zeit „fließt“, weshalb sie nicht besessen werden kann. Je mehr Zeit vergeht, desto mehr vergehen meine Möglichkeiten, etwas aus meinem Leben zu machen. Die Begriffe von Bewegung und Veränderung sind mit der Zeit ver-

²¹¹ Schwonke, Vom Staatsroman, 145.

knüpft. Wir wollen in diesem Exkurs nach einer knappen Darstellung zweier Standpunkte in der griechischen Philosophie, auf die Zeitkonzepte Augustinus', Bergsons und Heideggers eingehen und dann auf die Entwicklung des Zeitbegriffs unter dem Einfluss neuerer Entdeckungen in der Physik kurz nach der Jahrhundertwende zu sprechen kommen. Die Interpretation der Zeit durch den afrikanischen Philosophen Duala-M'bady wird uns ebenfalls interessieren. Wells' Zeitmaschine ist eine Idee der Überwindung der Zeit. In der Science-Fiction-Story *Ausstellungsstück* zeigt uns Philip K. Dick allerdings, dass es auch eine andere Möglichkeit der Zeitüberwindung geben könnte, wie ich hier darlegen möchte.

Schon in der altgriechischen Philosophie stehen sich bezüglich der Zeit zwei Standpunkte gegenüber. Parmenides erklärt, dass es keine Bewegung, keine Veränderung und kein Werden, sondern nur ein Sein geben könne und begründet dies folgendermaßen: „Die Annahme einer Bewegung setzt immer Nichtseiendes voraus – denn damit sich ein Körper an einen bestimmten Ort bewegen kann, muß vorher dort leerer Raum, also nichts gewesen sein. Ebenso verhält es sich mit der Annahme einer Entwicklung, eines Werdens – denn was erst ‚werden‘ soll, ‚ist‘ zuvor noch nicht.“²¹² Während für Parmenides Veränderung, Bewegung, Entwicklung und Werden Täuschungen sind, erklärt Heraklit das Gegenteil und das Werden sowie das Fließen zur Wahrheit des Seins. Veränderlichkeit sei die Grundbestimmung aller Dinge. Bekannt ist sein Spruch „Wir können nicht zweimal in denselben Fluß steigen“ (denn neue Wasser sind inzwischen herangeströmt, und auch wir selber sind beim zweitenmal schon andere geworden).²¹³ Heraklit sieht die Einheit der Gegensätze, womit seine Philosophie eine Ähnlichkeit zum Taoismus aufweist. „Alle Entwicklung geschieht im polaren Zusammenspiel gegensätzlicher Kräfte. ‚Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger.‘ Im Kampf zwischen Idee und Idee, Mensch und Mensch, Mann und Weib, Klasse und Klasse, Volk und Volk gestaltet sich die harmonische Ganzheit der Welt.“²¹⁴

Auch der Kirchenvater Augustinus befasst sich mit dem Problem der Zeit, dem er sich um das Jahr 400 intensiv widmet. Im Buch 11 seiner *Confessiones* liefert er eine spätantik-christliche Theorie der Zeit. Laut Augustinus habe es vor der Erschaffung von Himmel und Erde keine Zeit gegeben. Nur für uns Menschen vergehe die Zeit, aber für Gott seien alle Zeiten zugleich. Gott habe die Zeit geschaffen.²¹⁵ Dabei aber kämen Vergangenheit und Zukunft keine Seiendheit zu. „Diese beiden Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, wie sollten sie seiend sein, da das Vergangene doch *nicht mehr ‚ist‘*, das Zukünftige *noch nicht ‚ist‘?* Die Gegenwart hinwieder, wenn sie stetsfort Gegenwart wäre und nicht in Vergangen-

²¹² Störig, Weltgeschichte, 133.

²¹³ Störig, Weltgeschichte, 135.

²¹⁴ Störig, Weltgeschichte, 136.

²¹⁵ Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 13,15-14,17 (335).

heit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit. Wenn also die Gegenwart nur dadurch zu Zeit wird, daß sie in Vergangenheit übergeht, wie können wir dann auch nur von der Gegenwartszeit sagen, daß sie ist, da doch ihr Seinsgrund eben der ist, daß sie nicht sein wird? Rechtens also nennen wir sie Zeit nur deshalb, weil sie dem Nichtsein zuflieht.“²¹⁶ Nach Augustinus kann ein Zeitraum nicht gegenwärtig sein. Andererseits nehmen wir Zeiträume wahr, sprechen von längeren und kürzeren Zeiträumen. Messbar sei die Zeit aber nur während ihres Vorübergehens, nicht aber die Vergangenheit oder die Zukunft. Wer aber wolle sagen, es gebe nur Gegenwart, weil Vergangenheit und Zukunft nicht „sind“? Die Vergangenheit lasse sich ins Gedächtnis rufen, und die Zukunft sich vorbedenken.²¹⁷ Aber das, was man sich ins Gedächtnis rufe und vorbedenke, das sei gegenwärtig. Die „Zeiten ‚sind‘ drei: eine Gegenwart von Vergangenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem.“²¹⁸ Wie könnten wir nunmehr Zeit messen, wenn sie keine Ausdehnung hat? Aber für Augustinus ist die Zeit eine Art Ausdehnung. Es stimme zwar, dass ein Körper sich nur in der Zeit bewege, aber das heiße noch lange nicht, dass deshalb die Zeit selbst die Bewegung sei. Wenn man die Bewegung eines Körpers mit Hilfe der Zeit misst, misst man dann auch die Zeit selbst? Wenn Zeit Ausdehnung ist, wovon ist sie dann Ausdehnung? Augustinus antwortet: es ist der Geist.²¹⁹ Nur für den Menschen gebe es messbare Zeit; „nur ihn, den Eindruck, messe ich, wenn ich Zeiten messe. Also sind entweder die Eindrücke die Zeiten, oder ich messe die Zeiten überhaupt nicht.“²²⁰ Zeit ist nach Augustinus also das Erinnern, das Erfassen des gegenwärtig Gegebenen und die Zukunftserwartung. Die Seele sei der einzige ontologische Ort aller drei Zeiten. Der Geist lebe strikt nur in der Gegenwart. Wir Menschen seien es, die die Zeit begründeten.²²¹ Der Philosoph Kurt Flasch hat betont, für Augustinus sei das ontologische Leitmotiv: die Ewigkeit ist, das Zeitliche dagegen verfließt. Die Schwierigkeit, die Zeit zu erfassen, liege an ihrem instabilen ontologischen Status. Dieser sei ein Sich-Verlieren. Augustinus setze die Zeit in Beziehung zu Gott bzw. Christus. Sterblich sollten wir nach dem göttlichen Plan nicht sein. Der Christus sei der zeitlich gewordene Menschensohn, damit der Mensch ewig werden könne. Augustinus setze Ewigkeit und Zeit strikt gegeneinander. Ewigkeit sei für ihn ein Jenseits der Zeit, kein unendlicher Zeitablauf im Diesseits. Darüber hinaus habe das Gewesene für Augustinus nur Wert, wenn es zum Weg gehöre, Weisheit zu erreichen. Was am *Vor* zähle, sei nur die Ewigkeit. Geschichte verdiene als solche kein Interesse. Sie habe kein Wesen. Man könne hier von einer ontologischen Reduktion sowohl von Vergangenheit als auch von Zukunft sprechen.²²²

²¹⁶ Augustinus, *Confessiones* XI, 14,17 (336). Hervorhebung von mir, H.N.

²¹⁷ Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 15,19-18,23 (338-341).

²¹⁸ Augustinus, *Confessiones* XI, 20,26 (342f.).

²¹⁹ Vgl. Augustinus, *Confessiones* XI, 23,30-26,33 (347-349).

²²⁰ Augustinus, *Confessiones* XI, 27,36 (352).

²²¹ Vgl. Flasch, *Was ist Zeit?* 16-23.

²²² Vgl. Flasch, *Was ist Zeit?* 212-216.

Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts wird die Zeit als philosophisches, aber auch als physikalisches Phänomen neu entdeckt. Hat Kant die Zeit noch als apriorische Form der inneren Anschauung bezeichnet – Zeit ist also an sich nichts – so problematisiert der französische Philosoph Henri Bergson um die Jahrhundertwende die Zeit als psychologisierende Fragestellung. „Bergson stellt die Innenzzeit in Kontrast zur Weltzeit, zu deren Objektivität und Mathematisierbarkeit. *Zeit* geht Bergson an als Erlebniszeit, gerade im Unterschied zur homogenen Zeit der Physik.“²²³ Bergson geht vom Begriff der Veränderung aus, der für die Zeit grundlegend sei. Der Mensch verändere sich und sage doch von seinen Zuständen, sie blieben gleich. Doch schon die leichteste Anspannung der Aufmerksamkeit bedeute eine Veränderung. Auch wenn der Mensch einen Gegenstand mehrere Sekunden lang betrachtet, so gebe es Veränderung, weil das Gedächtnis sich zwischen Vergangenheit und Gegenwart hineinschiebe. Veränderung geschehe ohne Unterlass. Zwischen Verharren im selben Zustand und Übergang von Zuständen bestehe kein Wesensunterschied.²²⁴ Die Diskontinuität unseres psychologischen Lebens röhre daher, „daß unsere Aufmerksamkeit sich ihm in einer Reihe diskontinuierlicher Akte zuwendet.“²²⁵ Wo ein Fließen sei, setze unsere Aufmerksamkeit Punkte, die nebeneinander stünden. Setze sich jedoch unser Dasein aus getrennten Zuständen zusammen, so gebe es für den Menschen keine Dauer. Ein Ich, das sich nicht wandele, dauere auch nicht. Nicht die Ablösung von Moment zu Moment sei unsere Dauer. Bergson unterscheidet hier klar zwischen der homogenen Zeit der Physik und der erlebbaren Dauer der Erfahrung. „Denn Dauer ist ununterbrochenes Fortschreiten der Vergangenheit, die an der Zukunft nagt.“²²⁶ Ein zusammengesetzter Gegenstand verändere sich durch die Umlagerung seiner Teile. Unser Glaube an die Objekte ruhe auf der Vorstellung, dass die Zeit nicht an ihnen nage. Das Nacheinander sei auch in der stofflichen Welt eine unleugbare Tatsache. Die Zeit, die ich warten müsse, sei nicht die mathematische Zeit.²²⁷ Am Beispiel des Alterns eines menschlichen Körpers verdeutlicht Bergson das, was er Dauer nennt. Zwischen der Entwicklung des Embryo und dem ausgewachsenen Organismus herrsche eine ununterbrochene Kontinuität. „Wer das Nacheinander all seiner Erscheinungen aufzeichnen wollte, würde sich im Unendlichen verlieren.“²²⁸ Es existiere kein Unterschied zwischen dem Altern und der Entwicklung des Embryos. Es gebe zwar stärkere Umbrüche wie Pubertät oder Menopause, doch im Grunde seien sie integrierende Elemente des Alterns. Umwandlungen wie die Pubertät bereiteten sich jeden Augenblick vor, und zwar schon jenseits der Geburt. Was durch den Prozess des Alterns ausgelöst werde, sei nicht wahrnehmbar. Die Gesetze der anorganischen Materie ließen sich durch Differenzialgleichungen ausdrücken, in denen die Zeit die Rolle der Variablen spiele. Aber gälte das gleiche für die

²²³ Flasch, Was ist Zeit? 30.

²²⁴ Vgl. Bergson, Schöpferische Entwicklung, 8f.

²²⁵ Bergson, Schöpferische Entwicklung, 9.

²²⁶ Bergson, Schöpferische Entwicklung, 11.

²²⁷ Vgl. Bergson, Schöpferische Entwicklung, 14-16.

²²⁸ Bergson, Schöpferische Entwicklung, 25.

Gesetze des Lebens? Bergson fragt also: „[E]rklärt sich der Zustand eines lebendigen Körpers restlos aus seinem letzvergangenen Zustand?“²²⁹ Vom Organischen, so Bergson weiter, ahnten wir nicht einmal, wie es einer mathematischen Behandlung überhaupt unterworfen werden könnte. Die gesamte Vergangenheit des Organismus müsse nämlich mit in Betracht gezogen werden. Könnte man umgekehrt nicht sagen, dass die Vergangenheit, mit dem das Lebewesen stets verwachse, eben im unmittelbar vorangehenden Augenblick zusammengeballt sei? Des weiteren unterscheidet Bergson zwischen konkreter und abstrakter Zeit. Er fragt, was wir meinten, „wenn wir sagen, der Zustand eines künstlichen Systems hänge davon ab, was dieses System im unmittelbar vorangehenden Moment war?“²³⁰ Es gebe keinen vorangehenden Augenblick, weil es keinen mathematischen Punkt gebe, der an einen anderen mathematischen Punkt stoße. Es gebe stattdessen nur Intervalle. Die Systeme der Wissenschaft stünden in einer stets neu einsetzenden Gegenwart, nicht in der realen, konkreten Dauer. Der Mathematiker interessiere sich nur für den Punkt t , nicht aber für das Intervall. Wenn das Intervall in unendlich viele Einzelteile zerlegt werde, heiße das, dass nur Geschwindigkeiten und Beschleunigungen berücksichtigt würden. Es interessiere der Zustand nur zu einem gegebenen Moment t . In Frage stehe der starre Moment, nicht die fließende Zeit.²³¹ Der Mathematiker operiere in einer Welt, „die in jedem Augenblick stirbt und wiederaufersteht.“²³² Aber wie soll man in einer so verstandenen Zeit sich eine Entwicklung vorstellen? Bergson sagt damit, dass die Mathematiker die Zeit als eine Aneinanderreichung unendlich vieler Punkte verstünden. Doch dies ergebe niemals ein Intervall, weil die Punkte eine Ausdehnung von Null hätten. Eine Aneinanderreichung von Nullen bliebe aber immer Null.

Nach Kurt Flasch hebe Bergson darauf ab, dass die Erlebniszeit etwas anderes sei als die homogene, physikalische Zeit. Er unterscheide zwischen *temps* und *durée*. Mathematisches Denken und technische Zivilisation, so Bergsons Vorwurf, machten die äußere Dauer zum Maß der inneren Zeiterfahrung. Messbare Außenzeit und ganzheitliche Innenzeit seien auseinanderzuhalten. Diese Unterscheidung habe Augustinus nicht gemacht. Die technisch-wissenschaftliche Zivilisation habe der Zeit das Qualitative genommen. Bergson wolle die Verräumlichung der Zeiterfahrung überwinden. Wenn wir unsere Zeit so auslegen, verlören wir unser Tiefen-Ich (*moi fondamental*) und es entstehe das Ich der Konvention (*moi conventionel*). Bei ganzheitlicher Erfahrung der Dauer messen wir diese nicht, sondern fühlen sie.²³³

Martin Heideggers Denken über die Zeit ist grundlegend für die europäische Philosophie der Gegenwart geworden. „Heideggers Analysen der Zeit setzen –

²²⁹ Bergson, Schöpferische Entwicklung, 26.

²³⁰ Bergson, Schöpferische Entwicklung, 27.

²³¹ Vgl. Bergson, Schöpferische Entwicklung, 28.

²³² Bergson, Schöpferische Entwicklung, 29.

²³³ Vgl. Flasch, Was ist Zeit? 31-34.

ähnlich wie bei Bergson [...] – voraus, das europäische Denken habe die reale Zeiterfahrung entstellt und entleert.“²³⁴ In seinem Beitrag *Der Begriff der Zeit* (1924) betont Heidegger, die Zeit *sei* nichts, sie bestehe nur infolge von Ereignissen, die sich abspielten. Sie sei keine Bewegung, habe aber etwas mit Bewegung zu tun und begegne im veränderlich Seienden.²³⁵ Zunächst definiert Heidegger die Zeit folgendermaßen: „Im Vorlaufen *ist* das Dasein seine Zukunft, so zwar, daß es in diesem Zukünftigsein auf seine Vergangenheit und Gegenwart zurückkommt. Das Dasein, begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, *ist die Zeit selbst*, nicht *in* der Zeit. Das so charakterisierte Zukünftigsein ist als das eigentliche Wie des Zeitlichseins die Seinsart des Daseins, in der und aus der es sich seine Zeit gibt.“²³⁶ Heidegger betont die zeitliche Gerichtetheit des Menschen auf das Kommende, das zu Erwartende: „*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft.*“²³⁷ Der ursprüngliche Umgang des Menschen mit der Zeit sei kein Messen gewesen, weshalb sie auch nicht als lang habe gelten können. Die Zeit sei Möglichkeit, ein Klammern an ein Noch-nicht-Gewesenes, ein Beschäftigen mit dem, was noch bleibe. Das Zukünftigsein überhaupt sei als Möglichkeit des Daseins die Zeit.²³⁸

In Heideggers grundlegendem Werk *Sein und Zeit* (1927) heißt es, die Verwurzelung des Daseins in der Zeitlichkeit mache das In-der-Welt-Sein erst möglich. Außer der Geschichte seien auch Naturvorgänge durch die Zeit bestimmt. Das Dasein selbst rechne mit der Zeit. Heidegger fragt, ob der Zeit ein „Sein“ zukomme und wenn ja, wie? Wörter wie „jetzt“, „dann“ oder „damals“ seien ein Widerschein der ursprünglich *ekstatischen* Verfassung der Zeitlichkeit und daher auch für die *ausgesprochene* Zeit wesentlich. Die Struktur der Datierbarkeit solcher Wörter wie jetzt, damals usw. sei die Zeit selbst.²³⁹ Das Dauern sei eine gespannte Zeit, eine „ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit [...]“²⁴⁰ Nicht nur das ‚während‘ ist gespannt, sondern jedes ‚jetzt‘, ‚dann‘, ‚damals‘ hat mit der Struktur der Datierbarkeit je eine Gespanntheit von wechselnder Spannweite: ‚jetzt‘: in der Pause, beim Essen, am Abend, im Sommer; ‚dann‘: beim Frühstück, beim Aufstieg und dergleichen.²⁴¹ Heidegger unterscheidet zwischen der ekstatischen Zeit und der Weltzeit. Letztere ist für Heidegger immer Zeit für etwas, um zu..., ein Besorgen, ein Bezug auf Wozu oder Worum willen. „Die veröffentlichte Zeit offenbart mit diesem Um-zu-Bezug die Struktur, als welche wir früher die *Bedeutsamkeit* kennenlernten. Sie konstituiert die Weltlichkeit der Welt. Die veröffentlichte Zeit hat als Zeit-zu... wesentlich Weltcharakter. Daher nennen wir die in der Zeitigung der Zeitlichkeit sich veröffentlichte Zeit die *Weltzeit*.“²⁴² Die Zeitmessung sei eine Art Veröffentlichung der Zeit, der jedermann als ein ständiges „jetzt“

²³⁴ Flasch, Was ist Zeit? 52.

²³⁵ Vgl. Heidegger, Begriff der Zeit, 7f.

²³⁶ Heidegger, Begriff der Zeit, 19.

²³⁷ Heidegger, Begriff der Zeit, 19.

²³⁸ Vgl. Heidegger, Begriff der Zeit 19f.

²³⁹ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 404-408.

²⁴⁰ Heidegger, Sein und Zeit, 409.

²⁴¹ Heidegger, Sein und Zeit, 414.

begegne. Erst auf diesem Wege werde bekannt, was wir heute Zeit nennen würden. Die Zeit, die messbar sei, sei weder objektiv noch subjektiv. Sie werde nicht physisch vorgefunden sondern zeige sich, vor allem am Himmel.²⁴² Es gebe ein vulgäres Zeitverständnis, wonach Zeit eine Folge von ständigen Momenten sei, die geradeankämen, aber dieser Zeit fehle die Datierbarkeit und die Bedeutsamkeit. „Die Charakteristik der Zeit als pures Nacheinander lässt beide Strukturen *nicht*, zum Vorschein kommen“. Die ekstatisch-horizontale Verfassung der Zeitlichkeit, in der Datierbarkeit und Bedeutsamkeit des Jetzt gründen, wird durch diese Verdeckung nivelliert.²⁴³ Die Hauptthese der vulgären Zeitinterpretation sei die, zu glauben, die Zeit sei unendlich. Bei einem solchen Verständnis sei „das volle Jetzphänomen hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Öffentlichkeit verdeckt und zu einem unkenntlichen Fragment herabgesunken.“²⁴⁴ Aber der Gedanke der Unendlichkeit der Zeit nivelliere die Weltzeit und verdecke die Zeitlichkeit. Das vulgäre Zeitverständnis sehe vom Ende des In-der-Welt-Seins weg. Heutzutage kenne man nur die öffentliche, nivellierende Zeit, die jedermann und damit niemandem gehöre. Heidegger will wissen, warum wir sagten, die Zeit vergehe und nicht, sie entstehe. Vermutlich deshalb, weil damit der Erfahrung Ausdruck gegeben werden soll, sie lasse sich nicht halten. Auch bleibe der Tod in der Rede von der Zeitlichkeit verdeckt. Außerdem fragt Heidegger, warum die Zeit sich nicht umkehren lasse. An sich sei nicht einzusehen, warum „die Abfolge der Jetzt“ sich nicht umkehren solle.²⁴⁵ Den Unterschied zwischen dem ekstatischen und dem vulgären Zeitverständnis macht Heidegger an der jeweiligen Zeitgerichtetheit aus. „Die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit zeitigt sich primär aus der *Zukunft*. Das vulgäre Zeitverständnis hingegen sieht das Grundphänomen der Zeit im *Jetzt*.“²⁴⁶

Laut Kurt Flasch kritisiert Heidegger den Gedanken, die Zeit nur als Jetzt-Zeit zu verstehen, in der uns etwas Vorhandenes begegne. „Die so ver gegenständlichte Zeit gehört primär in die griechisch gedachte Natur, in die neuplatonisch-christlich konzipierte Schöpfung oder in die technisch beherrschte Außenwelt.“²⁴⁷ Heidegger hebe hervor, „die Zukunft, von der im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit des Daseins die Rede sei, sei nicht zu verwechseln mit der Zukunft des vulgären Zeitkonzepts; sie hat keinen konkreten Inhalt wie etwa die Hoffnung.“²⁴⁸ Auch wenn Heidegger die Verwandtschaft zwischen seinem Denken über die Zeit und demjenigen Bergsons heruntergespielt hat,²⁴⁹ so ist doch die Ähnlichkeit zwischen der Differenz von *temps* und *durée* mit der von Weltzeit und ekstatischer Zeit überdeutlich. Beide Philosophen haben hinreichend deutlich gemacht, dass die europäi-

²⁴² Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 417-419.

²⁴³ Heidegger, Sein und Zeit, 422.

²⁴⁴ Heidegger, Sein und Zeit, 424.

²⁴⁵ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 424-426.

²⁴⁶ Heidegger, Sein und Zeit, 426.

²⁴⁷ Flasch, Was ist Zeit? 54.

²⁴⁸ Flasch, Was ist Zeit? 60.

²⁴⁹ Vgl. Flasch, Was ist Zeit? 62.

sche Philosophie, die sich an der mathematisch-physikalischen Beschreibung der Zeit orientierte (Descartes, Newton, Kant), zu einer Entfremdung des Menschen von der Welt geführt hat. Der Mensch wurde auf diese Weise dem Diktat von Zeit und Arbeit unterworfen.

Aber die abendländischen philosophischen Vorstellungen von der Zeit wurden durch die Experimente, die die Physiker zu Beginn des 20. Jahrhunderts unternahmen, erschüttert. Die Physiker interessierten sich nicht für die Differenz von *temps* und *durée*, von Weltzeit und ekstatischer Zeit. Sie maßen die Zeit einfach, wie Bergson und Heidegger mehrfach betonen und nahmen der Zeit ihren Charakter von Dauer und Ekstase. Den Umstand, dass unsere Vorstellungen von der Zeit sich wandeln, möchte ich jetzt beim physikalischen Phänomen der Zeidilatation demonstrieren.

Für Isaac Newton gab es Zeit noch als absolute, das heißt „gleichmäßig vergehende Zeit ohne Bezug auf irgendeinen Vorgang.“²⁵⁰ Eine Uhr misst die Zeit nur dann genau, wenn sie keinen Kräften ausgesetzt ist.²⁵¹ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entdeckten Physiker jedoch geladene Teilchen, die sich nicht mehr langsam im Vergleich zur Lichtgeschwindigkeit bewegten. In elektrischen Feldern verhielten sie sich anders, als es die Forscher gewohnt waren. Man entdeckte, dass ihre träge Masse von der Geschwindigkeit abhängig war. Einstein „bezog das Äquivalenzprinzip der Mechanik auf alle physikalischen Vorgänge und forderte zudem, daß die Geschwindigkeit c des Lichtes im Vakuum in allen Inertialsystemen [ein räumlich-zeitliches Bezugssystem, in dem die newtonschen Axiome gelten] dieselbe sein sollte.“²⁵² Aus elektromagnetischen Phänomenen konnte kein ausgezeichnetes Bezugssystem erschlossen werden. Eine einfache Addition von Geschwindigkeiten auf das Licht durfte nicht angewendet werden. Das bedeutete, die Galilei-Transformation $c' = v+c$ konnte nicht mehr die richtige Beschreibung des Übergangs von einem Inertialsystem zu einem anderen sein, jedenfalls nicht mehr bei hohen Relativgeschwindigkeiten.

Die Physik meint heute, dass für Ereignisse am selben Ort im System I, die um das Zeitintervall Δt auseinanderliegen, das Zeitintervall $\Delta t'$ im Intertialsystem I' verschieden ist: $\Delta t' \neq \Delta t$. Der Unterschied ist durch die Zeidilatation bestimmt. Für Ereignisse an verschiedenen Orten muss zur Berechnung des Zeitintervalls zusätzlich die sogenannte Retardierung, das ist die Laufzeit eines Signals zwischen den beiden Orten der Ereignisse mit dem Abstand Δx berücksichtigt werden, und zwar wegen der Notwendigkeit der Uhrensynchronisation.²⁵³ Bei Uhren, die sich in astronomischen Entfernung voneinander befinden, gibt es ein Problem beim Uhrenvergleich. Wenn wir eine genau gestellte Uhr auf die Reise zu einem fernen Stern schicken, setzt dies voraus, „daß der Uhrengang sich während des Transpor-

²⁵⁰ Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 14.

²⁵¹ Vgl. Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 17.

²⁵² Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 27.

²⁵³ Vgl. Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 27f.

tes *nicht* ändert. Gerade das ist aber *nicht* der Fall: Der Uhrengang hängt von der Geschwindigkeit der transportierten Uhr ab, und auch vom Gravitationsfeld, durch das hindurch die Uhr befördert wird.²⁵⁴ So gehen auch Uhren in einem bewegten Zustand langsamer als Uhren im unbewegten Zustand. Darum gilt: „Wir sehen die relativ zu uns bewegte Uhr langsamer gehen.“²⁵⁵ Dieses Phänomen nennt man Zeitdilatation. Und das gilt nicht nur für Uhren, die mit einem schnellen Raumschiff auf eine ferne Reise geschickt werden, sondern auch für Uhren hier auf der Erde. Einstein fand heraus, dass „der Uhrengang vom Gravitationsfeld der Erde beeinflußt wird: Je höher die Uhr über dem Meeresspiegel plaziert ist, desto mehr geht sie vor. Durch Vergleich des Gangs von Atomuhren auf einem Gebirgsplateau und am Meeresstrand ist das genau bestätigt worden.“²⁵⁶ Auf Bergen geht die Uhr vor, weil die Gravitation schwächer ist. Aber dieser Unterschied ist zu gering, als dass er von Menschen festgestellt werden könnte. Allein mit Hilfe von genauen Atomuhren sind die Differenzen von Milliardstel Sekunden feststellbar. Anders verhält es sich dagegen, wenn wir uns vorstellen, dass Menschen sich mit äußerst schnellen Raumschiffen durch den Weltraum bewegen. Hier ein Beispiel: Würde eine kleine Gruppe von Astronauten sich in einem Raumschiff befinden, das mit 60%iger Lichtgeschwindigkeit durch das Weltall rast und nach einer bestimmten Zeit wieder zur Erde zurückkehrt, so ist auf der Erde die Zeit schneller abgelaufen als im Raumschiff. Für die Zeitdilatation gibt es eine Formel: $T_0 = T \cdot \sqrt{1 - (v^2/c^2)}$. Bei 60% Lichtgeschwindigkeit wäre dies der Faktor 0,8. Wären auf der Erde also fünf Jahre vergangen, so auf dem Raumschiff nur vier.

Eine weitere Zeittheorie, die für uns von Interesse ist, legt der kamerunische Soziologe und Ethnologe Munasu Duala-M'bedy vor. Er wirft dem westlichen Denken eine im Grunde gnostisch-eschatologische Welthaltung vor, die die Transzendenzfähigkeit des Bewusstseins verleugne. Ideologien des 19. Jahrhunderts wie Darwinismus, Marxismus oder Psychoanalyse seien an Positivismus oder Materialismus orientiert gewesen. „Diese ideologischen Strömungen haben richtig erkannt, daß das Bewußtsein leibfundiert ist, darüber hinaus jedoch verfielen sie dem Irrtum, es sei leibbedingt.“²⁵⁷ Duala-M'bedy moniert, dass moderne Untersuchungen wie diejenige Husserls die Frage des Bewusstseins auf das Zeitbewusstsein reduzierten. Der ganze Komplex der Zeit werde zu einem Gegenstand eines experimentell-empirisch zu erforschenden Mediums verengt. Richtig sei, dass die Zeit nicht mit den Sinnen erfahrbar sei, aber das Strömen der Zeit sei eine Konstruktion.²⁵⁸ Duala-M'bedy ist der Auffassung, dass eine Gleichmäßigkeit der Zeit gar nicht zum Wesen der Natur gehöre. „Das ‚Strömen‘ der Zeit als Bewußtseinsprozeß ist ein zu spezieller Vorgang, als daß Zeit einfach als physisch empfindbar

²⁵⁴ Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 34.

²⁵⁵ Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 39.

²⁵⁶ Goenner, Einsteins Relativitätstheorien, 60f.

²⁵⁷ Duala-M'bedy, Xenologie, 305.

²⁵⁸ Vgl. Duala-M'bedy, Xenologie, 305-307.

betrachtet werden könnte. Zeit an sich ist kein Datum, wenn sie nicht in eine Seins-erfahrung eingebettet ist.“²⁵⁹ Die Zeiterfahrung werde im Positivismus auf Experimente mit Phänomenen der äußeren Natur begrenzt.

„Infolge der Verselbständigung und der Verdinglichung der Zeitdimension seit dem 19. Jahrhundert wird das Zeitbewußtsein per se als substanzträchtig betrachtet [...] Tatsächlich öffnet das Verständnis des Zeitbewußtseins als eines Bewußtseinsstroms und die entsprechende Interpretation der Zeit als etwas ‚Fließendes‘ den Zugang zu einem Phänomen des ‚Flüchtigen‘ im sinnlichen Bereich, das den strukturellen Gegenpol des Bewußtseins zu bilden scheint. Die sinnliche Sphäre, worauf sich die Untersuchungen der Bewußtseinserfahrung konzentrieren, um das ‚Flüchtige‘ im Bewußtsein zu ‚entdecken‘, wirft umgekehrt das Problem des Bewußtseins selbst auf.“²⁶⁰

Duala-M’bedy bezieht sich in seiner Analyse auf den deutsch-amerikanischen Politologen und Philosophen Eric Voegelin, der davon ausgegangen sei, dass die Funktion des menschlichen Bewusstseins nicht darin bestehe, zu fließen, sondern stattdessen eine „raum- und zeitlose Welt von Bedeutung, Sinn und seelischer Ordnung zu entwickeln.“²⁶¹ Der Prozess des Fließens stelle eine Desubstanzialisierung, eine Sinnentleerung dar. Die Hinwendung zum Leib werde so radikalisiert, dass die anderen Strukturen des Bewusstseins nicht berücksichtigt würden. Aufgrund des besonderen Interesses des westlichen Denkens am Bereich des Sinnlichen werde der Leib als Ort verkannt, in dem das Bewusstsein fundiert sei, und zu dem Ort gemacht, in dem das Bewusstsein erst verursacht werde. Das Problem der Zeit werde auf den Strom und dessen Konstitution verengt. Aber, so Duala-M’bedy mit Eric Voegelin: „Nicht das Zeitbewußtsein wird im Strom, sondern die Erfahrung des Stroms wird im Bewußtsein – das selbst nicht strömt – konstituiert.“²⁶² Der westlichen Art der Seinsbefragung liege keine Meditation, sondern eine Infinitesimalspekulation zugrunde, die in der Neuzeit dominant geworden sei. Die Analyse des Zeitbewusstseins sei zwar ein Residuum der christlichen Existenzvergewisserung in der Meditation, aber die Spekulation über den Bewusstseinsstrom trete an die Stelle der Meditation als Transzendierungsprozess. Die Transzendenz könne aber nicht selbst Bewusstseinsdatum sein.²⁶³ Bergson dagegen, so Duala-M’bedy, habe für die Lösung der Bewusstseinsproblematik die eleatischen Komplexe mit einbezogen. „Die Artikulierung von Vergangenheit und Zukunft im Bewußtsein ist vorgegeben. Somit lässt sich der Bewußtseinsbegriff auf den des Lebens ausdehnen. Die Koextension des Bewußtseins mit dem Leben bedeutet in concreto Lebensbejahung, und das Bewußtsein umfasst in diesem Sinne Bereiche der Existenz, die nicht mittels der Wahrnehmung allein prüfbar sind.“²⁶⁴ Bewusstsein sei also eine Eigenschaft der Existenz. Es habe die doppelte Bedeutung, Leben überhaupt zu

²⁵⁹ Duala-M’bedy, Xenologie, 309.

²⁶⁰ Duala-M’bedy, Xenologie, 310.

²⁶¹ Duala-M’bedy, Xenologie, 311, mit Verweis auf Eric Voegelin, Anamnesis, 39f.

²⁶² Duala-M’bedy, Xenologie, 312, mit Verweis auf Eric Voegelin, Anamnesis, 41.

²⁶³ Vgl. Duala-M’bedy, Xenologie, 313f., mit Verweis auf Eric Voegelin, Anamnesis, 37 u. 42.

²⁶⁴ Duala-M’bedy, Xenologie, 315.

sein und sich durch alle Lebewesen hindurchzuziehen.²⁶⁵ Wenn der Mensch sich an etwas erinnere oder etwas plane, seien das Bewusstseinsprozesse, die mit etwas Fließendem oder Flüchtigem nichts zu tun hätten. „Etwas, woran man sich erinnert, liegt nicht ‚in der Vergangenheit‘, vielmehr verbindet sich mit ‚Erinnerungen‘ ein abgelaufener Bewußtseinsprozeß, der unter dem Energieeinsatz von Aufmerksamkeit oder durch die Zuwendung zu den sogenannten ‚freien Assoziationen‘ präsent gemacht werden kann. Nur so kommt man in den Besitz von Vergangenheit. Daselbe gilt für die Zukunft [...] Vergangenheit und Zukunft sind die ‚präsenten Erhellungsdimensionen des Prozesses eines Kraftzentrums‘.“²⁶⁶ Vergangenheit und Zukunft werden bei Duala-M’bedy zu Ableitungen von Bewußtseinsprozessen. Die Funktion des Flüchtigen dagegen könne weder antizipiert noch durch ein Ereignis bedingt werden. Die Frage der Zeit könne damit nicht von Substanzen losgelöst betrachtet werden. „Nur finite, interne Prozesse können mittels einer Methode erforscht werden, die das Zeitbewußtsein als ‚Fließen‘ definiert. Ein infiniter Prozeß kann auf diese Weise nicht erforscht werden.“²⁶⁷ Das Zeitproblem sei eine komplexe Erscheinung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Zeit könne auch als etwas Diskontinuierliches empfunden werden. „Zeit ohne das menschliche Bewußtsein ist inexistent. Dieses ist in den finiten Prozeß zwischen Leben und Tod eingespannt. Somit ist das Ich als Träger des Bewußtseins zwar durch seine Fundiertheit im Leib begrenzt, das Bewußtsein sprengt jedoch durch seine Transzendenzfähigkeit die irdische Existenz.“²⁶⁸ Wie das Problem der Zeit betrachtet werde, sei eine Frage des Bewusstseins. Es gebe Kulturen bzw. Formen des Denkens, für die ein Jenseits der Zeit existiere. „Das Problem der Zeit [...] kann nur im Rahmen eines Bewußtseinsprozesses erfaßt werden. Denn Zeit ist Existenz in ihrer doppelten Gestalt von Bewußtsein und Ausdauer.“²⁶⁹

Der Versuch des Menschen, erstens die Zeit zu kontrollieren, handhabbar zu machen, zweitens der Zeit weiter unterworfen zu sein, das Unvermögen also, sie nicht beeinflussen zu können, und drittens die neue Erkenntnis, dass nicht einmal die Zeit absolut, sondern relativ ist, wir also nicht einmal hier festen Boden unter den Füßen haben, könnte zur Entfremdung von der Zeit führen. Diese „Geworfenheit“ (Heidegger) des Menschen in die Zeit demonstriert Philip K. Dick in seiner Story *Ausstellungsstück (Exhibit Piece)* von 1954, in der das Problem der Zeit ganz neu und besonders drastisch geschildert wird.

Im 22. Jahrhundert erlebt der Museumsangestellte George Miller, dass er zugleich im 20. Jahrhundert lebt und in dieser Zeit als Geschäftsmann tätig ist, der eine Familie zu ernähren hat. Hierbei reist er aber nicht mit einer Zeitmaschine zwischen zwei Zeiten hin und her, sondern vielmehr ist der Ort des 20. Jahrhun-

²⁶⁵ Vgl. Duala-M’bedy, Xenologie, 316.

²⁶⁶ Duala-M’bedy, Xenologie, 317, mit Verweis auf Eric Voegelin, 44.

²⁶⁷ Duala-M’bedy, Xenologie, 318.

²⁶⁸ Duala-M’bedy, Xenologie, 321.

²⁶⁹ Duala-M’bedy, Xenologie, 323.

derts, an dem er mit seiner Familie lebt und arbeitet, zugleich ein Ausstellungsstück des Museums im 22. Jahrhundert. Miller, der im Museumsbetrieb als Sonderling gilt, weil er sich angeblich aus politischen Gründen zu intensiv mit dem 20. Jahrhundert identifiziert – im 22. Jahrhundert lebt man in einem Polizeistaat – wird bald klar, dass beide Welten gleich real sind. Er erklärt seinem Chef, dem Museumsdirektor aus dem 22. Jahrhundert, dass das Exponat kein wirkliches Exponat sei, sondern eine reale Welt in der Vergangenheit. Damit zwingt Dick in seiner Story Vergangenheit und Gegenwart auf ein und dieselbe Zeitlinie. Die Zeiten von Vergangenheit und Gegenwart kreuzen einander und *zugleich* verlaufen sie parallel zueinander. Zunächst glaubt Miller, er sei verrückt geworden und sucht deshalb einen Psychologen, Grunberg, auf. Diesem erklärt er: „Großer Gott, Grunberg. Begreifen Sie, daß dies vielleicht nichts anderes als eine Ausstellung ist? Sie und jeder andere – vielleicht sind Sie nicht wirklich. Nur Stücke einer Ausstellung [...] Ich muß mich mit dieser Tatsache abfinden. Ich bin ein Ausstellungsstück. Eine künstliche Reproduktion aus der Vergangenheit.“ (225) Nicht zu wissen, wo man zu Hause ist, nicht nur örtlich, sondern auch zeitlich, führt zu einer Entfremdung von dem, was wir gemeinhin „Welt“ zu nennen pflegen und zu einer Entfremdung von sich selbst. Denn nachdem Miller nun in zwei Jahrhunderten war, weiß er sich nirgends mehr zu Hause. Er wird vom Sonderling des 22. Jahrhunderts zu einem Weltfremdling überhaupt. Deshalb erklärt er seinem Psychologen: „Diese Welt ist völlig real. Das ist es auch, was nicht stimmt.“ (225) Die Behauptung, dass mit der Realität etwas nicht stimmt, hätte von der spätantiken Gnosis stammen können. So wie Heidegger fragt: „Warum läßt sich die Zeit nicht umkehren?“²⁷⁰ so fragt Dick: Warum hat die Zeit nur die eine Verlaufslinie der Gegenwart? Warum gibt es nicht zwei oder unendlich viele Verlaufslinien? Warum wiederholt sich Vergangenheit nicht? Warum ereignet sich Zukunft nicht schon heute? Man könnte Dicks Story auch als Protest gegen die Mathematisierung und Verwissenschaftlichung der Zeit verstehen. Es ist Dicks Protest gegen das mathematisch-wissenschaftliche Festzurren der Zeit, als würde ihr damit der Charakter der Freiheit genommen und der Mensch auf diese Weise gefangengesetzt. Dick wehrt sich gegen die Totalisierung der Zeit durch die abendländisch-wissenschaftliche Formulierung als „Strömen“. In Dicks Story strömt die Zeit gerade nicht, sondern ist ein unverstehbares Nebeneinander. Nach Dick berührt die europäische Betrachtung der Zeit nicht die mystische Tiefe des Lebens, weshalb er sich gegen diese Anschauung wendet.²⁷¹

²⁷⁰ Heidegger, Sein und Zeit, 426.

²⁷¹ In diesem Zusammenhang hat der rumänische Religionswissenschaftler Mircea Eliade auf den Unterschied zwischen heiliger und profaner Zeit hingewiesen. Die heilige Zeit sei ihren Wesen nach reversibel, weil sie die Wiederkehr einer mythischen Urzeit sei, die durch bestimmte Rituale von Menschen wieder gegenwärtig gemacht werde. Diese ursprüngliche Zeit sei jedoch keine gewöhnliche Zeit, sondern eine „Zeit“, in der die Götter die Realitäten erst geschaffen und die Zeit erst gegründet hätten und damit eine „Zeit“ vor der Zeit (vgl. Eliade, Das Heilige und das Profane, 63f.). Christlich formuliert handelt es sich um eine „Zeit“ vor der *creatio ex nihilo* oder um die Frage nach der Quelle allen Ursprungs.

Mit dem – allerdings vergeblichen – Aufschwung des Menschen zum Herrn der Zeit entfremdet sich dieser von ihr und unterwirft sie seinem Willen, seinen Plänen und Spekulationen. Eine Entfremdung von der Zeit ist aber zugleich eine Entfremdung vom Leben. Dick erfährt sich als Gefangener der Zeit. Er will ausbrechen aus der Eindimensionalität des Daseins, so wie er ausbrechen will aus der Eindimensionalität des Ego (wie ich im Kapitel zur *Metaphysik* noch aufzeigen werde). Dabei genügt es ihm nicht, einfach wie mit einer Zeitmaschine zwischen den Zeiten hin- und herzureisen. Denn eines muss man sich auch vor Augen führen: die Zeitmaschine ändert an der Eindimensionalität der Zeit gar nichts. Wohin ich auch immer reise, ob bis an den Anfang der Zeit oder an ihr Ende, ich hebe die Eindimensionalität der Zeit mit dieser Maschine nicht auf. Dicks Schritt ist daher noch eine Spur radikaler. Indem er die Eindimensionalität der Zeit aufhebt, wird jede Zeitmaschine überflüssig. Er überantwortet die Zeit der Wildnis. Aber die Wildnis der Dickschen Zeit ist eine andere Wildnis als die, die die Schamanen und Aborigines erwähnten, als sie von der „Traumzeit“ als einer Zeit vor aller Zeit sprachen.

Neben der Metaphysik und der Zukunft bleibt die Zeit das große Ärgernis der europäischen Philosophie, eben weil sie sich trotz aller philosophischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungsversuche nicht enträtselft lässt. Unser Problem als Abendländer besteht darin, dass wir gern unsere Zeit selbst bestimmen möchten, sie aber letztlich nur ganz passiv erleiden können. Angesichts des Zeitablaufs wäre daher Gelassenheit die angemessene Antwort. Die Science Fiction zeigt jedoch, dass wir Abendländer auf dieses Rätsel nicht gelassen reagieren.

2.2. Science Fiction als Universalgeschichte

Als die Geschichtsphilosophie sich im Zuge der Aufklärung aus der Eschatologie entwickelt, Geschichtsschreibung sich von der Theologie emanzipiert, konzipieren die Gelehrten Geschichte als Universalgeschichte. Nun gibt es auch in der Science Fiction Konzepte, die die Geschichte der Menschheit schreiben, allerdings völlig neu. Es werden mitunter Romane verfasst, die mehrere tausend oder unter Umständen sogar Millionen und Milliarden Jahre umfassen. Diese Geschichten sind aber keine Erzählungen im Sinne eines Alternativweltromans. Das heißt, es wird nur die Frage gestellt, wie Geschichte überhaupt verlaufen könnte, aber dieser Verlauf wird nicht als Alternative zu einer schon geschehenen Geschichte gedacht oder dargestellt. Diese Romane stellen eben nicht die Frage „Was wäre geschehen, wenn...?“ Vielmehr zeigen sie die Menschheitsgeschichte als großen Wurf, eben als „Geschichte aller Geschichten“ (Zwenger). Beispielhaft für solche Science-Fiction-Stories, die in Gestalt materialer Geschichtsphilosophie erscheinen, sind die Romane *Die letzten und die ersten Menschen* von Olaf Stapledon, die *Foundation-Trilogie* von Isaac Asimov, die Romane *Die Sieben Sonnen* und *2001 – Odyssey im Weltraum* von Arthur C. Clarke sowie *Shikasta* von Doris Lessing.

a) Olaf Stapledon, **Die letzten und die ersten Menschen**

Ein früher Visionär der Science Fiction war der Engländer Olaf Stapledon. In seinen überdimensionalen Würfen der Geschichte nimmt die bisherige Geschichte des menschlichen Geschlechts sich geradezu bedeutungslos aus. In seinem Roman *Die letzten und die ersten Menschen (Last and First Men)* von 1930 schildert er Aufstieg und Fall von achtzehn Generationen in einem Zeitraum von zwei Milliarden Jahren, eine Evolution der Menschheit in die Zukunft projiziert. Es handelt sich um eine Chronik einer künftigen Menschheit, die aus der Perspektive eines der letzten Menschen geschildert wird. Der Mensch hat sich durch verschiedene Kriege hindurch zu einem höheren Wesen mit großem Gemeinschaftssinn entwickelt.²⁷²

Stapledon stellt die Menschheit in einen kosmischen Rahmen. Er hofft, dass die Gesellschaft sich in Richtung einer Utopie weiterentwickeln werde. Der Erzähler ist nicht der Verfasser des Romans, sondern ein Individuum, das in weit entfernter Zukunft lebt. Bei dem Roman handelt es sich jedoch nicht um eine Handlungsabfolge, sondern er ist vielmehr ein mehr oder weniger historischer Bericht über die Vergangenheit, weshalb er in der Vergangenheitsform erzählt wird.

Der Roman beginnt mit der realen Geschichte des Ersten Weltkriegs und den ersten Jahren danach. Der Erzähler macht die allgemeine Bemerkung, dass die Naturwissenschaften sich derart aufsplitten, dass die einzelnen Wissenschaften von ihren Nachbarfächern kaum noch etwas verstanden. Dagegen vollzogen die Religionen öffentlich ihre Einheit. Das Leben, so der Erzähler, bestand in fiebigerhafter Tätigkeit, doch die Menschen waren zugleich dumpf und blind, besessen von der Idee des Fortschritts, verbunden mit einer intensiven Steigerung der Sexualaktivität und des Konsumismus. Ja, der Mensch versank sogar in den Zustand tierhaften Vegetierens. Nach mehreren Jahrhunderttausenden entstand der „Zweite Mensch“. Er hatte keinen Blinddarm, keine Mandeln und weniger Zähne, seine Füße hatten keine einzelnen Zehen mehr, und er konnte bis zu 200 Jahre alt werden.

Irgendwann in jener Zeit ereignete sich die Invasion der Marsbewohner. Die Marsianer waren eine Art grüner Schwarm von Kleinstlebewesen, die über die Fähigkeit des Fliegens verfügten und sich in Wolkenform fortbewegten. Dieser Wolkenstrom tötete Menschen, indem er sie umhüllte, auf eine unbekannte Art „verarbeitete“ und dann „ausstieß“, so dass die Menschen aussahen wie ein einziger, zerkauter Klumpen. Auf dem Mars hatte sich eine Lebensform entwickelt, „der es möglich war, ohne stofflichen Zusammenhang als ein mit Bewußtsein versehenes Wesen zu bestehen.“ (194) Diese mikroskopischen Wesen konnten um sich herum Magnetfelder erzeugen und telepathische Verbindung mit anderen Wolken aufnehmen. Ihre Vermehrung fand durch Teilung statt. Die Marswesen kannten keine Selbstsucht, kein Selbstbewusstsein, keine individuelle Persönlichkeit, keine Liebe, keinen Hass. „Sie bewegten sich gern im Rhythmus flatternder Blätter.“ (202) Sie kannten keinen „natürlichen“ Tod und keinen Geschlechtstrieb, verfügten über Naturerkenntnisse, wussten aber nichts von der eigenen Mentalität. 50.000

²⁷² Vgl. Smith, Olaf Stapledons Zukunftshistorien und Tragödien, 276f.

Jahre lang erschienen sie in unregelmäßigen Zeitabständen, und dann gelang es ihnen, einen Brückenkopf in der Antarktis zu erobern. Erst jetzt, nach so langer Zeit, „begriffen“ sie, dass die Menschen ein Bewusstsein hatten. Zwar konnte die Marskolonie langfristig vernichtet werden, aber die Marsviren kamen immer mal wieder auf die Erde. Zuletzt aber waren sie nicht mehr gefährlich und gingen eine Symbiose mit Flora und Fauna ein.²⁷³ Im Laufe der Zeit veränderten die verschiedenen Menschentypen ihr Aussehen und die Art ihrer Lebensführung. Der Fünfte Mensch etwa konnte das Bewusstsein längst verstorbener Fremder entziffern, aber auch missverstehen. Man machte sogar die Venus bewohnbar, und die Menschen lebten auf ihr längere Epochen als je auf der Erde. Der Siebte Mensch vermochte es, aus eigener Körperfunktion zu fliegen. Im Verlauf von hunderten Millionen Jahren entdeckte der Mensch nun, „daß zwischen dem Grad der psychokulturellen Entwicklung der Zivilisation auf dem Planeten und dem Gravitationsfeld ein Zusammenhang besteht.“²⁷⁴ Als man herausfand, dass sich die Sonne zu einem Gasriesen entwickeln würde, beschloss man, sich auf dem Neptun anzusiedeln. Der Neptun sollte die endgültige Heimat des Menschen werden. Doch auch danach versank die ein oder andere Menschenform in Barbarei, stieg erneut empor, manche Menschen entwickelten sich zu subhumanen Lebensformen zurück, die auf allen Vieren herumkrochen und nicht gerade „vielversprechend“ waren. Der Mensch entwickelte sich sogar zu einer Kaninchenart zurück, aus der später der neue Neptunmensch hervorging. Und wieder gab es Feudalreiche, Kriege und Klassenkämpfe. Die Geschichte wiederholte sich. Der Erzähler berichtet, die jetzt auf dem Neptun lebenden Menschen seien die Achtzehnten. Dieser Achtzehnte Mensch ist Telepath. Er hat ein Gruppenbewusstsein entwickelt, und es gibt eine telepathische Verbindung aller Individuen miteinander, die einer Gruppe angehören, zu der idealerweise 96 Personen gehören. Alle Individuen jeder Gruppe sind auch heterosexuell miteinander verbunden. Durch diese telepathische Verbindung hat man Anteil an den alltäglichen Erfahrungen der anderen, obwohl jeder ein unabhängiges Individuum ist. Alle Individuen einer Gruppe bilden ein Überindividuum. Armee und Polizei gibt es genauso wenig wie Regierung und Gesetze. Doch im Laufe der Zeit hat sich ein Verlust der telepathischen Fähigkeit eingestellt, Hunger, Barbarei und Polizei kehren wieder. Der Letztaborene unter den Letzten Menschen ist bereits geboren, er will den Letzten Menschen Trost spenden, da die Menschheit jetzt offensichtlich dem Ende entgegengesetzt. Trotzdem, sagt der Erzähler, sei es gut gewesen, dass es den Menschen gegeben habe.

Olaf Stapledon ist ein Schöpfer verschiedenster Welten, ein Philosoph mit „kosmischem Bewusstsein“. Aber trotz seiner visionären Kraft, die Menschheitsgeschichte in einem unvorstellbaren Zeitraum zu erfassen, leidet der Roman unter kontrafaktischen Mängeln. So schreibt Stapledon zum Beispiel gegen die übliche

²⁷³ Möglicherweise war Stanisław Lem in seinem Roman *Der Unbesiegbare* von Stapledons Idee der Marsbewohner beeinflusst, weil die Menschen dort gegen einen ähnlichen Gegner kämpfen müssen.

²⁷⁴ Lem, Phantastik und Futurologie II, 454.

Geschichtsschreibung: Das, was für den Verfasser in einer weit entfernten Vergangenheit liegt, wird im Detail beschrieben, das, was für ihn in einer nahen Zeit liegt, dagegen in groben Zügen. Das tut jedoch kein Historiker. Stellen wir uns vor, ein Historiker schreibe eine *Geschichte Deutschlands im 20. Jahrhundert* und befasste sich etwa drei Viertel seines Buches mit dem Ersten Weltkrieg und dessen Vorgeschichte. Das würde doch allgemein als eine merkwürdige Darstellung aufgefasst. Interessant dagegen ist die Tatsache, dass Stapledon den Abbau von Kohle und Öl in der Antarktis antizipiert,²⁷⁵ und der Umstand, dass es auch in Zukunft noch Kinderarbeit in der Dritten Welt geben wird. Ein weiteres Problem ist logischer Natur. Wie der Erzähler überhaupt vom Ersten Weltkrieg wissen kann, der ja bereits zwei Milliarden Jahre auf einem anderen Planeten in der Vergangenheit liegt, bleibt rätselhaft und muss umso mehr verwundern, je mehr wir davon Kenntnis nehmen, dass die Menschheit zeitweise ins Tierische zurückgleitet und sich sogar zu einer Kaninchenart zurückentwickelt. Der Roman ist die literarische Umsetzung der geschichtsphilosophischen Idee vom ständigen Aufstieg und Niedergang großer Zivilisationen, wie sie Oswald Spengler in seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes* beschrieben hat. Aber im Gegensatz zu Spengler oder Hegel kommt Stapledons Werk ohne ein Individuum aus. Hier gibt es keine Kaiser und Könige, keine politischen Führer und Dissidenten, keine Erfinder, Entdecker und Gelehrten, sondern immer nur Menschen, die ungenannt bleiben oder als amorphe Masse in Erscheinung treten. Salewski hat Stapledons Roman süffisant kommentiert.

„Die Menschen künftiger Epochen und Äonen würden vielmehr Riesen gleichen, oder Göttern, oder beiden. Noch lange ist die Entwicklung des Homo sapiens sapiens nicht abgeschlossen, es geht immer noch aufwärts, und der Mensch wird alle Rekorde brechen auf dem Weg zu seiner Selbstverwirklichung, zu seiner wahrhaftigen Emanzipation von der Natur. Leib, Seele und Geist haben ihre Geschichte noch vor sich [...] Das kommende Geschlecht der Riesen, Folge einer von einem genial-skurrilen Bio-Techniker bewußt herbeigeführten Manipulation, wird den ‚kleinen‘ alten Menschen zuerst schrecklich, sehen sie sich doch von der obersten Sprosse der Evolutionsleiter vertrieben, aber die Riesen haben auch sittliche Kräfte und verfügen über ethische Einsichten, die am Ende siegen müssen: Höherverwandlung der Menschheit.“²⁷⁶

Stapledons Roman stellt gleichwohl einen Versuch dar, eine holistische Sicht auf die Menschheit zu entwickeln. Er ist ein Mythos über das, was der Mensch sein könnte angesichts seiner Fähigkeiten. „Der Geist ist das, wofür wir bestimmt sind. Stapledon ist ein teleologisch orientierter Denker. Er lehnt die überwiegend utilitaristischen, pragmatischen und analytischen Philosophien des 20. Jahrhunderts ab. Der Geist ist unsere gerade eben erst wachgewordene Fähigkeit zur Weisheit, Liebe und zur schöpferischen Tat. Geist ist auch die Sehnsucht nach der Transzendenz unserer individuellen Person, die Sehnsucht nach dem Aufgehen in einer

²⁷⁵ Dazu ist meines Wissens noch kein Science-Fiction-Roman geschrieben worden.

²⁷⁶ Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 140.

Gemeinschaft, in der dennoch die Vielfalt der Individuen möglich ist.“²⁷⁷ Stanisław Lem kommt zu dem Urteil, dass Stapledon den Trend der planetaren Gesellschaft zur Unifizierung der Menschheit vorausgeahnt habe. Trotz vieler kultureller Niedergänge finde ein totaler Verlust der Kultur aber nie statt.²⁷⁸ Dieses Urteil ist jedoch unzutreffend, denn der Mensch gleitet bei Stapledon ins Tierische zurück. Nach Lem habe Stapledon dem leblosen Kosmos einen panpsychischen Kosmos gegenübergestellt, in dem Urnebel, Sterne, Galaxien und planetare Völker zusammen durchgeistigte Existenzen seien. Nur erkläre Stapledon nicht, wohin das führe und welchem Zweck das alles diene.²⁷⁹ In der Tat bleibt bei Stapledon die Menschheit als ganze ein tragischer Held in einer unvollendeten Schöpfung,²⁸⁰ aber Stapledon zeigt eben wegen der Idee der ständigen Weiterentwicklung der Menschheit, dass sich ein Ziel der menschlichen Entwicklung nicht formulieren lässt. Lems Frage, welchem Zweck die menschliche Entwicklung diene, ist eine Frage, die ins Leere zielt, weil der Mensch nicht zu einem bestimmten Zweck in der Welt ist. Auf diese Frage lässt sich mit Kant nur antworten: Der Mensch ist Zweck an sich selbst. Und genau das hat Stapledon hier in mythischer Form erzählt. Er legt mit diesem Roman eine materiale Geschichtsphilosophie vor: die Höherentwicklung der Menschheit, auch wenn sie von zeitweisen Abstiegen begleitet wird.

Susan Glicksohn hat kommentiert, dass Stapledon das moderne Konzept des *Superman* im Kopf habe, wenn er von der menschlichen Entwicklung spricht. Der Triumph des Achtzehnten Menschen sei ein Triumph der Eugenik. Stapledons Traum sei es, dass der Mensch der Zukunft sich zur vollen Menschheit entwickelt haben werde,²⁸¹ das heißt, dass der Mensch alle seine Potentialitäten in der Realität entfaltet haben wird. Aber vielleicht läge die wahre Menschlichkeit darin, so meine ich, den Wunsch der Weiterentwicklung fahren zu lassen. Vielleicht ist es gerade das Menschliche des Menschen, dass ihm die volle Menschheit nie gelingen wird. In Stapledons Roman gibt es keine Charaktere, keine Persönlichkeiten, keine Typen, die sich entwickeln. Seine Geschichte ist ein fiktiver historischer Bericht, in dem neben unpersönlichen Ereignissen nur technisch-wissenschaftliche, künstlerische, soziale, politische und philosophische Strömungen dargestellt werden. Sogar der Erzähler bleibt eine unpersönliche Stimme, die sich als Charakter nicht entwickelt. Seine Menschheit offenbart sich nur einmal, als er mit Ärger, dann aber Akzeptanz, vom Ende der Menschheit spricht. Dem Achtzehnten Mensch ist die Einheit qua Gruppenbewusstsein gelungen. In diesem menschlichen Erwachen erfährt er seine „Ekstase“, den höchsten Zustand der „Versöhnung“, der Loyalität zu Menschheit und Schicksal.²⁸² Aber dieses Schicksal ist nicht das des Letzten Menschen. Denn trotz allem kommt es wieder zu Rückfällen und dann zum Ende der Menschheit, die den hochfrequenten Strahlen eines kommenden Sterns nichts

²⁷⁷ Smith, Olaf Stapledons Zukunftshistorien und Tragödien, 278.

²⁷⁸ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 461.

²⁷⁹ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 162.

²⁸⁰ Vgl. Smith, Olaf Stapledons Zukunftshistorien und Tragödien, 290f.

²⁸¹ Vgl. Glicksohn, „A city“, 338f.

²⁸² Vgl. Glicksohn, „A city“, 342.

entgegenzusetzen hat. Aber der Mensch gibt nicht auf, denn er schießt Samenkörner für das Entstehen einer neuen Menschheit ins All. Der Erzähler sagt ja bereits zu Beginn des Romans, er hoffe, die Menschheit werde sich in Richtung einer Utopie weiterentwickeln. Damit ist das Menschentum eben nicht am Ende der Geschichte angelangt. Liest man den Roman hingegen als science-fictionelle Umsetzung der Geschichtsphilosophie Hegels, dann käme der Weltgeist in jenem Überindividuum zu sich selbst, das von den 96 Menschen gebildet wird. Freilich würde man mit dieser Idee das Ende der Geschichte konstatieren.

b) Isaac Asimov, Die Foundation-Trilogie

Ein dem Roman Stapledons vergleichbares Werk ist der dreibändige Roman über die Foundation (*The Foundation Trilogy*) von Isaac Asimov aus den Jahren 1951-1953, in dem die handelnden Personen ein besonderes Geschichtsbewusstsein besitzen. In dieser Trilogie, etwa zwanzig Jahre nach Stapledons *Last and First Men* erschienen, wird der Versuch unternommen, die Geschichtswissenschaft auf eine statistisch-naturwissenschaftliche Basis zu stellen, um Entwicklungen für die Zukunft berechnen zu können. Die Hauptgestalt ist Hari Seldon, die den Zusammenbruch des Galaktischen Imperiums, in dem er lebt, auch Trantor genannt, voraussieht.²⁸³ Seldon hat die Vision einer anarchischen Zwischenzeit, er will aber diese Zeit verkürzen und für die Zeit danach sorgen. Deshalb werden zwei Foundations gegründet. Zweck der ersten, die auf dem Planeten Terminus am Rande der Galaxis existiert, ist es, sich technologisch und wissenschaftlich über den Rest der Galaxis zu erheben und ein neues Imperium zu begründen. Das tieferliegende Ziel der zweiten Foundation bleibt zwar mysteriös, da nur wenige wissen, wo diese liegt, doch zumindest nach außen hin soll sie die erste Foundation schützen und eine Führungskaste für das neue Imperium vorbereiten. Das Mittel dazu ist die Wissenschaft der Psychohistorie, ein Zweig der Mathematik, der sich mit menschlichen Reaktionen auf soziale und ökonomische Stimuli befasst. Die zu untersuchende Menschengruppe muss dafür groß genug sein. Hari Seldon gilt dabei als Erfinder dieser Wissenschaft, mit deren Hilfe er die Zukunft voraussagen und sogar manipulieren kann, was ihm den Status einer unangreifbaren Autorität verleiht. „Die Psychohistorie befaßt sich nicht mit Menschen, sondern mit Menschenmengen. Sie ist die Wissenschaft von den Massen, den Massen in Milliardengröße [...] Mit keiner bekannten Mathematik kann man die zu erwartende Reaktion eines einzelnen Menschen berechnen. Die Reaktion einer Milliarde Menschen ist jedoch etwas ganz anderes.“ (289) Hari Seldon verfolgt das Ziel, wahrscheinliche historische Ereignisse mit dem Taschenrechner voraussagen zu können, zum Beispiel das Attentat auf einen Kaiser, den Aufstand eines Vizekönigs oder eine Wirtschaftsdepression. Darüber hinaus sagt er den Untergang von Trantor in 500 Jahren voraus und fügt hinzu: „Alles wird mit einberechnet.“ (32) Für ihn sind Katastrophen voraussagbar. Die Bedingungen für den Verfall eines Reiches seien eine zu mächtige Bürokratie, der Rückgang der Initiative des Einzelnen, das Erstarren der Kasten,

²⁸³ Vgl. Martin, Religious dimensions, 21f.

das Nachlassen der Neugier. Seldon prophezeit: „Das Reich, Gentlemen, besteht, wie eben gesagt wurde, seit 12.000 Jahren. Das kommende dunkle Zeitalter wird nicht zwölf-, sondern dreißigtausend Jahre dauern. Ein Zweites Reich wird sich erheben, aber zwischen ihm und unserer Zivilisation werden eintausend Generationen einer leidenden Menschheit liegen. Das müssen wir verhindern.“ (44) Noch Jahre nach seinem Tod findet er sich bei den verantwortlichen Wissenschaftlern und Politikern als holographische Erscheinung ein und erläutert seine Pläne. Er offenbart alle Aufzeichnungen von Reden, die er geführt hatte, als er noch lebte, mit denen aber die Zeitgenossen erst viel später konfrontiert werden. Immer wieder fordert Seldon zu geordnetem Wachstum des menschlichen Potentials auf, damit das Imperium wachsen und gedeihen könne. Nach dem Tod von Hari Seldon wird Salvor Hardin dessen Nachfolger. Als oberster Verwaltungsbeamter auf Terminus entwickelt er die Psychohistorie zu einer Religion. Hari Seldon und seine Anhänger glauben, dass der Geschichtsablauf sich auch auf Tausende von Jahren planen lasse. So sagt der Händler Mallow Jahrhunderte nach dem Ableben Seldons: „Der Kurs, den die Foundation auf ihrem Weg in die Zukunft nehmen sollte, wurde mit der Wissenschaft der Psychohistorie, die damals hochentwickelt war, geplant, und die Bedingungen wurden so arrangiert, daß es zu einer Reihe von Krisen kommen muß, die uns mit Höchstgeschwindigkeit in Richtung des künftigen Imperiums befördern sollen.“ (210) Darüber hinaus äußern sich die Protagonisten über Religion, Moral und Transzendenz oberflächlich, zynisch und ignorant. Für sie ist Religion Aberglaube und Mittel zur Kontrolle des Volkes, als soziale Wirklichkeit kommt sie in diesem Roman nicht vor. Auf einer tieferen Ebene aber wird die religiös-geschichtsphilosophische Haltung der Protagonisten selbst deutlich. Sie glauben an ihre Mission, an die Foundation, an die Worte Hari Seldons, die in Stein gemeißelt sind. „Hari Seldon wußte, daß seine Psychohistorie nur Wahrscheinlichkeiten vorhersagen konnte, keine Gewißheiten. Es gab immer einen Spielraum für Irrtümer, und im Verlauf der Zeit erweitert sich dieser Spielraum in geometrischer Progression. Seldon würde dagegen natürlich Vorkehrungen treffen, so gut es eben ging.“ (555) Das Imperium verliert im Laufe der Zeit seine Kontrolle über seine Außenstationen, so dass es Terminus gelingt, selbst ein kleines Sternenreich aufzubauen. Der Versuch des Imperiums, dieses Sternenreich zu erobern, hat jedoch keinen Erfolg. Der Foundation dagegen gelingt die Kontrolle über vier Königreiche, und sie ist bald selbst der mächtigste Staat in der Galaxis. Dann jedoch wird die erste Foundation

„von einer Macht bedroht, die Hari Seldon nicht hatte vorhersehen können, von der überwältigenden Macht eines einzelnen menschlichen Wesens, eines Mutanten. Der als ‚das Maultier‘ bekannte Mann war mit der Fähigkeit geboren worden, die Emotionen der Menschen zu formen und ihren Geist zu beeinflussen. Seine erbittertsten Gegner verwandelte er in ergebene Diener. Ganze Armeen konnten nicht, wollten nicht gegen ihn kämpfen. Er bezwang die Erste Foundation, und Seldons Plan war teilweise zunichtegemacht. Doch es gab noch die geheimnisvolle zweite Foundation, nach der eifrig gesucht wurde. Das Maultier mußte sie finden, um seine Eroberung der Galaxis zu vervollständigen.“ (578f.)

Aus diesem Grund wird die Psychohistorie später von einem Studenten korrigiert: „Die Gesetze der Psychohistorie sind statistischer Natur und verlieren ihre Gültigkeit, wenn die Handlungen von Einzelpersonen nicht mehr zufällig erfolgen.“ (709) Das Maultier kann schließlich von einem Vertreter der zweiten Foundation neutralisiert werden. In der Zwischenzeit jedoch kommen Zweifel darüber auf, ob es die zweite Foundation überhaupt gibt. Je mehr die Protagonisten den Eindruck erhalten, dass diese zweite Foundation gar nicht existiert, desto mehr kursieren Theorien und Gerüchte über ihren Ort. Die erste Foundation fühlt sich der zweiten unterlegen, weil jene als Abkömmlinge und Schüler der Seldon-Mathematik gelten. In einem verwirrenden Doppelspiel manipulieren Vertreter der zweiten Foundation „die Ereignisse, um die erste Fundation zu schützen. Sie lässt sich zum Schein ‚entdecken‘ und gibt so der ersten Fundation die Initiative zurück, die die zweite vernichtet glaubt.“²⁸⁴ Letztlich stellt sich heraus, dass Seldon die zweite Foundation auf Trantor selbst angelegt hatte, dem Zentrum des ehemaligen Imperiums. Seldons ursprünglicher Plan kann damit in Erfüllung gehen.

Bei seiner Darstellung vom Untergangs des Imperiums und vom Aufstieg der Foundation betone Asimov laut Uwe Böker das Langfristige, vom Einzelnen nicht mehr Überblickbare des Geschichtsverlaufs, das heißt Bürokratisierung, Schwerfälligkeit, Bestechlichkeit, Cliquenwirtschaft, Machtkämpfe, Unterdrückung demokratischer Kräfte und den Verlust technologischen Wissens. Asimov gehe von der Wiederholbarkeit historischer Abläufe aus, ohne in Rechnung zu stellen, dass die Veränderungen von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften jeweils neue Kausalitäten bedeuteten.²⁸⁵ Seldon wolle mit Hilfe seiner Psychohistorie geschichtliche Abläufe auf Basis statistischer Wahrscheinlichkeitsberechnungen voraussagen. „Asimov geht also, die Ansätze der logischen Empiristen extrapolierend, von der Möglichkeit aus, daß historische Ereignisfolgen exakt vorausberechnet werden können.“²⁸⁶ Er gehe jedoch nirgends auf soziale, politische oder ökonomische Variablen ein, die diesen Berechnungen als Grundlage dienen müssten. Asimov glaube außerdem, dass die menschliche Sprache für das Zustandekommen oder Ausbleiben von Krisen entscheidend sei. Deshalb werde in der Foundation die Verständigung der Menschen grundlegend reformiert; man brauche keine Sprache mehr, es genüge „eine Geste, ein Grunzen, die Kurve in der Linie im Gesicht.“ (601) Die eigentliche Spannung im Roman besteht nach Uwe Böker in den Fragen nach den richtigen Problemlösungsstrategien. Das erfordere eine rationale Vorausplanung, Einkalkulieren der Schachzüge des Gegners, das Verhüllen der eigenen Gedanken und Emotionen und ein dynamisches Denken. Problematisch aber sei, dass man über die Vorgeschichte, die Biographie der handelnden Personen, mit

²⁸⁴ Alpers/Fuchs/Hahn (Hrsg.), Reclams Science Fiction Führer, 23.

²⁸⁵ Vgl. Böker, Isaac Asimov, 126-128.

²⁸⁶ Böker, Isaac Asimov, 130f.

Ausnahme des „Maultiers“, nichts erfahre. Im Grunde kämen weder Volk noch Individuum in Asimovs „Geschichtswerk“ wirklich vor.²⁸⁷

Carl Freedman verdeutlicht, dass die Science Fiction Elemente enthalten könne, die versteckte historische Fiktion seien. Asimovs *Foundation* erzähle eine breit angelegte Abspaltung vom Galaktischen Imperium durch die Nachfolger Hari Seldons und ihrer Etablierung einer neuen Zivilisation auf dem fernen Planeten Terminus, eine neue Zivilisation, deren Geschichte weitgehend die des europäischen Kapitalismus rekapitulierte, mit einer starken Betonung auf den merkantilen und unternehmerischen Phasen.²⁸⁸ Die Psychohistorie des Hari Seldon laufe auf eine deterministische pseudomarxistische Kalkulation hinaus. Asimovs utopische Kraft in ihren potentiellen Zukünften von Freiheit und menschlicher Erfüllung sei aber kaum eine Sache historischer Kontextualisierung.²⁸⁹ Salewski hält Asimovs *Foundation-Trilogie* für eine säkularisierte Form der mittelalterlichen Idee der *translatio imperii*, die „hanebüchen“ umgesetzt sei, und sein Vorbild des Tausendjährigen Reiches stamme aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.²⁹⁰ Adam Roberts meint dazu, solchen Ansätzen hätte spätestens die Chaos-Theorie der 1980er Jahre einen Schlag versetzt.²⁹¹

Doch um zu wissen, dass Asimovs Trilogie ein geschichtsphilosophischer Ansatz ist, brauchen wir keine Chaos-Theorie, denn das ergibt sich aus der Sache der Geschichte selbst. Geschichtliche Daten lassen sich nicht mathematisieren. Die Idee, den Positivismus zur „Zähmung“ der Geschichte heranzuziehen, ist mehr als fragwürdig. Geschichte lässt sich nicht voraussagen. Sie ist einfach nicht objektiv, sondern unter anderem abhängig davon, was das Subjekt, das die Geschichte schreibt, für erinnerungswürdig hält. Asimovs Roman ist ein Beispiel für den Versuch einer positivistischen bzw. substantialistischen Geschichtsphilosophie in der Art der Philosophie Comtes. Diese substantialistische Geschichtsauffassung, die Asimov vertritt, hält die Vergangenheit für eine „irgendwie“ feststehende objektive Realität, aber der „Gegenstand“ geschichtlicher Erzählung ist eben kein Objekt im üblichen Sinn.²⁹² Ereignisse der Geschichte sind abhängig von subjektiven Erinnerungen, abhängig von dem, was wir „Sinnzusammenhänge“ nennen, also subjektive, geistige Akte. Was der eine Mensch für erinnerungswürdig hält, muss für den anderen Menschen noch lange nicht erinnerungswürdig sein. Asimovs *Foundation-Trilogie* aber versteht Geschichte als Form einer objektiven Wissenschaft. Geschichte wird bei Asimov stets als „Wahrscheinlichkeit berechnet“, als könnte man sie voraussagen, wenn man bloß die richtigen Gleichungssysteme zur Hand hätte. Aber in der Geschichte gibt es nichts zu berechnen, sondern nur etwas festzustellen und zu interpretieren. Eine Geschichtswissenschaft, die sich nicht mit dem Individuellen *und* dem Subjektiven befasst, und die Psychohistorie tut gerade

²⁸⁷ Vgl. Böker, Isaac Asimov, 137-141.

²⁸⁸ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 56.

²⁸⁹ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 70f.

²⁹⁰ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 64 mit Anm. 4.

²⁹¹ Vgl. Roberts, History, 197f.

²⁹² Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 48f.

dies nicht, ist keine Geschichtswissenschaft. Eine Frage an die Psychohistorie könnte auch lauten: Wie groß muss die Menschenmasse sein, damit sie verlässlich Auskunft geben kann? Asimov erklärt zwar, es gehe um Milliardengrößen. Aber was ist mit einer Menschenansammlung von 100 Menschen, oder von 10.000? Abgesehen davon, dass man hier das Problem des Haufenparadoxons ansprechen kann,²⁹³ kann die Psychohistorie notgedrungen die Geschichte nicht als Ganze erfassen, weil sie Individuen, die ebenfalls Geschichte machen, nicht berücksichtigt, auch dann nicht, wenn man Gruppen als Individuen versteht. Hari Seldon fragt die Menschen bei ihrem Handeln nicht nach Plänen, Gründen oder Motiven, etwas, das zu jeder Geschichtsschreibung dazugehört. Die Frage an Seldon: „Kann die Geschichte der menschlichen Rasse im Ganzen verändert werden?“ (41) ist falsch gestellt. Denn Zukunft ist noch nicht, weshalb sie nicht verändert, sondern nur geplant werden kann, was bedeutet, dass man höchstens die Pläne der Gegenwart ändern kann. Und auch die Geschichte kann nicht verändert werden. Die Geschichte verändert sich höchstens selbst, von sich aus.

„Für das geschichtliche Verständnis [...] ist das Vergangene überhaupt nicht fertig, sondern geschieht weiter. Es wird nicht bloß genauer erforscht, sondern wandelt sich selbst. Bismarcks Reichsgründung zum Beispiel ist heute, wo dieses Reich nicht mehr ist, etwas anderes, als sie es 1871 oder 1933 war. Nicht nur unser Wissen und unsere Meinungen darüber haben sich geändert, sondern das vergangene Geschehen selber hat durch den unvorhersehbaren Fortgang der Geschichte ein anderes Wesen bekommen und neue Bedeutungen zugewonnen, die es seinerzeit noch nicht hatte.“²⁹⁴

Weiter sagt Hari Seldon: „Alles wird mit einberechnet.“ (32) Aber was ist „alles“? Schlicht „alles“ zu berechnen, ist unmöglich, denn dann müsste man auch das Kleinste, Winzigste und Unauffälligste miteinbeziehen, also das Individuelle, was ja die Geschichtstheoretiker dieses Romans gerade ablehnen. Also muss man auswählen, denn sonst käme man nie an ein Ende. Das Auswählen der Quellen, und das bedeutet notwendigerweise auch ein Auslassen bestimmter anderer Quellen, ist ein Fundament der Geschichtsschreibung. Also darf man Hari Seldon die Frage stellen, was er unter „alles“ versteht, wenn er denn ans Berechnen geht. Und wenn er berechnet, fragen wir, was er denn im einzelnen berechnet, wie er berechnet, und was er ausgelassen hat. Und wir fragen weiter, warum er genau dies oder jenes ausgelassen hat. Ein Historiker ist stets gezwungen zu rechtfertigen, warum er diese Quellen benutzt und jene nicht. Dies bleibt bei Hari Seldon aber stets außen vor. Seldon und seine Freunde und Anhänger begreifen darüber hinaus nicht, dass sie ständig geschichtsphilosophische Begriffe verwenden, die gar nicht objek-

²⁹³ Dieses Paradoxon ist seit der Antike bekannt. Man stelle sich einen Sandhaufen vor, von dem man ein Sandkorn entfernt. Dadurch bleibt der Sandhaufen noch immer ein Sandhaufen. Auch wenn man zwei Körner entfernt, kann man noch immer von einem Sandhaufen sprechen. Die Frage lautet: Wieviele Sandkörner muss man entfernen, damit nicht mehr von einem Sandhaufen gesprochen werden kann? Anders gefragt: Wieviele angesammelte Sandkörner bilden einen Haufen? Vgl. dazu Sainsbury, Paradoxien, 86f.

²⁹⁴ Giegerich, Atombombe, 25.

tiv sind: Erstarrung, Krise, Verfall, Katastrophe usw. sind bereits geschichtsphilosophische Begriffe. Es handelt sich dabei um Werteinschätzungen und nicht um objektive Fakten. Ob beispielsweise die Eroberung Roms durch die Westgoten 410 oder die Eroberung Byzanz' durch die Osmanen 1453 eine Katastrophe war, ist eine Frage der Perspektive. Das gilt sogar für Naturkatastrophen wie das Erdbeben von Lissabon 1755. Menschlich mag dies eine Tragödie gewesen sein, der Natur selbst aber ist es gleichgültig, ob Menschen sterben, wenn die Erde bebt. Naturwissenschaftlich gesehen gibt es keine Tragödien. Mit Hayden White bemerkt ist die „Tragödie“ eine mögliche Form, in der eine geschichtswissenschaftliche Arbeit erscheinen kann, aber eben nicht muss.²⁹⁵ Die Helden des Romans von Asimov begreifen nicht, dass die Geschichte, von der sie reden, immer nur auf abstraktem Boden spielt, weshalb auch ihre Aussagen dazu abstrakt bleiben. Hobart Mallow etwa bemerkt: „Der Kurs, den die Foundation auf ihrem Weg in die Zukunft nehmen sollte, wurde mit der Wissenschaft der Psychohistorie, die damals hochentwickelt war, geplant, und die Bedingungen wurden so arrangiert, daß es zu einer Reihe von Krisen kommen muß, die uns mit Höchstgeschwindigkeit in Richtung des künftigen Imperiums befördern sollen.“ (210) Welchen Kurs verfolgt die Foundation? Von welchen Krisen ist die Rede? Wann kann man von Krise reden? Was also ist eigentlich eine Krise? Durch welche Erscheinungsformen lässt sie sich erkennen? Die Krise ist gleichfalls ein geschichtsphilosophischer Begriff. Geschichtliche Ereignisse – und was Ereignisse sind, hat Zwenger herausgestellt, nämlich dynamische Bedeutungszusammenhänge, Sinnzusammenhänge²⁹⁶ – als Ausdruck von „Krisen“ zu deuten, ist bereits eine Interpretation. An anderer Stelle sagt der Händler Mallow: „Als Hari Seldon den Kurs unserer künftigen Geschichte plante, baute er nicht auf brillante Helden, sondern auf die gewaltigen Wogen der Ökonomie und der Soziologie. Deshalb müssen wir die Lösungen der verschiedenen Krisen in den Kräften suchen, die uns in dem jeweiligen Zeitpunkt zur Verfügung stehen. In diesem Fall ist das – der Handel.“ (277). Wenn hier das Individuum als Antreiber der Geschichte gelehnt wird, ist unverständlich, warum Mallow solch große Stücke auf den Helden Hari Seldon legt. Denn es ist merkwürdig, dass Hari Seldon *als ein Individuum* die Geschichte von 30.000 Jahren im großen und ganzen planen will, wenn Asimovs Diktum lautet, dass nicht Individuen die Geschichte machten, sondern anonyme Kräfte und Menschenmassen. Die Nichtigkeit des Individuums im Geschichtsverlauf, wie Seldon sie behauptet, wird allerdings indirekt durch ihn selbst bestätigt. Denn trotz seiner Führungspersönlichkeit besteht er darauf, dass er völlig frei von Verantwortung sei. Die Schwierigkeit liegt in Seldons Auffassung von der Wahrheit. Alle Begriffe dieses Romans ermangeln einer persönlichen Verantwortung, stets wird die Unpersönlichkeit betont. Jede Basis für individuelle moralische Entscheidungen wird dadurch zer-

²⁹⁵ Vgl. oben S. 121f.

²⁹⁶ Vgl. oben S. 119f.

stört. Hari Seldon leugnet die Handlungsfreiheit des Menschen: alles sei vorherbestimmt. Dann gibt es natürlich auch keine moralische Verantwortung mehr.²⁹⁷

Asimov schreibt einen Roman in Anlehnung an die Geschichtsphilosophie Spenglers mit der Idee von Aufbau, Blüte und Zerfall von Reichen. Die Methode dabei erinnert an den Positivismus Comtes, der versucht hat, die Naturwissenschaft auf die Gesetze der fortschrittlichen Entwicklung anzuwenden. Aber solche Gesetze sind lediglich Ausfluss geschichtsphilosophischen Denkens. So gesehen ist Asimovs Roman ein Rückfall ins 19. Jahrhundert.

c) Arthur C. Clarke, *Die sieben Sonnen*

Der Roman *Die sieben Sonnen* (*The City and the Stars*) des britischen Autors Arthur C. Clarke aus dem Jahre 1956 beschreibt eine Gesellschaft, die im Niedergang begriffen ist, doch einem Protagonisten gelingt es, die Stadt aus ihrem „Dornröschenschlaf“ zu wecken. Die Stadt Diaspar (= Diaspora, H.N.) wird als eine ewige geschildert, die eine Milliarde Jahre alt ist. Jedoch hat sie sich von der Außenwelt abgeschirmt. Draußen gibt es nur Wüste. Den Menschen, die in der Stadt leben, ist es gleichgültig, dass sie früher einmal zu den Sternen aufgebrochen waren, zumal sie sich auch davor fürchten, dass die Invasoren wiederkehren könnten. Die Bewohner haben sich mehr oder weniger eingegliedt, nur der Jugendliche Alvin möchte „nach draußen“. Diaspar hat 10 Millionen Einwohner, die bis zu 1000 Jahre alt werden können. Es ist den Menschen darüber hinaus gelungen, ihr Bewusstsein „abzuspeichern“, so dass sie Jahrhunderte oder auch Jahrtausende nach ihrem Tod „wiedergeboren“ werden können, und zwar aus den „Gedächtnisanlagen“. Im Laufe ihres Lebens können sie sich dann nach und nach an ihr früheres Leben erinnern. Tod und Wiedergeburt geschehen in der „Halle der Schöpfung“. Momentan lebt nur etwa ein Hundertstel der Bürger Diaspars in den Straßen, die Mehrheit schlaf in den Gedächtnisanlagen. Nur Alvin nicht. Er hat noch nie gelebt und ist das erste Kind, das seit 10 Millionen Jahren auf Erden geboren wurde. Der Leser erfährt auch, dass laut Stadthistorie vor Millionen von Jahren die Menschen ins Weltall aufgebrochen seien und ein Galaktisches Imperium aufgebaut hätten; dann jedoch seien sie den Invasoren begegnet, die sie zurückgedrängt hätten. Schließlich habe es nach der Schlacht von Shalmirane einen „Pakt“ gegeben: man ließ den Invasoren das Universum und zog sich auf die eigene Welt zurück. In seiner Suche nach einem Ausweg aus der Stadt lässt Alvin sich jedoch nicht beirren und entdeckt in einem Tunnelsystem eine Untergrundbahn, mit der er in die benachbarte Stadt Lys fährt, die nur 35 Bahnminuten entfernt liegt. Die Siedlung besteht nur aus etwa 100 Gebäuden, und man führt ein bürgerliches Leben mit wenigen technischen Einrichtungen. Doch so wenig Diaspar einen Kontakt mit der Außenwelt wünscht, so wenig wünscht Lys einen Kontakt zu Diaspar. Aber Alvin erhält von der Herrin der Stadt, Seranis, die Erlaubnis, ausgedehnte Streifzüge zu unternehmen, begleitet wird er dabei von Seranis' Sohn Hilvar. Die beiden entdecken zwei Tagesmärsche entfernt an einem See eine alte Ruine, die Festung

²⁹⁷ Vgl. Butrym, For suffering humanity, 60-64.

Shalmirane. Hier finden sie einen schwebenden, schweigenden Roboter und ein 15 Meter langes Polypenwesen, das ihnen etwas über die Geschichte der Erde mitteilt. Diese Geschichte lautet in etwa so: In den Jahrhunderten des Übergangs, als das Galaktische Imperium zerfiel, kam ein „Meister“ von einem der Planeten der Sieben Sonnen zur Erde. Er war menschlichen Ursprungs, musste aber wegen seines religiösen Fanatismus seine Heimat verlassen. Einer seiner Begleiter war der Roboter, den Hilvar und Alvin gerade entdeckt haben. Zu jener Zeit stand Diaspar noch den Sternen offen. Der „Meister“ begründete die Religion der Großen, welche er kurz vor seinem Tod besonders häufig erwähnte. Doch als die Großen nicht mehr auftauchten, zerfiel die Bewegung. Er selbst, der Polyp, sei ein Schüler des „Meisters“. Doch der Polyp stirbt, bevor er Alvin und Hilvar die Geschichte zu Ende erzählen kann. Zuvor aber hat er dem Roboter den Befehl gegeben, Alvin nunmehr zu gehorchen. Alvin und Hilvar kehren nach Lys zurück. Die Stadträte von Lys und Diaspar können von Alvin davon überzeugt werden, dass es fruchtbar wäre, Kontakt miteinander aufzubauen. Mit Hilfe eines Raumschiffes, das der Roboter aus der Wüste herbeiholt, fliegen Alvin, Hilvar und der Roboter zum System der Sieben Sonnen, wo sie ein Geistwesen namens Vanamonde kennenlernen und zur Erde mitbringen. Dieses Wesen scheint über einen umfassenden Verstand zu verfügen, der jedoch unerentwickelt ist, und es kann auch die Vergangenheit nur schlecht deuten. Dennoch gelingt es den Historikern von Lys mit Hilfe Vanamondes, die „wahre Geschichte“ der Menschheit zu ergründen.

Der Leser erfährt, dass sich die Menschen mit der bisher erzählten Geschichte selbst betrogen habe. Schon die Rede von einem Galaktischen Imperium des Menschen sei erfunden. Er sei nie über den Pluto hinausgekommen. Vielmehr seien andere Wesen ins Sonnensystem eingedrungen und hätten einige Erdbewohner zu den Sternen mitgenommen. Mit Hilfe dieser anderen Wesen habe der Mensch Krankheiten überwunden und die Telepathie erlernt, bis er den anderen als ebenbürtig habe gegenüberstehen können. Hieraus rührten die Legenden über das Imperium, das aber ein Imperium vieler Menschengattungen gewesen sei. Für den Triumph und den Untergang des Imperiums, das etwa eine Million Jahre angedauert habe, seien Menschen von der Erde maßgeblich verantwortlich gewesen. Der Mensch habe nämlich versucht, eine körperlose Intelligenz zu schaffen – reinen Geist, ein „Gehirn“, das frei von Materie sei. Dieses musste aber zumindest elektrische oder andere Kräfte verwenden. Nach langer Zeit hätten die Wissenschaftler ihren Traum verwirklichen können, aber das Ergebnis habe fast alles Leben in der Galaxis vernichtet. Für die vielen Toten und vernichteten Planeten gab es einen Verantwortlichen: das Irre Gehirn. Dieses Irre Gehirn schien der Materie überhaupt feindlich gesinnt, denn es verwüstete das Universum, wo es hinkam, bis es von Kräften, die Vanamonde nicht nennen kann, unter Kontrolle gebracht wurde. Da das Irre Gehirn nicht zerstört werden konnte, habe man es in ein Gefängnis, eine Schwarze Sonne, gesperrt. Obwohl das Experiment gescheitert war, sei es gegen viel Widerstand wiederaufgenommen worden und man habe nach dem Fehler gesucht, der die Katastrophe ausgelöst hatte. Das nächste Experiment sei gelungen und trage den Namen Vanamonde (= „leere Welt“, H.N.). Angeblich seien noch

wenige andere Geistwesen geschaffen worden, aber Vanamonde erzählt, es sei nie einem begegnet. Dann aber sei das Imperium mit etwas sehr Großem und Seltsamem am Rande des Kosmos in Berührung gekommen; sein Ruf müsse ein gewaltiges Versprechen gewesen sein, denn viele Völker seien aufgebrochen und für immer verschwunden. Diejenigen aber, darunter die Menschen der Erde, seien der eigenen Galaxis treu geblieben und hätten sich geweigert, die Heimat zu verlassen. Die Schlacht von Shalmirane habe nie stattgefunden. Vielmehr habe es sich um eine Abschussbasis für gewaltige Vernichtungswaffen gehandelt, denn als der Mond der Erde zu nahe gekommen sei, habe man ihn zerstören müssen, bevor er auf die Erde gestürzt wäre. Hier endet die Geschichte.

Nachdem diese Geschichte bekannt geworden ist, beschließt Alvin, den Roboter allein mit dem Raumschiff in die Unendlichkeit zu schicken, um das Rätsel zu ergründen, was jenes Große und Seltsame gewesen war, von dem sich so viele Völker intensiv angezogen gefühlt hatten. Und man fürchtet nun jenen Tag, an dem die Kräfte der Schwarzen Sonne nachlassen und das Irre Gehirn freigeben werden. Vielleicht wird ihm Vanamonde dann gegenüberstehen.²⁹⁸

In diesem Roman zeigt uns der Autor, wie das menschliche Leben aussehen könnte, wenn der Mensch von der Notwendigkeit der Arbeit befreit ist. Es handelt sich um eine Welt voller Vergnügen und ohne Schmerz. Unermüdliche Roboter halten das Leben der Stadt am Laufen. Es gibt keine Jobs und kein Geld; es gibt keine Armut, keine Krankheit, keine Sorgen, aber auch keinen Sinn. Wenn man alt ist, stirbt man nicht, sondern verschwindet in den Hallen der Erinnerung, aus denen man nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden wieder erscheint. Damit ist die Stadt Diaspar ein Ort steter Wiedergeburt, eine Idee, die aus dem Hinduismus bekannt ist. Der Held des Romans, der junge Alvin, sieht seine Aufgaben darin, sowohl die Unsterblichkeit zu beenden als auch die Rolle der Roboter zu reduzieren, damit der Mensch wieder selbst der Arbeit nachgehen kann. Als Alvin die Stadt Diaspar verlässt und nach Lys kommt, begegnet er Menschen, die in der Landwirtschaft tätig sind. Er begreift, dass sich die Menschen das Wissen selbst aneignen müssen, und dies nicht Robotern überlassen werden darf. Für ein Leben, das nicht nutzlos ist, bedarf es eines Anfangs und eines Endes, bedarf es der Möglichkeit, zu sterben sowie eine Aufgabe zu übernehmen.²⁹⁹ Auch Clarkes Roman verarbeitet die geschichtsphilosophische Grundidee von Aufstieg, Blüte und Niedergang von Imperien. Diaspars Blüte ist, als Alvin geboren wird, längst dahin. Die Stadt befindet sich in einem Sterbeprozess, der nicht enden will. Dabei wäre der Untergang vermutlich ihre Erlösung.

²⁹⁸ Beim Konzept des „Irren Gehirns“ wie es hier von Arthur C. Clarke vorgelegt wird, muss ich unwillkürlich an den Posthumanismus Hans Moravec‘ denken, der das menschliche Gehirn in einen Roboter einsperren will. So wie die Forscher in diesem Roman einen Geist ohne Körper, also im Grunde Gott, schaffen wollen, so will Moravec einen Körper für die Ewigkeit, was einem Gott gleichkommt.

²⁹⁹ Vgl. Perrin, Robots, 106f.

Roger Luckhurst schreibt, dieser Roman formuliere den Gedanken, dass die Zukunft die Vergangenheit sei, denn das, was dem Menschen noch strahlende Zukunft sei (das Galaktische Imperium), sei für die Bewohner von Diaspar und Lys längst tote Vergangenheit. Dieser Gedanke verrate ein sehr britisches Verständnis des Rhythmus vom Aufstieg und Fall der Imperien über Jahrhunderte.³⁰⁰

So gesehen könnte man diesen Roman auch als Parabel auf das Britische Imperium lesen, das sich lange gegen die Unabhängigkeit seiner Kolonien sperrte, so wie sich Diaspar gegen einen Neuanfang wehrt. Zur Geschichtskonzeption dieses Romans gehört überdies, dass es eine „falsche“ Geschichte gibt, die später korrigiert werden muss. Geschichte wird korrigiert, nicht zu Ende erzählt, neu erzählt, es wird die „ganze“ Geschichte erzählt, die „ganze“ Wahrheit kommt ans Tageslicht, und wir brauchen nur wenig Zeit, sie in Erfahrung zu bringen. Die Geschichte ist ein offenes Buch, wir brauchen nur ein Geistwesen im Universum zu befragen, das es am besten weiß, auch wenn zugestanden wird, dass es nur über ein Halbwissen verfügt, und wir auf seinen guten Willen angewiesen sind. Die „ganze“ Geschichte erfahren wir also nicht. Clarke konzipiert den Menschen in seinem Roman als historisches Wesen, das über seine Geschichte aber nicht wirklich etwas weiß. Die Bewohner Diaspars erscheinen als kraftlose und nervenschwache Charaktere, die ein utopisches, möglichst konfliktfreies Leben führen. Niemand muss sich wirklich Sorgen machen, da man wiedergeboren wird, somit scheint die Geschichte aufgehoben, sie scheint nur die Wiederkehr des Immergleichen zu sein. Die herrschende Bürgerschicht besteht aus phantasielosen Bürokraten, die nur mit Mühe zur Aufgabe liebgewordener Positionen zu bewegen sind. Alvin ist der Mensch, der ohne Vorgeschichte in die Welt tritt, der erste wirklich Neugeborene. Und deshalb ist auch er dazu prädestiniert, die bisherige Geschichte als eine Lüge zu entlarven, und die „wahre“ Geschichte zu entdecken. Clarkes Roman zeigt, dass Geschichte in Vergessenheit geraten kann, wenn man sie nicht pflegt oder für sie keine Verantwortung übernimmt, die Verantwortung dafür, dass es Menschen der Erde, und nicht die „Invasoren“ gewesen waren, die den Versuch der Schaffung eines reinen Geistwesens unternommen hatten, das mit seinen zerstörerischen Kräften durchs Universum gezogen war. Niemand wird gerne an seine schlechten Taten erinnert.³⁰¹ Bei Clarkes Roman handelt es sich um den Versuch, Gott zu verwirklichen, ihm eine „Gestalt“ zu geben, vergleichbar dem alchemischen Versuch, aus Blei Gold zu machen. Aber ein geschaffener Gott ist kein wirklicher Gott. Die Idee des Menschen als eines aktiven, technischen Umgestalters der Welt wird auf die Spitze getrieben. Risiken oder ethische Bedenken werden beiseite geschoben. Clarke problematisiert also die Technik als den nicht enden wollenden Versuch des Menschen, über sich selbst hinauszugelangen. Ist der Mensch bei diesem Versuch zu weit gegangen? Und wiederum: Was bedeutet „zu weit gehen“? Welche Instanz kann ihm Einhalt gebieten oder hat das Recht dazu? Der Leser erfährt nichts über den Fehler, der statt zu einem reinen und guten Geist zu einem „Irren Gehirn“

³⁰⁰ Vgl. Luckhurst, Science Fiction, 135.

³⁰¹ Die Idee der Schaffung eines Geistwesens erinnert an Shelleys Roman *Frankenstein*.

führte. Möglicherweise wollten die Techniker ein Wesen schaffen, das nicht von Energie zehren muss, womit sie ein *perpetuum mobile* geschaffen hätten. Der Leser erfährt auch nichts über die Motive dieses Wesens. Dass es völlig verzweifelt gewesen sein muss, liegt auf der Hand. Niemand mordet ohne Grund. Sein Hass mag ähnlich begründet gewesen sein wie der des Monsters, das Frankenstein schuf: es hatte niemanden, mit dem es sein Leben teilen konnte, weshalb es die tiefste Einsamkeit erlebte. Es bleibt daher ein Rätsel, weshalb die wesensgleiche Lebensform Vanamonde friedlich ist. Die Schaffung von Wesen wie dem Irren Gehirn oder Vanamonde ist eine Parabel auf die Sehnsucht des Menschen nach der greifbaren Gegenwart eines Göttlichen.

Wichtig ist die geschichtsphilosophische Konzeption. Wie auch immer die Menschheit sich entwickelt, die Geschichte kommt nie an ein Ende, keine Gesellschaft erstarrt in der Wiederholung des Immergeleichen. Es gibt immer dynamische Elemente, die gerade dann auftauchen und Althergebrachtes durchbrechen, wenn eine Gesellschaft sich anschickt zu glauben, sie habe alle ihre Probleme gelöst. Während Asimov die Geschichte als eine Agglomeration alter Strukturen von Ökonomie, Soziologie oder Psychologie begreift, die es für die Zukunftsvoraussage zu berechnen gilt, sieht Clarke die Geschichte als eine Aneinanderreihung der Handlungen von Individuen. Es sind Einzelne, die Geschichte machen, ganz im Sinne Hegels, der die Persönlichkeit in den Vordergrund schiebt. Geschichte kreieren der „Meister“, Alvin, sein Freund Hilvar, bald auch die Honoratioren der Städte Diaspar und Lys und nicht zuletzt Vanamonde. Die menschliche Geschichte, so Clarkes Botschaft, ist dynamisch, weshalb man vor Überraschungen nie gefeit sein kann. Das ist schon ein Gegenentwurf zu Asimovs „Berechnung“ der Zukunft. In Clarkes *The City and the Stars* entspricht die City im Grunde den Vorstellungen des Johannes von Patmos über das Neue Jerusalem. Auch wenn sie nicht buchstäblich zu Glas geworden ist, so ist sie doch metaphorisch gesprochen eingefroren in sich selbst. Es gibt keinen Fortschritt, keine Entwicklung, sondern eine Wiederkehr des Immergeleichen. Von der wirklichen Geschichte, wie sie abgelaufen ist, erfährt der Leser vor dem Auftritt Vanamondes nur ein paar allgemeine Aussagen. Geschichtsschreibung wird in Diaspar nicht betrieben. Eine Stadt, die sich in der Ewigkeit eingerichtet hat, braucht keine Erinnerungskultur, sondern nur Legenden, die nicht schmerhaft sind. Die Aufdeckung der „wahren“ Geschichte bedeutet zugleich den Untergang der Ahistorizität Diaspurs. Ihre Erlösung besteht im Neueintritt in die Geschichte, sofern die Bewohner dazu bereit sind, nun auch einen individuellen Tod zu sterben.

Man könnte den Roman *The City and the Stars* auch vor dem Hintergrund der Geschichtsphilosophie Hegels interpretieren. Diaspar mag der Versuch gewesen sein, ein Endziel der Geschichte zu produzieren, möglicherweise eine klassenlose Gesellschaft, die an der Wiederkehr des Immergeleichen erstickt. Aber wie sich zeigt, ist die Geschichte zu dynamisch, als dass der Mensch ihr ein selbst gewähltes Ziel aufpfropfen könnte. So gesehen ist Alvin vielleicht die Person im Sinne Hegels, die, indem sie ihren eigenen Interessen nach der Realisierung der persönlichen Freiheit nachgeht, zum welthistorischen Individuum wird, das die „List der

Vernunft“ verwirklicht,³⁰² die darin besteht, den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“³⁰³ zu erzwingen. Wenn man so will, zwingt Alvin seine Mitbewohner dazu, ein Leben in einer neu gewonnenen Freiheit zu gestalten.

d) Arthur C. Clarke, 2001 – Odyssee im Weltraum

Ähnlich wie Stapledons *Last and First Men* kennt auch der Roman *2001 – Odyssee im Weltraum* keinen eigentlichen Protagonisten. *2001* ist ein Science-Fiction-Film, der dazugehörige Roman entstand zu einem späteren Zeitpunkt, aber noch im selben Jahr 1968. Film wie Roman sind in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil geht es um das Erwachen des Menschheitsgeschlechts in der Altsteinzeit. In jener Zeit haben die Menschen noch kein Erinnerungsvermögen, und sie ernähren sich von Pflanzen. Film wie Roman legen nahe, dass Außerirdische gelandet, einen durchsichtigen Monolithen errichtet haben und wieder weggeflogen sind. Von diesem Monolithen gehen primitive Befehle an die ersten menschlichen Wesen aus: einen Knoten binden, einen Stein werfen, und je nach Gelingen wird das Ergebnis mit Lust belohnt oder mit Schmerz bestraft. Einen Kontakt mit den Außerirdischen haben die Menschen der Erde dabei aber nicht, alle Signale gehen vom Monolithen aus. Im Laufe der Zeit entwickeln die ersten Menschen primitive Werkzeuge und Waffen, aber alles, was sie lernen, wird ihnen mit Hilfe bestimmter Signale des Monolithen nahegelegt. Denn: „Hätten sie Zusammenhänge überhaupt in Erwägung ziehen können, hätten sie sich sicher gebrüstet, daß ihr erhöhter Lebensstandard auf ihre eigene Initiative zurückzuführen sei.“ (27) Das heißt, die Initiative zum eigenen Lernen geht nicht von den Menschen selbst aus, sondern vom Monolithen bzw. den hinter ihm stehenden Außerirdischen. Aber eines Tages ist der Monolith verschwunden und niemand kann sich an ihn erinnern. Die Menschen entwickeln sich weiter und erlernen die Sprache, sie beginnen über Vergangenheit und Zukunft nachzudenken, sie beherrschen das Feuer, und später lernen sie Viehzucht und Landwirtschaft. Sie lernen, Bronze und Eisen zu ververtigen.

Mit Beginn des zweiten Teils macht der Roman zeitlich einen radikalen Sprung ins Raumfahrtzeitalter: der Mond verfügt inzwischen über eine Raumstation. Einer der Protagonisten, Heywood Floyd, fliegt zum Erdsatelliten, der seit einiger Zeit aus für die Öffentlichkeit unbekannten Gründen unter Quarantäne steht. 1100 Männer und 600 Frauen leben auf dem Mond. Der Geologe Michaels erläutert auf einer Konferenz, an der außer Floyd etwa 40 bis 50 Personen teilnehmen, dass im Mondkrater Tycho magnetische Abweichungen gemessen worden seien. Unter der Krateroberfläche hat ein Grabungsteam einen Quader entdeckt, der vor drei Millionen Jahren auf dem Mond hinterlassen wurde. Man sieht darin einen Beweis für die Existenz außerirdischer Intelligenz. Die Forscher gehen davon aus, dass der Quader absichtlich vergraben wurde. Sie diskutieren die Frage, wie die Menschen auf der Erde wohl reagieren, wenn sie von den Außerirdischen erfahren. Floyd fährt mit einer kleinen Gruppe zu dem etwa 200 Meilen entfernten Quader. Als sie dort

³⁰² Vgl. Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 45-49.

³⁰³ Hegel, Vorlesungen Philosophie der Geschichte, 32.

ankommen, empfinden sie eine gewisse Scheu zu sprechen. Die Grube mit dem Quader liegt noch im Schatten der Erde. Als dann die aufgehende Sonne den Quader erstmals bestrahlt, sendet dieser ein sehr lautes Signal ins Universum.

Mit dem dritten Teil macht der Roman wiederum einen zeitlichen Sprung, wenn auch nur von einigen Monaten. Das Raumschiff *Discovery* ist mit fünf Mann Besatzung, von denen aber drei im Tiefschlaf (Hibernation) liegen, zum Jupiter unterwegs, dessen Schwerefeld als Katapult für eine Weiterreise zum Saturn genutzt werden soll. Die Mannschaft soll insgesamt sieben Jahre unterwegs sein. Die zwei aktiven Männer an Bord heißen Dave Bowman und Frank Poole, wobei Bowman selbst gerade erst aus einer Woche Tiefschlaf erwacht ist. Das sechste Besatzungsmitglied ist ein Computer, HAL 9000, Gehirn und Nervensystem des Raumschiffs. Den Zweck der *Discovery*-Mission kennt allein er (und Menschen auf der Erde, die ihn programmiert haben). Als das Raumfahrtteam in den Anziehungsbereich des Jupiter kommt, zeigt sich jedoch, dass der Bordcomputer zu mörderischen Taten fähig ist. Als aufgrund eines angeblich fehlerhaften Aggregats Frank Poole auf der Außenhaut des Raumschiffes eine Reparatur vornehmen muss, wird er von dem Computer getötet, und dieser versucht, die Tat wie einen Unfall aussehen zu lassen. Zunächst glaubt Pooles Kollege Bowman auch daran, beginnt aber die Möglichkeit, dass HAL ein Mörder sein könnte, in seine Überlegungen einzubziehen. Als er HAL bittet, die drei Männer im Tiefschlaf zu wecken, weigert sich HAL und enthebt Bowman des Kommandos. Erst als Bowman damit droht, ihn abzuschalten, gibt HAL vorläufig nach. Doch kurz darauf tötet der Bordcomputer nicht nur die drei Tiefschlafenden, sondern versucht auch, sich Bowmans durch das Öffnen der Luftschieleusen zu entledigen, was jedoch misslingt. Auf die Kommunikationsversuche des Computers reagiert Bowman nicht mehr, sondern entfernt nach und nach die zentralen Speicherelemente des Bordcomputers, wobei er darauf achtet, die lebenswichtige Automatik intakt zu lassen. Ihm gelingt es, die Kontrolle über das Schiff zurückzugewinnen, und er meldet den Vorfall der Bodenstation. Erst da erfährt er von Heywood Floyd, dass auf dem Mond ein Monolith gefunden wurde, dessen Ursprungsort nunmehr gesucht wird. Floyd erklärt Bowman: „Man verbirgt ein derartiges Objekt im Dunkeln, wenn man wissen will, wann es ans Tageslicht gebracht wird. Mit anderen Worten, der Monolith mag ein Alarmgerät sein und wir haben es ausgelöst.“ (161) Floyd erteilt Bowman den Auftrag, sich nun auf den Saturnmond Japetus zu konzentrieren. Als sich Bowman mit der *Discovery* in der Umlaufbahn um Japetus befindet, entdeckt er im Orbit einen Monolithen ähnlich dem auf dem Mond. Doch als er mit seiner Kapsel auf ihm landen will, blickt er in einen schwarzen Abgrund und ruft aus: „Das Ding ist hohl – es nimmt kein Ende – und – oh, mein Gott! – *Es ist voller Sterne.*“ (193) Der Monolith erweist sich als Sternentor, und Bowman stürzt mit seiner Raumkapsel durch dieses Tor, um seine letzte Reise anzutreten. Seine Kapsel erreicht Lichtgeschwindigkeit. Bei seinem schnellen Flug hat er „den Eindruck, das Negativ einer Fotografie der Milchstraße zu betrachten.“ (200) Seine Kapsel wird von unbekannten Mächten weiter durch das Universum gezogen. Schließlich landet Bowman auf dem Parkett eines eleganten Hotelzimmers. Er verlässt die Raumkap-

sel in einem Raumanzug; die Schwerkraft im Hotelzimmer ist für Erdbewohner angemessen. Hier findet er zwar Gegenstände aus seinem täglichen Leben vor, erkennt aber, dass alles nur Attrappe ist.³⁰⁴ Bowman legt sich auf ein Bett und schläft ein. Er erlebt seine Vergangenheit, die aber in umgekehrter Reihenfolge abläuft. Er erinnert sich nicht nur an sein ganzes Leben, sondern sein Körper macht eine Metamorphose durch, einen rasenden Alterungsprozess, er stirbt und erscheint am Schluss wieder als ein Fötus außerhalb des Mutterleibs. Die Außerirdischen scheinen ihn als Angehörigen ihrer Intelligenz angenommen zu haben. „Mit einem neuen Selbstvertrauen – einem Kunstspringer gleich, der seinen Mut wiedergefunden hat – stürzte er sich durch die Lichtjahre.“ (222f.) Bowman kehrt zur Erde zurück und verhindert allein kraft seines Geistes einen sich abzeichnenden Atomkrieg.

Wie schon bei Stapledon so bildet auch in *2001* die Menschheitsgeschichte den Rahmen der Erzählung. Clarke versucht, die Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschengeschlechts zu beantworten. Die Geschichte, so die Idee, ist abhängig von anderen Wesen, die irgendwo da draußen, fern unserer Heimat leben und walten. Die Idee, dass wir Menschen uns nicht eigenständig entwickelt haben, sondern von Außerirdischen beeinflusst wurden, ist vor allem unter Verschwörungstheoretikern verbreitet. Doch mit einer solchen Hypothese wird nicht die Frage beantwortet, wie die Außerirdischen ihrerseits zu ihrer Intelligenz kamen. Es ist eine bestimmte Form von Geschichtsphilosophie, zu meinen, die Menschheit hätte zur eigenen Entwicklung eines Anstoßes von außen bedurft. Das scheinen uns Film und Roman aber mitteilen zu wollen. Gleichwohl wird auch klar, dass ab dem Zeitpunkt, an dem der Monolith verschwunden ist, die Menschheit sich eigenständig weiterentwickelt. Wer aber die These vertritt, die Menschheit habe sich seit dem Verschwinden des Monolithen von allein entwickelt, kann sich auch überlegen, dass der ursprüngliche Anstoß zur Entwicklung ebenfalls von selbst gekommen sein kann, und nicht von außen gelegt worden sein muss. Warum kann sich die Menschheit erst ab einem bestimmten Zeitpunkt eigenständig entwickeln? Welches Motiv hatten die Außerirdischen überhaupt, einen Monolithen auf der Erde abzusetzen, um die menschenähnliche Intelligenz anzureiben, wenn sie nicht schon selbst Intelligenz beobachtet hätten? Die Antwort kann nur lauten, dass der Monolith die Entwicklung der Intelligenz lediglich beschleunigte, nicht aber in Gang setzte. In allem verfolgen die Außerirdischen, die niemals erwähnt werden, die man nie zu Gesicht bekommt, und deren Handeln man daher nur indirekt erschließen kann, die Geschicke des Menschengeschlechts.

³⁰⁴ Die Erklärung dafür lautet, dass die Außerirdischen Bowmans Welt rekonstruieren, indem sie seine Gedanken und Erinnerungen lesen. Die Dinge erscheinen Bowman deshalb als Attrappen, weil die Außerirdischen nur wissen, wie die Dinge in Bowmans Welt aussehen, aber nicht, wie sie funktionieren und wozu sie da sind. Und Bowman weiß zwar, dass ein Buch Sätze, Wörter und Buchstaben enthält, aber als Mensch weiß er eben nicht *konkret*, welche Worte genau auf welcher Buchseite stehen. Für eine Rekonstruktion wären die Außerirdischen aber auf ein solch konkretes Wissen angewiesen. Ein Roboter würde über ein solches Wissen zur Rekonstruktion verfügen.

Es scheint, das Menschengeschlecht werde von geheimnisvollen, geradezu göttlichen Mächten getragen. Die Botschaft des Films wie des Romans lautet, dass der Mensch in einen Kosmos als ein harmonisches Ganzes eingebettet ist, auch dann, wenn er nicht alles versteht, was geschieht. Hier sind es die Außerirdischen, die das Schicksal des Menschen bestimmen. Und es wird der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass wir im Kosmos nicht allein sind. Unser Sein hat einen Sinn, auch wenn wir ihn nicht ergründen können. Das ist materiale Geschichtsphilosophie *in nuce*. Die Außerirdischen hatten Jahrmillionen Zeit, den Menschen in die von ihnen angedachte Richtung zu führen – in welche, bleibt im Dunkeln. Was den Helden der Geschichte, Bowman, in einer mystischen Vision in ein anderes Universum eintreten lässt, eine Reise, die mit seiner Wiedergeburt endet, ist vielleicht nur der Vorgeschmack auf eine Begegnung, die irgendwann stattfinden wird, deren Zeitpunkt wir aber nicht bestimmen können. Der Mensch muss passiv bleiben, muss warten können, bis er unter Umständen die Reife hat, mit den Außerirdischen zu kommunizieren. Insofern könnte man *2001* zur *New Wave* rechnen.

So wie den Roman *Die Sieben Sonnen (The City and the Stars)* könnte man auch *2001* als Anspielung auf Hegels Geschichtsphilosophie deuten. Dann erschien der Monolith als ein Intelligibles der Weltgeschichte. Vor dem Hintergrund der Romanidee, dass die Geschichte der Menschheit einer rational geplanten Lenkung von Außerirdischen unterliegt, könnte man mit Hegel diese Geschichte als einen Prozess der Realisierung von Vernunft verstehen. Der Monolith erscheint gleichsam als „List der Vernunft“. Die Menschen verfolgen scheinbar ihr Eigeninteresse, werden aber von einer Vernunft (verkörpert von dem Monolithen) dazu „überlistet“, das welthistorische Anliegen, nämlich den Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, zu vollenden. Die Weiterentwicklung des menschlichen Geistes hat von Anfang an das Ziel, die Vernunft zu realisieren. Die Eroberung des Mondes ist dabei das vordergründige Eigeninteresse des Menschen, wodurch aber der zweite Monolith entdeckt wird, was eine „List der (außerirdischen) Vernunft“ darstellt.³⁰⁵

e) Doris Lessing, *Shikasta*

Doris Lessings Roman *Shikasta* von 1979 ist der erste von fünf Romanen aus der Reihe *Canopus im Argos. Archive*. In der folgenden Analyse möchte ich mich auf den ersten Roman, *Shikasta*, beschränken. In diesem Roman wird der Planet Erde, der von der außerirdischen Macht Canopus „Shikasta“, die Verletzte, genannt wird, als Dystopie geschildert. Lessing bietet uns hier die Geschichte der Menschheit in einer anderen Form, das heißt, diese Geschichte wird als unter der Obhut eines außerirdischen Volkes sowie unter der Bedrohung durch ein anderes außerirdisches Volk imaginiert. Es gibt Kriege, Aufstände, Umweltverschmutzung, Überbevölkerung. Dieses Motiv des Untergangs einer Gesellschaft verwendet Lessing bereits in ihrem Roman *Memoiren einer Überlebenden (Memoirs of a Survivor)*. Aber das Unglück unseres Planeten ist nicht hausgemacht, sondern kommt von

³⁰⁵ Zu der Idee, Arthur C. Clarkes Romane mit Hegels Geschichtsphilosophie zu lesen, hat mich Thomas Zwenger inspiriert.

außen, vom Kampf zweier galaktischer Mächte. Lessing schildert vornehmlich das Leben des Canopus-Gesandten Johor und gliedert ihren Roman in drei Teile: Im ersten Teil geht es um die ersten Jahrtausende der Besiedlung durch Canopus und der mit ihr befreundeten Macht Sirius, im zweiten Teil um einige individuelle Menschenschicksale im 20. Jahrhundert, und im letzten Teil nimmt Johor die Gestalt eines jungen Menschen an, der politisch tätig wird.

Im ersten Teil des Romans ist Johor Gesandter von Canopus für Shikasta, das von Canopus vor Jahrzehntausenden kolonisiert wurde. Dabei „inkarnieren“ die Canopier in menschliche Gestalten, um nicht aufzufallen. Sirius ist zunächst der Rivale von Canopus, doch seit dem letzten Krieg, der gegeneinander geführt wurde, arbeiten beide zusammen. Canopus und Sirius beobachten Shikasta seit der Zeit, als es die ersten Affen gab. In gemeinsamer Absprache haben sie Kolonisten aus ihren Völkern nach Shikasta geschickt, das früher Rohanda, die Blühende, hieß. Doch aufgrund bestimmter Verhaltensweisen glauben Canopus und Sirius, dass die böse Macht Shammat und ihr Verbündeter Puttiora Agenten nach Shikasta gesandt haben. Inzwischen gibt es Städte aus Stein auf Shikasta, wobei jede Stadt geometrisch gestaltet ist, als Quadrat, Dreieck, Rhombus oder Sechseck. Hier leben die Kolonisten, die gegenüber den Einheimischen Riesen sind, mit den Erdbewohnern zusammen, aber sie heiraten untereinander noch nicht. Der Grund für die bislang fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Canopus und Erde ist die sogenannte Schleuse, die für positive Schwingungen zwischen den Planeten sorgt, aber die Aufrechterhaltung der Schleuse ist von deren steter Wartung und Pflege abhängig. Die Schwingungen können aber gestört werden, wenn Gestirne ihre Stellung im Universum ändern. Johor, der die Gestalt eines Einheimischen angenommen hat und Lehrer geworden ist, gibt sich zwei Riesen als Abgesandter von Canopus zu erkennen. Er ist davon überzeugt, der Einfluss Shammats sorge für eine Störung der Schwingungen. Canopus beschließt, die Riesen von der Erde abzuziehen und beauftragt Johor, diese Entscheidung den Riesen mitzuteilen und den Abzug zu organisieren. Aber die Riesen leisten Widerstand und müssen zur Aufgabe ihrer Welt gezwungen werden. Für die Eingeborenen erfindet man als Grund für das Verschwinden Mythen. Danach nehmen die Eingeborenen die Städte der Riesen ein, sind aber ängstlich und unruhig, sie hasten umher und streiten miteinander. Sie vergessen alles, was Johor und Canopus wichtig ist. Damit wird Johors Verbindung zu Canopus vorläufig abgebrochen. Ohne den besänftigenden Einfluss Canopus' gehen die Eingeborenen bald dazu über, Menschen zu opfern. Diese Ereignisse werden dem Einfluss Shammats zugeschoben und zu einem Rückfall ins Animalische erklärt. Inzwischen hat auch eine sexuelle Vermischung zwischen Riesen und Einheimischen stattgefunden, und die Nachkommen haben sich als widerstandsfähig erwiesen, denn sie rauben und plündern. Von dem, was Johor die Eingeborenen früher gelehrt hat, ist nicht mehr viel übrig. Shammats Einfluss wird immer stärker.

Im Mittelteil des Romans werden vor allem die Geschichten und Schicksale mehrerer ganz unbekannter fiktiver Personen des 20. Jahrhunderts geschildert, die von Canopus beobachtet werden. Johor beschreibt Individuen, die in den Gesellschaften von Shikasta nicht zurechtkommen: so eine Frau, die nicht sesshaft wer-

den kann; ein Mädchen in einer kriminellen Jugendbande; einen Arbeiterführer; eine Terroristin; einen Soldaten; oder die psychiatrische Patientin Lynda Coldridge. Dabei wird die Gesellschaft von Johor als eine beschrieben, die unter dem Zwang des Konsumismus lebt. Das Schicksal der Individuen, die in der bürgerlichen Gesellschaft als Versager gelten, wird für Johor zum Angelpunkt seiner Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen eben dieser Gesellschaft.

Im letzten Teil des Romans, in einer Situation, die zugleich Jahrtausende nach dem Wegflug der Riesen von Canopus lokalisiert und wohl gegen Ende des 20. Jahrhunderts angesiedelt ist, „inkarniert“ Johor in einen Menschen namens George Sherban, einen Einwohner von Großbritannien. George hat eine Schwester namens Rachel, die Tagebuch führt, – ein Teil des Romans ist aus ihrer Perspektive geschrieben – und einen Zwillingsbruder namens Benjamin. Sie leben in England unter einer Diktatur. Die Länder Europas sind geplagt durch Unruhen, Militär, die Menschen hungern. Lessing lässt die beobachtenden Canopier von einer Periode vor dem Dritten Weltkrieg sprechen, von Weltwirtschaftskrise und zunehmendem Terror. Jugendbanden entstehen, die morden und plündern. Das verstärkt die Militär- und Polizeiüberwachung. Viele Jugendliche, die festgenommen werden, werden in eine Militär- oder Polizeiuniform gepresst, um die Jugendbanden zu kontrollieren. Doch die Armeen stehen miteinander in Konkurrenz. Der Einfluss der Jugendbanden wächst und bald machen sie sogar den Regierungen Vorschriften. Naturkatastrophen häufen sich. Die Agenten von Canopus, Sirius und Shammat fühlen sich daher zum Eingreifen gezwungen. George ist mittlerweile international bekannt und Delegierter einer muslimischen, einer christlichen und einer jüdischen Jugendorganisation. Überall, auch in Sherbans Familie, tauchen immer mehr Chinesen auf, die eine immer bedeutendere Rolle in der Weltpolitik spielen. Die Jugendorganisationen bilden nunmehr „Kinderlager“, die militärisch organisiert sind. Benjamin trägt Uniform und erfüllt die Aufgabe eines Lagerleiters, die Lager sind mit Elektrozäunen geschützt. Auch der Unterricht in den Kinderlagern ist militärisch. Für Denken oder Nachdenken ist keine Zeit, die Kinder leben in Baracken und sind nie allein. Die meisten sind Waisen aus Krisengebieten. Immer mehr Kinder kommen in die Lager, sie werden zusammengetrieben, Slogans und Lautsprecher sind dort die alltägliche Gegenwart. Die Macht haben seit einiger Zeit die paneuropäischen sozialistisch-kommunistischen Diktaturen, die mit China verbündet sind. Benjamin erkennt, dass die Chinesen die Jugendarmeen für ihre Zwecke nutzen wollen. Aber nicht nur das, sie planen sogar, die paneuropäischen Völker durch Hunger auszulöschen. Angesichts dieser katastrophalen persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen begeht Rachel kurz nach dem Tod der Eltern Selbstmord. Die Jugendarmeen wollen einen Scheinprozess führen, auf dem die weiße Rasse allgemein angeklagt wird, es handelt sich also nicht um einen Prozess gegen ein Individuum. Der Prozess ist jedoch eine Massenveranstaltung, die kaum organisiert wird. Überall findet sich Müll und Unrat. Der Alkohol beeinträchtigt die Disziplin der Prozessteilnehmer, es kommt zu offenem Geschlechtsverkehr, auch mit den Ortsbewohnern. Wie sich zeigt, sind George Sherban und seine Helfer mit der Organisierung dieses Prozesses völlig überfordert. Letztlich geht der

Prozess ergebnislos zu Ende, die Massen verlieren sich. Zuletzt beauftragt George seinen Neffen Kassim damit, eine neue Stadt zu gründen. Das Ende bleibt offen. Es darf vermutet werden, dass George als Johor nach Canopus zurückkehren wird.

Gudrun Güth und Jürgen Schmidt-Güth zufolge bietet Doris Lessings Roman *Shikasta*, den sie als Nachfolge des Romans *Memoiren einer Überlebenden* interpretieren, Bilder gesellschaftlicher Desintegration, aber auch der Neuformung einer zukünftigen Gesellschaft mit der Vision eines fortschreitenden Daseinsverständnisses.³⁰⁶ Als Autorin sei Lessing für ihre Rassismus- und Kolonialismuskritik bekannt, welche sie nun auf die Science Fiction ausdehne. Sie biete das Konzept eines globalen Wir-Bewusstseins. Güth und Schmidt-Güth vergleichen *Shikasta* mit den Visionen Olaf Stapledons vom Zusammenschluss der Individuen zu einem Überindividuum, das bei Lessing im Begriff der „Substanz des Wir-Gefühls“ (SUWG) zum Ausdruck komme. Wie bei Stapledon gebe es bei Lessing ein Auf und Ab der Geschichte auf das Fernziel der Versöhnung hin.³⁰⁷ Jedoch bleibe der Mutterplanet Canopus nebulös. Trotz all seiner Güte sei er nicht unfehlbar und müsse seinerseits Gewalt anwenden. Die hochgelobte „Substanz des Wir-Gefühls“ finde sich nur bei wenigen Individuen wie Lynda Coldridge, die in die Psychiatrie kommt oder bei Jugendlichen überlebender Kommunarden. Hoffnungsträger seien Frauen, Antiimperialisten, Geisteskranke und andere Außenseiter.³⁰⁸ Kritikwürdig aber sei, dass die Masse von einem esoterischen Wissen ausgeschlossen werde, es gebe stets die Wissenselite. „Das Geschichtswerk *Shikasta* etabliert [...] nicht nur einen direkt historisierenden Rahmendiskurs, dessen ironische Zuordnung für canopäische ‚Erstsemester‘ etwa auf weiteres ‚nicht erzähltes‘ Quellenmaterial und galaktische Bibliotheken verweist und Exkurse einfach abbricht. Darin aufgehoben sind außerdem Textsorten wie Augenzeugenbericht, Staatsroman, Gerichtsroman, Tagebuch, Psychiatriereport, philosophischer Diskurs, sogar Zettelkastennotizen der Canopus-Agenten.“³⁰⁹ Güth und Schmidt-Güth interpretieren diesen Roman als Utopie, der einen prophetisch-missionarischen Anspruch habe.³¹⁰ Trotzdem duldeten die Protagonisten und Gurus keine Diskussion. „Dem zutiefst humanistischen Appell, dem Durchspielen einer naturwissenschaftlich, astrophysikalisch und biologisch durchaus begründbaren Planetengeschichte steht der kosmische Dirigismus der erleuchteten Heilsbringer dieser Gesetzlichkeit gegenüber.“³¹¹

Auch Barbara Holland-Cunz kritisiert den Roman. Zunächst einmal sei es positiv zu werten, wenn Lessing gegen die Bedrohung und Zerstörung der Erde anschreibe. „Canopus‘ Kampf gelte den Mächten des Bösen, der Gewalt, dem feindlichen, vampirhaften kosmischen Reich Puttiora-Shammat, das die canopäi-

³⁰⁶ Vgl. Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 383.

³⁰⁷ Vgl. Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 385.

³⁰⁸ Vgl. Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 390.

³⁰⁹ Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 394.

³¹⁰ Vgl. Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 396 mit Verweis auf Willi Erzgräber, Utopie und Anti-Utopie in der englischen Literatur, München 1980, 18.

³¹¹ Güth / Schmidt-Güth, Doris Lessing, 397.

schen Bemühungen um eine Linderung der Katastrophe, um die Ausbalancierung eines nie näher erklärten universellen Gleichgewichts immer wieder zu durchkreuzen, zu zerstören sucht.“³¹² Die Canopier dagegen versuchten, den Menschen die Fähigkeit zu Intuition und Empathie wieder zu vermitteln. „Das Utopische einer solchen Aussage wird zum Illusionären, wenn die Menschen nicht ihre Geschichte selbst bestimmen, sondern von anonymen Mächten abhängig sind. Lessings literarische Analyse der heutigen Situation verliert dadurch einen Wert.“³¹³ Lessing wolle aufrütteln gegen Dummheit, Ignoranz, Hochmut und Selbstgerechtigkeit. Aber dem Guten habe man sich trotzdem ungefragt unterzuordnen, selbst wenn dies nicht einsichtig gemacht werde. Ihr Thema von der Einheit allen Seins sei vom Sufismus beeinflusst und als Aufforderung zur Ersetzung von mechanistischen durch komplexe Denkweisen zu verstehen. Lessing mache jedoch den Fehler, das Individuum als unwesentlich zu definieren und seine Integrität aufzulösen. Es entstehe dadurch ein Eindruck von Fatalismus und hoffnungslosem Verloreensein.³¹⁴ Holland-Cunz kommt daher zu dem Urteil: „Im Grunde widerspricht sich die Autorin bei aller analytischen Schärfe mit dieser fatalistischen Konstruktion selbst. Eine Perspektive, die einerseits die derzeitigen Ideologien von permanentem Fortschritt, die die Zerstückelung des Denkens in Teilbereiche kritisiert, andererseits die Utopie eines harmonischen Zusammenlebens von anonymen Mächten abhängig macht, verliert an Glaubwürdigkeit.“³¹⁵

Obwohl Lessings Werk teils mit tiefer Gesellschaftskritik gespeist ist, weist es doch erhebliche Schwächen auf, die seiner humanistischen Ideologie zu verdanken sind, und sich vor allem im ersten Teil des Romans offenbaren. Warum spreche ich hier von Ideologie? Die Überzeugung, der Mensch sei von Natur aus gut, wird bei Lessing zur Ideologie hochstilisiert, da alles Böse der nicht näher charakterisierten Macht Shammatt zugeschoben wird. Nicht der Mensch ist böse, sondern das Böse kommt von Shammatt, einer außerirdischen Macht. Damit ist der Mensch der Verantwortung für das eigene Handeln enthoben. Weiterhin wird das Böse nicht analysiert, sondern einfach gesetzt, ohne zu erklären, warum und inwiefern diese Macht böse ist. Die ursprüngliche Harmonie zwischen Riesen und Eingeborenen wird von Shammatt bedroht, so dass der Gesandte Johor den Riesen wiederholt Fragen nach dem Bösen stellen muss. Seiner Überzeugung nach müsse sich der böse Einfluss Shammats zeigen, denn die Schwingungen seien doch nicht mehr so harmonisch wie früher. Doch diese wissen nichts zu antworten. Johors bohrendes Fragen nach dem Bösen erinnert an die Fragemethoden der Inquisition. Die Riesen sind nämlich so friedlich, dass sie mit Johors Fragen nach dem Bösen und den Feinden nichts anfangen können. So ist es der Gesandte, der durch die Art seiner Fragestellung das Misstrauen, das sich dann bei Riesen und Eingeborenen einstellt, selbst sät. Doch statt die Schuld dafür bei sich selbst zu suchen, sieht er sie bei den anderen. „Da

³¹² Hollanz-Cunz, Doris Lessings Pentalogie, 193.

³¹³ Hollanz-Cunz, Doris Lessings Pentalogie, 194.

³¹⁴ Vgl. Hollanz-Cunz, Doris Lessings Pentalogie, 197f.

³¹⁵ Hollanz-Cunz, Doris Lessings Pentalogie, 198.

sah ich, daß es angefangen hatte: die Riesen waren befallen.“ (73) Damit meint Johor die „Degenerationskrankheit“, ein canopäischer Ausdruck für das Heraufziehen des Bösen. Abgesehen davon ist es ja verständlich, wenn die Riesen nicht so ohne weiteres ihren Heimatplaneten, der Shikasta ja mittlerweile für sie geworden ist, verlassen wollen. Wenn Lessing Johor reden lässt: „Ich sagte, daß Ungehorsam dem Zentralplan gegenüber immer, überall das erste Anzeichen der Degenerationskrankheit ist.“ (75) ist man geneigt, die befehlende Stimme Josef Stalins herauszuhören. Wie dem päpstlichen Dogma darf man auch dem kommunistischen Zentralplan keine Zweifel entgegensetzen. Dass die canopäischen Truppen Gewalt anwenden (müssen?), um die Riesen von Shikasta loszuisein, ist dagegen hinzunehmen, da diese Truppen, da vom Reich des Guten gestellt, nicht böse sein können. Dass die Eingeborenen, nachdem die Riesen sie verlassen haben, ängstlich und unruhig sind, verwundert nicht, denn nun fehlt die ordnende Hand der Riesen, auf die sich die Eingeborenen immer verlassen konnten. Statt dies als objektiven Mangel wahrzunehmen, führt Johor dieses Verhalten auf die Degenerationskrankheit zurück. Das gleiche Urteil kann man über die Bewertung der Menschenopfer fällen. Auch in diesem Fall wird die Verantwortung dafür dem Einfluss Shammats zugeschoben. Aber das bedeutet, dass die Menschen von sich aus nie in die Lage geraten wären, Menschenopfer zu vollziehen. Die Möglichkeit, dass es innerhalb der menschlichen Entwicklung eine Phase gegeben haben könnte, in der Menschenopfer vollzogen wurden, weil sie als notwendig empfunden wurden, gerät bei Lessing daher nicht in den Blick. Des weiteren schreibt Lessing, dass die Gesandten Religionen gestiftet hätten, die aber uminterpretiert worden seien. Auch dies wird als ein böser Einfluss Shammats gewertet. Mit anderen Worten: Die ursprüngliche Idee der Religion sei gut gewesen, bestimmte negative Einflüsse hätten die Religion verdorben, ein Motiv, das häufig von Religionsreformern vorgebracht wird, die das angeblich Ursprüngliche wiedergewinnen wollen. Aber die Tatsache, dass Religionen sich im Laufe der Zeit einfach entwickeln und verändern, entgeht Lessing dadurch. Der Roman greift überdies auf biblische Mythen zurück. So könnte man die Bemerkung, dass es zum Geschlechtsverkehr zwischen Riesen und Eingeborenen kam, und für die Eingeborenen Mythen erfunden wurden, als die Riesen plötzlich verschwunden waren, als Anspielung auf Gen 6 verstehen, wo vom Geschlechtsverkehr der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die Rede ist. Der Umstand, dass Johor bei seinem letzten Besuch den Eingeborenen David und seiner Tochter die Gesetze Canopus’ „einhämmert“ und ihnen ein Zeichen mitgibt, könnte eine Anspielung auf den Bund sein, den Gott mit Israel schließt. Lessings Roman erscheint aber auch als eine Geschichtsschreibung, die sich von der bisherigen abheben will, indem sie die „kleinen Leute“ beschreibt, diejenigen, die sonst nicht zu Wort kommen oder nur in der Masse erscheinen. Ihnen verleiht Lessing eine Stimme.

Lessings Roman ist die Wiederkehr der augustinischen Heilsgeschichte unter säkularen Vorzeichen. Die Geschichte der Menschheit findet vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zweier kosmischer Mächte, nämlich Canopus (= Gott) und Shammat (= Satan), statt. Dabei verzichtet Lessing jedoch auf die Darstellung der

Civitas Dei und bietet lediglich eine Beschreibung der *Civitas terrena*, die negativ ausfällt. So „böse“ wie Augustinus Rom darstellte, sind die Menschen bei Lessing nur, wenn sie sich von Shammat beeinflussen lassen. Die grundlegende Idee Lessings besteht darin, den Anfang der Menschheitsgeschichte als „gut“ zu konzipieren. Nur durch einen „bösen Einfluss von außen“ wurde sie ins Schlechte gewendet. Das ist nicht nur Geschichtsphilosophie, sondern auch Ideologie. Denn die Frage lautet ja, woher das „Wissen“, dass die Menschheit am Anfang gut war, kommt. Der Roman ist ein Versuch, die Entwicklung der Menschheit trotz allem positiv zu sehen, den Glauben an die Utopie zu bewahren. Aber Lessing macht es sich zu einfach. Wenden wir uns dem wirklichen Problem zu: dem Anfang der Menschheit. Wie ist es am Anfang gewesen? Was bedeutet Menschwerdung denn überhaupt – zunächst einmal Bewusstwerdung seiner selbst. Wie dies geschah, wissen wir nicht. Wir wissen nicht, wie der Geist in die Welt kam, nur, dass er kam. Der jüdisch-christliche Mythos beschreibt die Menschwerdung zu Recht als verbunden mit der Erkenntnis von gut und böse (Gen 3). Wer aber gut und böse erkennen kann, der ist auch in der Lage, gut und böse zu handeln. Deshalb muss der Mensch von Anfang an als Wesen betrachtet werden, das für seine guten wie bösen Taten selbst verantwortlich ist. Die Verantwortung für das eigene Handeln Gott oder etwa Außerirdischen zuzuschreiben, ist Ideologie.

Ideologie ist es ebenso, von einer nur „positiven“ Menschheitsentwicklung zu sprechen, ohne die negativen Seiten zu sehen. Zu beklagen ist daher Lessings unglaublich dagegen erscheint ihre Darstellung von Krieg und Massenlagern. Lessing gleitet jedoch in Fantasy ab, wenn sie schildert, wie Benjamin bei einer internationalen Begegnung plötzlich ein „klarer und deutlicheres“ gegenseitiges Verständnis aller Teilnehmer zu erkennen glaubt. Lessing führt das Auftauchen einer transparenten Sprache ein, so dass alle untereinander allein durch Blickkontakte verstanden, ohne miteinander zu reden, was auf den wohlwollenden Einfluss von Canopus’ „Substanz des Wir-Gefühls“ (SUWG) zurückgeführt werden kann. Dieser Zustand dauerte sechs Tage an, bis ein „Wohlwollender“ eintraf, den auch die Chinesen nicht kannten. Von da an wurden die Gespräche oberflächlicher. Die Stimmung wurde gereizt, die Chinesen taten so, als würde der „Wohlwollende“ sie nichts angehen, sie waren aber beunruhigt. Danach war der „Wohlwollende“ verschwunden, die Sprache war wieder normal (vgl. 423-427). Und hieran soll der Einfluss Shammats vermutet werden. Es konnte sich jedoch – außer Benjamin – keiner mehr an diese Vorfälle erinnern. Dass die Menschen als bloße Spielfiguren äußerer Mächte erscheinen, ist ein Fantasy-Element. Da Benjamin der einzige ist, der sich an die Vorfälle erinnern kann, ist es ein leichtes, ihn als verrückt abzustempeln. Aber es ist unglaublich, dass sich niemand erinnert, und eine Erinnerung würde der Idee des Romans ja auch entgegenspielen, der unbedingt will, dass die außerirdischen Mächte vor den Menschen verborgen bleiben. Denn wenn sich die Menschen erinnern könnten, dann würden sie gewiss diesen äußerst ungewöhnlichen Ereignissen nachgehen, in der Folge vielleicht die äußeren Einflüsse entdecken und entsprechend reagieren. So aber darf nicht sein, was nicht sein kann. Die „Substanz des Wir-Gefühls“ fällt ebenso vom

Himmel wie Shammats Bösartigkeit, das keine „Substanz des Wir-Gefühls“ kennt, obwohl man ihm bei der Hartnäckigkeit seines Widerstands gegen Canopus und Sirius eigentlich ein solches Gefühl unterstellen müsste. Denn wäre Shammat *absolut* böse, dann müsste es sich sogleich mit all seiner Kraft selbst vernichten statt sich mit potentiellen Gegnern zu befassen.

Aber man kann den Roman auch ganz anders lesen, nämlich als Ironie. Mit Hayden White kann Lessings Geschichtsphilosophie von Grund auf als das Gegenteil dessen gelesen werden, als was sie erscheint. „Als Weltsicht freilich tendiert die Ironie zur Entkräftigung allen Glaubens an die Chance positiven politischen Handelns. Indem sie die Widersinnigkeit der Situation des Menschen beim Wort nimmt, bestärkt sie die Überzeugung von der ‚Verderbtheit‘ der Zivilisation sowie einen mandarinhafte Hochmut gegenüber denen, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit mit der Wissenschaft oder mit der Kunst beizukommen wähnen.“³¹⁶ Dann erschien Johor als kleingeistiger Agent des Stalinismus, der die Befehle aus dem Zentralkomitee umsetzt, ohne über sie nachzudenken. Doch diese Alternative halte ich für unwahrscheinlich.

2.3. Das Ende der Menschheit als Motiv der Science Fiction

Die positive Entwicklung der Menschheit, wie Stapledon sie beschrieben hat, ist der letzte Roman dieser Art. Fortan wird die Menschheitsentwicklung in der Science Fiction negativ gewendet. In Bezug auf das Motiv des Endes der Menschheit lassen sich zwei Versionen herausarbeiten. Zum einen das Ende der Menschheit angesichts des Endes der Erde, wenn die Sonne sich anschickt, sich aufzublähen und die Erdrotation zum Stillstand gekommen ist, wie in Wells' *Zeitmaschine* oder in Aldiss' *Am Vorabend der Ewigkeit* oder das Ende der Menschheit angesichts einer Zeit, deren Status ein anderer wird, wie in Ballards *Kristallwelt*. Zum anderen gibt es jene Szenarien, die das Ende der Menschheit, wie wir sie kennen, angesichts eines Atomkrieges imaginieren. Dieses Ende ist jedoch nicht als absolutes gedacht, da nun eine Menschheit heraufzieht, die versucht, mit der atomaren Strahlenverseuchung und ihren Folgen zu leben und zu überleben. Hier stehen beispielhaft die Romane von Miller, *Lobgesang auf Leibowitz* sowie von Strieber und Kunetka, *Kriegstag*. Hatte in der Science Fiction, in welcher es um die Universalgeschichte ging, die Menschheit bislang die Zukunft noch vor sich, stand mitten in ihr oder an einem Neuanfang, so hat die Menschheit in den folgenden Romanen ihre Zukunft bereits hinter sich gebracht.

a) H.G. Wells, Die Zeitmaschine (II)

Dass die Menschheit einmal aussterben wird, steht für Wells fest und ist geschichtsphilosophisches Diktum seines Romans *Die Zeitmaschine*. Wells malt ein Bild vom Ende der Erde, auf der es keine Menschen mehr gibt, sondern nur noch eine dünn gewordene Atmosphäre ohne Wind, in der einsame Krustentiere

³¹⁶ White, Metahistory, 57.

und Flechten dahinvegetieren und auch die Erdrotation zum Stillstand gekommen ist. Vor dem Angesicht einer sterbenden Sonne berichtet der Zeitreisende:

„Ich kann Ihnen die Atmosphäre abgrundtiefer Trostlosigkeit nicht beschreiben, die über dieser Welt lag. Der rote Himmel im Osten, die Schwärze im Norden, das salzige tote Meer, der steinige Strand, auf dem diese ekelhaften Ungeheuer mit langsamem Bewegungen umherkrochen, dazu das gleichmäßige giftige Grün der moosartigen Pflanzen, die dünne Luft, die in den Lungen schmerzte: alles trug zu dem niederdrückenden Eindruck bei [...] So reiste ich, immer wieder anhaltend, in Etappen von tausend oder mehr Jahren weiter, unwiderstehlich angezogen von dem Geheimnis des Erdenschicksals. Es war faszinierend mitanzusehen, wie die Sonne am westlichen Himmel immer größer und matter wurde und das Leben der alten Erde allmählich verebbte. Zuletzt, mehr als dreißig Millionen Jahre von heute an gerechnet, verdeckte der rotglühende Sonnenball bereits mehr als ein Zehntel des dämmrigen Himmels. Da hielt ich nochmals an, denn die wimmelnden Krabben-scharen waren verschwunden.“ (130)

In Wells' Text wirken poetische Schönheit und nüchtern erscheinende Vermutung um das Ende der Welt zusammen. Jedenfalls haben wir uns, glauben wir Wells, die Posaunen des Jüngsten Gerichts ebenso abzuschminken wie die Auferstehung der Toten. Ohne Laut und Jammer wird die Erde dereinst von einem roten Riesen aufgesogen und für immer verschwinden. Nichts mehr wird an eine Geschichte der Menschheit erinnern, die ohnehin bereits ausgestorben ist. Für eine Heilsgeschichte ist hier kein Platz.³¹⁷ Wells' Apokalypse kommt nicht mit einem Knall, nicht einmal mit einem Wimpernschlag, sondern mit dem langsamen Auslaufen der Zeit selbst.³¹⁸ Was Wells hier vorführt, ist die erstmals säkular gewagte Darstellung vom Ende der Erdgeschichte, ahnend, was es heißt, auf ein Ende ohne Gott zuzulaufen. Aber genau darin besteht die Geschichtsphilosophie Wells': in der Vorwegnahme der Geschichte. Denn dass die Menschheit in vielen Millionen Jahren faktisch ausgestorben sein wird, steht vielleicht zu vermuten, aber ein Wissen davon können wir nicht haben. Auch das Gegenteil ist möglich.

Wells extrapoliert mit seiner Darstellung vom Ende der Welt die historische Forschung seiner Zeit. Im 19. Jahrhundert wusste man, dass die Erde nicht jene 6000 Jahre alt ist, wie es die Bibel behauptet, sondern sehr viel älter. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts glaubte man, die Erde sei annähernd 100.000 Jahre alt, doch diese Annahme wurde zunehmend revidiert. Mehr und mehr kam man zu dem Ergebnis, dass die Erde Jahrmillionen, ja Jahrmilliarden alt war. Durch die naturwissenschaftliche Beobachtung der Sterne mit Hilfe der Spektralanalyse fand man heraus, dass auch das Weltall wesentlich älter war als bislang angenommen und dass die Sterne ebenso einem Verfallsprozess unterliegen.

„Man konnte so gewissermaßen an anderen Sternen, die schon jetzt ihr ‚Greisenalter‘ erreicht hatten, das zukünftige Schicksal des eigenen Planeten Erde ablesen. Die öffentliche Verbreitung solcher neuen Beobachtungen trug nicht unerheblich dazu

³¹⁷ Vgl. Nielen, Motive, 12.

³¹⁸ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 43-46.

bei, daß die Beschäftigung mit astronomischen Fragen, besonders die Möglichkeit des kommenden Weltuntergangs, gegen Ende des 19. Jahrhunderts geradezu zu einer gesellschaftlichen Modeerscheinung wurde [...] Das Altern der menschlichen Kultur wurde jetzt vielfach in Zusammenhang gebracht mit dem astronomischen Alterungsprozeß des irdischen Himmelskörpers.“³¹⁹

Wells Zeitreisender wird gleichsam zum letzten Menschen einer längst ausgestorbenen Menschheit, zum Zeugen eines Verfallsprozesses, der, zumindest was die Menschheit betrifft, längst an sein Ende gekommen ist. Im Gegensatz zu vielen Science-Fiction-Geschichten späterer Zeit, die die Menschheit der Zukunft sich über ganze Sternensysteme ausbreiten sehen, ist Wells nüchtern-pessimistisch. Er nimmt Spenglers *Untergang des Abendlandes* als Untergang der Menschheit vorweg und erteilt der materialen Geschichtsphilosophie, wie Kant, Hegel und Marx sie betrieben, eine Absage.

b) Walter M. Miller, Lobgesang auf Leibowitz

Der Roman *Lobgesang auf Leibowitz* (*A Canticle for Leibowitz*) aus den Jahren 1955-1960 ist in drei Teile gegliedert. Schon die Titel der Einzelteile lassen erkennen, dass der Roman vom christlichen Mittelalter inspiriert ist. Im ersten Teil mit dem Titel *Fiat Homo* liegt der Atomkrieg schon 600 Jahre in der Vergangenheit. Die Menschheit beginnt sich langsam von den Folgen zu erholen, zu denen vor allem missgebildete Kinder gehören, die auch nach so langer Zeit immer noch geboren werden und die sich in Exklaven aufhalten. Zentrum aller drei Teile ist das Kloster des Albertinischen Ordens vom Leibowitz, das sich im Südwesten der (ehemaligen) USA befindet. Leibowitz war ein Physiker gewesen, der kurz nach dem Atomkrieg einen Orden gegründet hatte, um alles menschliche Wissen zu bewahren, womit er sich gegen die antiintellektuelle Bewegung der „Simpel“ richtete, die alles Wissen ausrotten wollte, weil es eben das Wissen gewesen war, das die Katastrophe über die Menschheit gebracht hatte, weshalb die „Simpel“ Leibowitz brutal ermordet hatten. In dieser Welt sind Räuberbanden, Nomaden und Bauern die mächtigsten Herren. Hauptaufgabe der Mönche des Klosters ist die Aufbewahrung alter Dokumente. Der Novize Francis Gerard entdeckt eine Blaupause, die Leibowitz angefertigt hatte, und wird damit beauftragt, sie zu kopieren und in die Hauptstadt zu bringen. Dort wird Leibowitz heilig gesprochen.

Der zweite Teil des Romans, *Fiat Lux*, spielt weitere 600 Jahre später. Die Menschheit hat sich weiter entwickelt, die ersten Kleinstaaten haben sich etabliert, die Nomaden sind sesshaft geworden, und ein Mönch des Leibowitz-Ordens entdeckt die Elektrizität wieder, was zu einem Konflikt mit der Führung des Klosters führt. Die Spannungen zwischen den Kleinstaaten mit der katholischen Kirche münden in einem Krieg, wenn auch nicht in einem erneuten Atomkrieg. Das Problem, mit dem die Protagonisten des Romans konfrontiert sind, lautet, inwiefern die technologische Entwicklung für den Ausbruch von Kriegen verantwortlich ist. So fragt der Gelehrte Pfardentrott den Priester Apollo: „Wie kann sich eine so große

³¹⁹ Hölscher, Entdeckung der Zukunft, 143 u. 145.

und vernünftige Kultur sich selbst so völlig vernichtet haben? „Vielleicht so,“ sagte Apollo, „dass sie nur im Materiellen groß, im Materiellen vernünftig war, und sonst nicht.“ (II, 161) Pfardentrott bezweifelt die von christlichen Mönchen aufgezeichnete Geschichte, denn von den Maschinen, von denen sie berichten, sei noch keine Spur gefunden worden. So macht er den Zweifel zum Helfer der Geschichtsschreibung. Er pocht auf die Prüfung und Echtheit der Dokumente.

Der dritte Teil, *Fiat Voluntas Tua*, spielt sich wiederum weitere 600 Jahre später ab. Die Welt ist unserer heutigen ähnlich, allerdings gehören Raumschiffe mittlerweile zum Alltag. Und wiederum droht ein Atomkrieg, diesmal zwischen Amerika und Asien. Schon zu Beginn dieses dritten Teils hängt die Kriegsdrohung wie ein Damoklesschwert über der Menschheit. Der Führer des Leibowitz-Klosters, Dom Zerchi, versucht, den Krieg zu verhindern, vor allem die Eigenmächtigkeiten, die der Staat gegenüber dem Kloster ausübt, sind ihm ein Dorn im Auge. Nachdem bereits zwei Atombomben gefallen sind, erklärt der Klosterführer, er werde sich weigern, Menschen, die einen solchen Krieg überleben, euthanasiieren zu lassen, ein Programm, das zur Staatsdoktrin zählt. Doch Dom Zerchis Versuche sind erfolglos. Zehn Tage nach dem Fall der ersten beiden Atombomben bricht der Atomkrieg vollends aus. Dom Zerchi kommt zwar ums Leben, aber dem Orden des Leibowitz gelingt es, ein Raumschiff zu starten, in dem sich einige Mönche sowie Nonnen und Kinder befinden, und das zu einer bereits gegründeten Weltraumkolonie auf einem Planeten des Alpha Centauri fliegt. Dieses Team hat sogar die Erlaubnis zur päpstlichen Sukzession erhalten und führt alle Dokumente des Klosters mit sich.

Zu diesem Roman stellt Lem fest, dass es im Sinne einer Kritik natürlich Unsinn sei, nach dem Schuldigen für den Krieg zu suchen. Das sei nicht Thema des Romans. Miller wolle vielmehr zeigen, dass die geistige Ordnung nicht zu erschüttern sei, obwohl die physische Ordnung zerschmettert werde.³²⁰ Adam Roberts dagegen kritisiert, Miller riskiere den Vorwurf der Ideologie, denn er interpretiere die Annihilation als Folge der Ursünde, nicht als ein politisches oder technologisches Dilemma.³²¹ Millers Roman hebt mit der Apokalypse an und endet mit ihr, womit der Rahmen des Geschehens klar abgesteckt ist. Der Autor entwirft eine Welt, die eigentlich mittelalterlich zu nennen ist, obwohl die Mönche mit den Kindern – als Symbol für die Zukunft – von der nun endgültig unbewohnbaren Erde mit einem Raumschiff auf einen anderen Planeten flüchten. Salewski kommentiert scharfzüngig: „Gottes Reich ist nicht von dieser Welt. Das ist wörtlich zu nehmen. Die Mönche haben zwischen dem Ersten und dem Zweiten Atomkrieg die Idee des Gottesreiches bewahrt. Sie wollen es wieder tun – und sei es jenseits des Saturns. Im Mittelalter hatte man dafür einen Begriff: Translatio imperii. Die Geschichte wird verlagert – von der Erde auf einen anderen Himmelskörper.“³²²

³²⁰ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 204.

³²¹ Vgl. Roberts, History, 215.

³²² Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 63.

Millers Roman beinhaltet die Überzeugung von einer im Grunde pessimistischen Anschauung der Menschheitsgeschichte. Nicht Millers Pessimismus ist ideologisch, sondern die These seines Romans, dass alle Geschichte sich wiederholt, dass die Menschheit keine Chance hat, sich zu ändern oder etwas aus der Geschichte zu lernen, sondern immer wieder von vorne beginnen muss. Geschichte wiederholt sich jedoch nicht. Es mag sein, dass die Menschheit nach einem weltweiten Atomkrieg nichts mehr von Geschichte wird wissen wollen,³²³ aber die Geschichte geht weiter, wenn auch anders als für diejenigen, die sie geplant haben. Salewski hat Miller attestiert, mit seinem Roman eine säkulare Form von Heils geschichte geboten zu haben. Dem ist sicher zuzustimmen, mit der Ergänzung, dass am Ende der Geschichte, das für den Erdplaneten eingetreten ist, nicht Christus auf die Erde kommt, sondern die Menschen zu Christus auf einen „unberührten“ Planeten fliegen müssen.³²⁴ Der Atomkrieg mag die Menschheit auf der Erde ausgelöscht haben, Geschichte aber, so die Geschichtsphilosophie Millers, wird fortgesetzt werden – mit allen Mitteln. So bleibt am Schluss doch noch eine Spur Optimismus zurück.

c) Whitley Strieber / James Kunetka, Kriegstag und die Reise danach

Der Roman *Kriegstag und die Reise danach* (*Warday and the Journey Onward*) von 1983 ist ein Reisebericht der beiden Journalisten Whitley Strieber und James Kunetka, die sich fünf Jahre nach einem Atomkrieg aufmachen, um zu erforschen, was von den USA noch übriggeblieben ist.³²⁵ Die Autoren sind zugleich die Protagonisten des Romans.

Eine amerikanische Regierung gibt es genauso wenig wie ein Nachrichtensystem. Es gilt das Standrecht, und fast überall grassiert die Strahlenkrankheit. Über den reinen Reisebericht hinaus besteht der Roman aus Interviews, Dokumenten und Zeugnissen. Die Grundaussage des Romans lautet: Am 28. Oktober 1988 brach eine Atomkriegskatastrophe über die USA und die Sowjetunion herein. Viele Millionen Menschen starben sofort oder einige Tage bis Jahre danach an der Strahlung. Es kam zum wirtschaftlichen Zusammenbruch, zu Geldentwertung, Hungersnöten. Auch psychische Krankheitsfälle breiteten sich aus, ebenso Parasitenkrankheiten. Mit drei Familienmitgliedern machte sich Whitley Strieber als Überlebender des Atomraketenangriffs auf New York eine Woche später auf die Reise in seine Heimatstadt San Antonio. Unterwegs erfuhr er jedoch, dass auch diese Stadt nicht mehr existierte.

Die Kriegsursache resultierte vermutlich aus einem Missverständnis zwischen der amerikanischen und der sowjetischen Regierung und ihren Militärs. Da jedoch kurz zuvor herausgekommen war, dass zwischen den USA und der Sowjetunion ein Geheimvertrag abgeschlossen worden war, erklärten die Verbündeten der USA,

³²³ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 234.

³²⁴ Vgl. Nielen, Motive, 20-24.

³²⁵ Dieser Science-Fiction-Roman ist merkwürdigerweise von der allgemeinen Kritik so gut wie nicht rezipiert worden.

Großbritannien, Frankreich und Deutschland, die USA in diesem Fall nicht zu unterstützen. Europa war daher von diesem Atomschlag auch nicht betroffen. Von den Atomraketenangriffen der Sowjetunion wurden acht US-amerikanische Städte direkt betroffen, darunter New York und Washington, aber nicht Chicago oder Los Angeles. Die Strahlung und der Wind machten natürlich größere Teile des Landes unbewohnbar. Da Getreidevorräte und Ackerland verseucht wurden, gab es viele Hungersnöte. Darüber hinaus waren durch den Kriegstag die Computer- und Informationssysteme, die Elektronik und Nachrichtenübermittlung, Regierung und Verwaltung sowie das Verkehrswesen besonders stark betroffen.

Nun aber, fünf Jahre später, im Jahre 1993, begibt sich Whitley Strieber zusammen mit seinem Schulfreund James Kunetka, fortan Jim genannt, auf eine Reise durch die USA, um Eindrücke vom Leben auf diesem Kontinent einzufangen. Beide wissen, dass sie weite Strecken zu Fuß gehen müssen. Sie schreiben für die Zeitung *News Herald* aus Dallas und fragen sich: Wie hat sich Amerika verändert? Welche Arbeiten verrichtet man, welche Hoffnungen hegt man? (vgl. 30) Die Hungersnot und die Epidemien haben gewaltige Menschentrecks in Bewegung gesetzt. Es gibt viele Internierungslager. Aber es gibt Gegenden, die noch so sind wie vor dem Krieg.

In den USA hat sich vieles verändert. Das Amt für Seuchenbekämpfung hat die Triage eingeführt, eine Bestimmung über Verletzte nach verschiedenen Verletzungsgraden. Bestimmte Menschen werden nicht mehr behandelt, und zwar die, die mehr als 450 rem Strahlungsverletzung aufweisen. Sie werden eingestuft als: „Keine Versorgung wünschenswert.“ (91) Wer dennoch ein Krankenhaus betritt, wird abgewiesen.

Viele gesellschaftliche Veränderungen, die bislang eingetreten sind, sind sozialistischer oder anarchistischer Natur. So ist der Freistaat Aztlan entstanden, der sich von Piedras Negras bis New Mexico entlang der Grenze zwischen Texas und Mexiko erstreckt. Aztlan ist es gelungen, diplomatische Beziehungen zu lateinamerikanischen Staaten, sowie zu Spanien und Japan herzustellen. Vor allem Japan hat Aztlan mit aufgebaut. Der neue Staat definiert sich als sozialistische Republik mit einem Zwei-Parteien-System aus Staatssozialisten und Sozialdemokraten. Spanisch ist Amtssprache. Die meisten Menschen arbeiten in Kooperativen. In Aztlan gibt es japanische Soldaten, Angloamerikaner leben hier so gut wie nicht, sondern vor allem Mexikaner und Indianer. Die Finanzierung der Kooperativen hängt ganz von der eigenen Produktion ab; staatliche Zuschüsse gibt es nicht, das heißt wer nichts einnimmt, kann auch keine Gehälter zahlen. In Aztlan lernen Whitley und Jim darüber hinaus die destrukturalistische Bewegung kennen. Deren Anhänger sehen durch den Krieg auch die Chance gekommen, bisherige gesellschaftliche Zwänge abzuschütteln. Die Destruktualisten verstehen sich als Erneuerer im Jeffersonschen Geist. Ziel ist eine bäuerliche Gesellschaft, in der jeder sich selbst ernährt. Für die Destruktualisten ist der Mittelpunkt des Lebens die Familie, höchstens die Großfamilie und die Nachbarn. Als schädlich gelten das Gesellschaftssystem, soziale Strukturen, Habgier, Besitzdenken, Imperialismus. Die Destruktualisten, auch „Front der Engel“ genannt, protestieren dagegen, dass jetzt auswärtige Mächte

(zum Beispiel Japan oder Europa) den Amerikanern politische Strukturen aufzwingen. Die Destrukturalisten betrachten sich als verantwortungsbewusste Idealisten, die dem Anarchismus nahestehen. In einem Interview äußert sich ein kalifornischer Destrukturalist folgendermaßen:

„Alle sind der Ansicht, es sei ein Glück, daß Europa nicht vom Krieg betroffen wurde, denn ohne die Europäer wären wir aufgeschmissen. Wir Engel sind anderer Meinung, das größere Unglück für uns sind die Strukturen, die man uns nun von außen aufzwingt. Als Washington zerstört wurde, gab uns das die einmalige historische Chance, uns von der jahrhundertelangen Knebelung durch die Regierung zu befreien. Statt dessen lassen wir uns nun von fremden Staaten wirtschaftliche und politische Strukturen aufzwingen [...] Nur in einer wirklich destrukturierten und menschlichen Gesellschaft kann die ethische Entwicklung sich vollziehen, die die Menschen brauchen; nur wenn es keine Entfremdung durch Strukturen gibt, kann das Individuum über die Identifizierung mit seiner Familie begreifen lernen, daß das Leben der anderen Menschen genauso kostbar und wichtig ist wie sein eigenes.“ (140f.)

Die „Engel“ kommen Bedürftigen zu Hilfe. Sie sind davon überzeugt, dass der Krieg nicht gekommen wäre, wenn alle Menschen von klein auf gelernt hätten, dass alle Menschen gleichberechtigt seien.

Kalifornien hat sich für Whitley und Jim zu einem Polizeistaat entwickelt. Wer sich dem Staatsgebiet nähert, muss viele Einreisekontrollen über sich ergehen lassen. Wer keinen Ausweis vorweisen kann, der wird in ein Internierungslager gesteckt. Da die beiden Reporter keine für Kalifornien gültigen Einreisevisa haben, gelangen sie illegal mit einem Flugzeug in das Land, obwohl sie wissen, dass illegale Einwanderung schwer bestraft wird. Dass die kalifornischen Einwanderungsgesetze ein Hohn auf die *Bill of Rights* sind, spüren Whitley und Jim am eigenen Leib. Aufgrund der Allgegenwart von Militär und Polizei werden sie aufgespürt und wegen ihrer fehlenden Visa verhaftet. Sie werden dem Richter vorgeführt und zu zwei Jahren Zwangsarbeit mit anschließender Deportation verurteilt, ohne Verhandlung, ohne Geschworene, ohne Anwalt. Doch sie können aus dem Gefangenentransporter entkommen und flüchten nach Nevada.

Eine weit verbreitete Krankheit ist die Nicht spezifizierte Sklerose (NSS). Das ist eine Störung des zentralen Nervensystems (abnormes Zellwachstum, Organzerfall). NSS kann weder durch Chemo- noch durch Strahlentherapie aufgehalten werden. Die Krankheit verläuft entstellend und schmerhaft. Im weiter fortgeschrittenen Stadium kommt geistige Unzurechnungsfähigkeit hinzu. Harnsäure im Blut führt zu Depression und Euphorie im Wechsel, zu Visionen, Auditionen und Erbrechen. Der Papst hat jüngst erklärt, dass Euthanasie in diesem Fall kein Mord sei. Die Ursache für NSS ist unbekannt, jedenfalls wird sie nicht direkt auf die Atomstrahlung zurückgeführt. Zu den neuen „linken“ Bewegungen in den USA gehören auch „Hexen“, das sind Frauen, die als Hebammen, Ärztinnen, Psychologinnen und Pflanzenheilkundlerinnen arbeiten. Sie verehren die Erde und lehnen jede Hierarchie ab, weshalb sie mit den Destruktualisten verbunden sind. Neuge-

borene, die schwerstbehindert zur Welt kommen, werden von den Hexen kostenlos euthanasiert.

Whitley und Jim reisen durch die USA, von Dallas über Aztlan nach Kalifornien, von dort über Nevada nach Chicago. Diese Stadt klagt über eine große Abwanderungsbewegung, vor allem leben dort fast keine Schwarzen mehr. Von Chicago fahren sie weiter nach Pittsburgh und erfahren, dass die dortige Einwohnerschaft in einer Lebensmittelkooperative zusammengeschlossen ist. Für Lebensmitteldiebstahl wird dort die Todesstrafe verhängt. Landwirtschaft, Viehzucht, Strahlenmessung, kaufmännisches Rechnen und Computerwesen sind jetzt Unterrichtsfächer an den Schulen.

Die letzte Stadt, die die Journalisten besuchen, ist New York, das von der Armee abgewickelt wird, das heißt jeder noch brauchbare Gegenstand wird aus der Stadt herausgeholt und geborgen. Ein großes Problem sind die verlassenen Kernkraftwerke, da abzusehen ist, dass eines Tages radioaktive Stoffe austreten werden. „Schweigen, Stille – das kann man sich in einer Stadt wie New York schlecht vorstellen. Wenn sich ein Lastwagen auf dem New York State Thruway nähert, hört man ihn schon kilometerweit vorher.“ (327) Beim Angriff auf New York waren wahrscheinlich 2-3 Millionen Menschen sofort tot, viele starben in den Tagen danach an der Strahlung. Whitley und Jim erhalten eine Sondergenehmigung zum Betreten der Stadt und werden von Repräsentanten der Armee und der Stadtverwaltung begleitet. Überall in den Ruinen wachsen Pflanzen, und die Tiere, vor allem streunende Hunde, die jeden Menschen attackieren, machen das Leben auf der Straße lebensgefährlich. Einerseits ist New York mit seinen 7000 Einwohnern eine Stadt der Geisterhäuser, andererseits fährt die U-Bahn noch und verbindet den Westen mit dem Zentrum der Stadt. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben sich verändert, das Leben hat sich verändert. Einerseits ist man sorgsamer geworden im Umgang mit der Umwelt, man hilft einander mehr als früher, schottet sich nicht mehr ab, ist offener. Andererseits gibt es Internierungslager, Hunger, Obdachlosigkeit, Krankheiten, ist die Todesrate viermal höher als die Geburtsrate. In den Berichten der Reporter schwebt Wehmut über eine verloren gegangene Welt mit. Whitley vermutet: „In wenigen Jahren schon werden wir in einem Land leben, in dem man sich an uns so wenig erinnern wird, wie wir uns an die Kennedy-Zeit erinnern. Vielleicht noch weniger. In gewisser Weise ist das traurig, und vielleicht bedeutet es, daß das Traditionsbewußtsein noch geringer wird als bisher. Aber [...] ich kann nur sagen, daß in uns Amerika weiterlebt, das Amerika der Verheißungen und das Amerika der Kinder.“ (365)

Im Gegensatz zu Miller, der das Leben angesichts der atomaren Katastrophe im letzten Teil seines Romans hauptsächlich in einem Internierungslager schildert, haben sich Strieber und Kunetka mit der ganzen Bandbreite möglicher gesellschaftlicher Veränderungen durch einen Atomkrieg befasst. Bei ihnen erscheint dieser Krieg mit seinen Folgen jedoch nicht nur negativ. Trotz der vielen Toten und Verletzten, der Hungersnot und der Strahlenverseuchung sehen sie auch positive Entwicklungen. Vor allem das US-amerikanische Selbstbild, zu glauben, der Welt

stets beweisen zu müssen, in allen Dingen die Ersten, Größten und Besten zu sein, ist weitgehend verschwunden. Die Amerikaner sind durch den Krieg pragmatischer geworden, aber auch reflektierter und in sich gekehrter. Der Krieg hat eine Katharsis ausgelöst. Die US-Amerikaner beginnen nun, sich selbst kritischer zu betrachten. Wenn Amerika das Land der Verheißenungen bleiben wird, so wird solche Verheißeung für die kommende Generation jedoch nicht mehr Geld, Materialismus, Luxus und Verschwendung lauten, sondern Hilfsbereitschaft, Idealismus, Reflexion und Selbtkritik. Der Krieg ist für Strieber und Kunetka ein Gedankenexperiment. Es geht um die Frage, welche alternativen Potenziale das Land aufzuweisen hat. Amerika kann ein anderes Land sein, wenn es das will. In dem Roman hat die Gesellschaft sich schon verändert: Es gibt sozialistische Kleinstaaten und Koooperativen, „Hexen“, die Ärztinnen werden, Schüler lernen neuen Lehrstoff.

In diesem Roman wird zudem die Rolle der USA als „Weltpolizei“ kritisiert, denn die Journalisten zeigen, wie sich die US-Amerikaner fühlen, wenn nun andere Staaten sich ihnen gegenüber als „Polizei“ aufspielen, was gerade nationalistische Kreise als demütigend empfinden. Strieber und Kunetka haben ihren Bericht aber nicht als Utopie verfasst, nicht als Plädoyer für eine bessere Welt. Die Reiseschriftsteller visieren keine ideale Gesellschaft an, sondern zeigen nur ein anderes Amerika, das es ihrer Meinung nach auch geben kann, wenn es lernt, sich selbst als menschliche Gemeinschaft unter bestimmten politischen Bedingungen neu zu reflektieren. Von der Sowjetunion als Gegenpart der USA erfährt der Leser bedauerlicherweise nichts, obwohl auch sie von atomaren Waffen der USA getroffen wurde. Es wäre interessant gewesen zu erfahren, wie sich die Dinge dort entwickelt haben.

Vor allem ist dieser Roman auch eine Gegenthese zu dem in der gegenwärtigen Philosophie häufig geäußerten Theorem vom „Ende der Geschichte“, wie es Francis Fukuyama und einige Vertreter der Postmoderne geäußert haben. Strieber und Kunetka betonen das Offene der Geschichte, während Fukuyama diese Frage mit dem Hinweis auf die liberale Demokratie als Endgestalt der Geschichte hat beantworten wollen.³²⁶ Aber auch dieser Roman bietet eine Geschichtsphilosophie. Strieber und Kunetka halten nämlich, so meine ich, am amerikanischen Traum vom Land der unbegrenzten Möglichkeiten fest. Diese Möglichkeiten sind so unbegrenzt, dass sogar sozialistische, anarchistische und feministische Ideen umgesetzt werden, die bis dahin doch eher ein stiefmütterliches Dasein geführt haben, im Land, das die Freiheit auf seine Fahnen geschrieben hat, eine Freiheit, die häufig nur die Freiheit der Besserverdienenden gewesen ist. Der Glaube, dass die Amerikaner allen Schicksalsschlägen die Stirn bieten, ist eine Überzeugung, die geschichtsphilosophisch genannt werden kann. Nicht die Realisierung der Utopie, sondern die des Prinzips Hoffnung zählt, aber nicht im Sinne Blochs als Realisierung der Überwindung von Klassengegensätzen, sondern im Sinne der Überwin-

³²⁶ Die Begründungen für das „Ende der Geschichte“ von Seiten der Postmoderne fallen anders aus. Ich kann hier aber nicht näher darauf eingehen.

dung von Strukturen, die für unveränderlich gehalten werden. Selbst angesichts der Apokalypse ist Hoffnung möglich.

d) J.G. Ballard, Kristallwelt

In dem „Katastrophenroman“ *Kristallwelt (The Crystal World)* von J.G. Ballard aus dem Jahre 1966 geht es um die Veränderung des Universums, die auf subatomarer Struktur abläuft und zu einem Kristallisierungsprozess führt, der die Dualismen von Leben und Tod, Raum und Zeit aufzuheben scheint. Der Lepraarzt Sanders fährt mit einem Schiff nach Port Matarre in Kamerun, und zwar aufgrund eines Briefes, den die Freundin Suzanne Clair und deren Ehemann Max ihm geschickt haben. Den Inhalt des Briefes erfährt man jedoch nicht. Schon zu Beginn des Romans wird der Leser von einer düsteren Atmosphäre eingenommen. „Die Schwärze des Dschungeldaches, die Olivtöne der flachen Blätter verliehen dem Wald eine düstere Schwere, die durch die in den Luftschächten flimmernden Lichtstäubchen noch mehr betont wurde.“ (22f.) Sanders betrachtet Port Matarre allerdings nur als Durchgangsstation seiner Weiterreise nach Mont Royal, wo er Suzanne und Max Clair treffen will. Doch dort lebt kaum noch jemand, und niemand weiß, was dort vorgeht. Angeblich verängstigte der Wald die Menschen, erfährt Sanders von einem Hauptmann namens Radek. Im Wald bei Mont Royal soll eine Pflanzenkrankheit ausgebrochen sein, auf die anfangs niemand geachtet habe. Sanders erfährt in seinem Hotel von der französischen Journalistin Louise Peret, zu der er eine Liebesbeziehung entwickeln wird, der Notstand sei ausgerufen worden. Dann wird ein Toter aus dem Fluss gezogen, an dessen rechtem Arm eine Art Kristallisierungsprozess eingesetzt hat. Obwohl der Mann bereits vier Tage im Flusswasser gelegen habe, sei er erst vor einer halben Stunde gestorben, meint Sanders nach der Obduktion. Er entschließt sich, mit Louise Peret nach Mont Royal zu fahren, das 75 Kilometer entfernt liegt. Man bringt sie mit einem Motorboot über den Fluss dorthin. Sie fahren an überwucherten Kakaoplantagen, leeren Leichtern, stillstehenden Kränen und verlassenen Dörfern vorbei. Alles wird umschlängelt vom Dschungel, der Licht und Luft in sich aufsaugt. Sanders hört, viele Leute seien daran interessiert, dass niemand mehr den Wald betrete. Als er und Louise Peret in Mont Royal ankommen, ist dort Militär vor Ort. Unter den Zivilisten befinden sich nur noch die Mitglieder einer christlichen Gemeinde, die von Pater Balthus betreut werden, sowie einige Landwirtschaftsexperten. Hauptmann Radek erzählt, dass im Wald Dinge kristallisiert würden, und dass es auch andere Zonen auf der Welt gebe, die von diesem Kristallisierungsprozess betroffen seien: die Everglades (Florida) und die Pripjet-Sümpfe (Sowjetunion), aber man wisse noch nicht, wie es zu diesem Vorgang komme. Radek führt Sanders gegenüber aus: „[Der Physiker] Tatlin glaubt, daß dieser Hubble-Effekt, wie man das nennt, dem Krebs ganz ähnlich ist – ungefähr mit den gleichen Heilungsaussichten –, eine Wucherung der subatomaren Struktur der Materie. Es ist, als ob eine Reihe verschobener, aber miteinander identischer Bilder desselben Gegenstandes durch prismatische Brechung entstünden, aber hier übernimmt das Zeitelement die Rolle

des Lichts.“ (66f.) Mont Royal wird evakuiert. Dann sieht Sanders, der das Militär in den Wald begleitet, den kristallisierten Dschungel zum ersten Mal.

„Der lange Bogen der über das Wasser hängenden Bäume schien von Myriaden von Prismen zu triefen und zu glitzern, und Stämme und Zweige waren von Streifen gelben und karminroten Lichts überzogen, das auf der Wasserfläche zerrann, als sei die ganze Szene in einem übertriebenen Technikolorverfahren wiedergegeben. Die Küste vor ihnen glitzerte in ihrer ganzen Länge gleich einem verschwommenen Kaleidoskop; die übereinander greifenden Farbstreifen ließen die Vegetation noch dichter erscheinen, so daß man kaum mehr als einen Meter zwischen der ersten Reihe der Stämme hindurchblicken konnte.“ (69)

Der Kristallisierungsprozess greift bereits auf die ersten Dörfer über. „Die Zäune am Straßenrand waren so schwer verkrustet, daß sie eine einzige Palisade bildeten, und zu beiden Seiten der Pfähle hing eine weiße, mindestens fünfzehn Zentimeter dicke Reifschicht. Die wenigen Häuser zwischen den Bäumen glitzerten wie Hochzeitskuchen; ihre weißen Dächer und Schornsteine hatten sich in exotische Minalette und barocke Kuppeln verwandelt.“ (76) Die Kristallisation schreitet in Wellenbewegungen voran, und wo sie hinkommt, wird es kälter. „Im Wald war eine deutliche Veränderung eingetreten, als bräche die Dämmerung herein. Überall waren die glasierten Hüllen um Bäume und andere Pflanzen trüber und dichter geworden. Der Kristallboden unter ihnen war versiegelt und grau, und die Nadeln verwandelten sich in Basaltdornen.“ (77) Sanders betritt diesen Wald und verirrt sich. In einem Brief an seine Leprastation in Fort Isabelle im Kongo wird Sanders später schreiben: „Inzwischen ist allen Menschen klargeworden, daß Leben und Tod in diesem Wald eine andere Bedeutung haben als in unserer gewöhnlichen, glanzlosen Welt.“ (83) Die Trennung von Zeit und Raum, so wird an dieser Stelle schon angedeutet, ist hier aufgehoben. Man vermutet, dass die Zeit diesen Kristallisierungsprozess verursacht hat. „Die vor kurzem gemachte Entdeckung der Anti-Materie im Universum schließt unvermeidlich den Begriff der Anti-Zeit als der vierten Seite dieses negativ geladenen Raum-Zeit-Kontinuums ein. Wo Partikel und Anti-Partikel zusammenstoßen, zerstören sie nicht nur ihre eigene physikalische Identität, sondern ihre einander entgegengesetzten Zeitwerte heben einander auf und ziehen ein weiteres Quantum vom gesamten Zeitvorrat des Universums ab.“ (85) In dem Wald, in dem sich Sanders verirrt, entdeckt er Radek, der bereits halb kristallisiert ist. Doch bei dem Versuch, den Hauptmann von seinen Kristallen zu befreien, verletzt Sanders ihn schwer. Nur mit viel Mühe gelingt dem Lepraarzt die Rückkehr nach Mont Royal. Hier trifft er endlich auf das lang gesuchte Paar Suzanne und Max Clair. Doch die beiden scheinen Mont Royal gar nicht verlassen zu wollen. Erst da erkennt Sanders, dass Suzanne Lepra hat. Es gibt Leprakranke, die zu Dutzenden durch die Dörfer und Städte ziehen, aber das Krankenhaus in Mont Royal nimmt sie nicht auf, obwohl es leer steht; es fehlen angeblich Behandlungsmöglichkeiten. Seiner Geliebten Louise Peret erklärt Sanders: „Es gibt auch eine dunkle Seite der Seele, und ich vermute, man kann nichts anderes tun, als ihr Gegenteil zu entdecken und beide miteinander in Einklang zu bringen – das

geschieht hier im Wald.“ (138) Mittlerweile ist auch die Stadt Mont Royal vom Kristallisierungsprozess befallen. Eines Morgens ist Suzanne Clair verschwunden, und Sanders vermutet, dass sie absichtlich in den Wald hineingegangen ist. Auf der Suche nach ihr kommt Sanders in eine Kirche, in der Pater Balthus Orgel spielt. Dort bleibt er drei Tage. Balthus interpretiert die Kristallisation christlich-theologisch. „In diesem Wald erleben wir die letzte Zelebration des eucharistischen Leibes Jesu. Hier wird in der endgültigen Vereinigung von Raum und Zeit alles verklärt und zusammengefügt.“ (164) Erst als auch der Innenraum der Kirche Opfer des Kristallisierungsprozesses wird, verabschiedet sich Sanders, Balthus beschließt zu bleiben. Auf dem Weg zurück in die Zivilisation sieht Sanders in einiger Entfernung Suzanne Clair mit einigen Leprakranken, entscheidet sich aber dafür, sie ihrem Schicksal zu überlassen. Zwei Monate später schreibt er einen Brief an den Leiter der Leprastation von Fort Isabelle, dass in Mont Royal eine Vision des Johannes von Patmos Gestalt angenommen habe. Sanders ist überzeugt davon, die Ursache der Kristallisation sei nicht allein physischer Natur. Er glaubt, auch die Sonne setze bereits Kristalle an und meint, dort im Wald könne man Unsterblichkeit finden. Inzwischen hat Sanders sein Interesse am Arztberuf verloren, da die Unterscheidung zwischen Leben und Tod sinnlos geworden sei. Schließlich lässt er sich in einem Motorboot erneut und diesmal endgültig in den Wald bringen.

Nach Franz Rottensteiner finden die Charaktere in dem Roman *The Crystal World* den „Weg zu sich selbst, zu innerem Frieden, zur Befreiung von der Tyrannei der Zeit, und das Aufgehen im zeitlosen, auch archaischen Paradies, die Einheit mit der Natur.“³²⁷ Hauptmann Radek spreche von einer „Harmonisierung der Gegensätze“. Ballards Thema sei die Rückkehr in das verlorene Paradies; „das wahre Glück liegt in der Beseitigung der ‚Scheidung von Zeit und Raum‘, nach Sanders angeblich das höchste Ziel der Naturwissenschaft, die Rückkehr in einen ewigen, zeitlosen Zustand.“³²⁸ Sanders glaube, der Wald repräsentierte eine archaische Erinnerung an die Einheit von Raum und Zeit. Die äußere Verwandlung der Welt spiegele die innere Verwandlung der Psyche. Dabei berufe sich Ballard einerseits auf die Naturwissenschaft, vertrete aber andererseits eine Weltanschauung, die derjenigen Ludwig Klages’ ähnlich sei, der zwei fundamentale Kräfte im Menschen am Werke sehe: Geist und Seele. Im Geist bzw. im Ich erkenne Klages das Böse. Der Mensch behaupte sich gegen die Natur, stelle sich gegen sie, was auf eine Unterdrückung und Zerstörung der Natur hinauslaufe. Das ichlose Tier dagegen kenne keine Selbstbehauptung, es stehe in einem unmittelbaren Verhältnis zur Natur. Auch wenn Ballard vielleicht nie etwas von Klages gelesen habe, so sieht Rottensteiner eine verblüffende Parallele zum Werk dieses Philosophen,³²⁹ dem ich mich im folgenden kurz widme.

³²⁷ Rottensteiner, Die Einheit der Welt, 124.

³²⁸ Beide Zitate Rottensteiner, Die Einheit der Welt, 126.

³²⁹ Vgl. Rottensteiner, Die Einheit der Welt, 126f.

Die Grundthese Klages', die er in seinem Hauptwerk *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-32) ausführt, lautet, „daß Leib und Seele untrennbar zusammengehörige Pole der Lebenszelle sind, in die von außenher der Geist, einem Keil vergleichbar, sich einschiebt, mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgend erreichbare Leben zu ertöten.“³³⁰ Der Mensch zerstöre also die Natur, weil er ein Geistwesen sei. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier, so Klages, bestehe nicht im Denkvermögen des Menschen, sondern der Übergang des Lebens von der tierischen zur menschlichen Stufe vollziehe sich in der Wandlung des Schauens. Klages stellt die Wachheit des Denkens und Schauens neben das Getragensein vom „Strom des Gedankens“. Diesen Übergang, der sich auch im Menschen selbst manifestieren könne, nämlich in der Unterscheidung von beseligender Schau und wissenschaftlichem, rein geistigem Erfassen macht Klages an einem Beispiel fest: „Hundertmal kann ich den Wald vor meinem Fenster gesehen haben, ohne etwas andres als eben nur das Ding zu erleben, jenes selbe Ding, das auch der Botaniker meint; aber einmal, während er flammt in Gluten der Abendsonne, vermag mich der Anblick meinem Ich zu entreißen; und da erschaut meine Seele plötzlich, was ich nie zuvor gesehen, vielleicht nur eine Minute lang, ja vielleicht nur sekundenlang; indes, ob nun lang oder kurz, das jetzt Erschaute war das Urbild des Waldes, und dieses Bild kehrt weder für mich noch für irgend sonstwen jemals zurück.“³³¹ Die *Kenntnis* einer Sache mache den Menschen also in Wirklichkeit ärmer, denn die Befriedigung des Erkenntniswillens weite sein Besitzgefühl und verlocke zu neuen Entdeckungen.³³² Weiter schreibt Klages: „Um was wir uns selber durch die Findung bereichert wähnen, weil wir im Finden die Lust des Obsiegens über ein Hindernis des Bewußtseins kosten, um ebendasselbe beraubten wir die Wirklichkeit und verengten wir die Unendlichkeit des Erlebens, dem jeder Fund ein neues Gesetz vorschreibt, eine neue Schranke zieht, ein neues unwiderstuhliches Soll eingräbt. Die Lust des Eroberns ist eine Lust am Ich, die Seligkeit des Schauens eine Seligkeit am Wirklichen [...] jede Befriedigung des ‚Willens zur Macht‘ wird gebüßt mit einem Verlust am Vermögen zur Seligkeit!“³³³

Auch in Ballards Roman soll das gestörte Verhältnis des Menschen zur Natur aufgelöst werden. Das, so Franz Rottensteiner, könne nicht durch Vertrauen in die positivistische Naturwissenschaft geschehen, sondern durch Rückwendung zur Natur selbst. Es gehe um die Selbstaufgabe des Ich, um die Devolution von Mensch und Intellekt. Solche Sehnsüchte seien bekannt aus der deutschen Romantik; „die Surrealisten haben die deutschen Romantiker als Vorläufer reklamiert; und

³³⁰ Klages, *Der Geist als Widersache der Seele*, 7.

³³¹ Klages, *Vom kosmogonischen Eros*, 110.

³³² Vgl. Klages, *Der Geist als Widersache der Seele*, 449-451.

³³³ Klages, *Der Geist als Widersache der Seele*, 451. Selbstverständlich bietet auch die Philosophie Ludwig Klages' einige Widersprüche. So sieht er im Geist nur einseitig die zerstörerischen, nicht aber die kreativen Potentiale. Seine Auseinandersetzung mit dem Christentum ist ahistorisch. Ich kann mich hier aber nicht im einzelnen damit befassen.

auf die Surrealisten wiederum beruft sich Ballard.“³³⁴ Es gebe eine Sehnsucht zum Wasser, zum Meer, zum Quell, eine Sehnsucht nach dem Zerfließen, die besonders bei Novalis ausgedrückt werde. Wie in der Philosophie Ludwig Klages’ sei es auch bei Ballard der Geist, der den Menschen von der Natur trenne. Der Mensch „behauptet“ sich gegen die Natur, womit er sie letztlich zerstöre. Im Menschen herrsche der Geist, im Tier die Seele. Der Geist im Sinne Klages’ stelle sich trennend zwischen Seele und Außenwelt. „Wie Ballard war Klages ein tiefer Pessimist, er hielt das Verhängnis, ist der Faden zur Natur einmal zerrissen, für unausweichlich: denn ist der ‘Geist’ einmal in die Welt getreten, läßt er sich nicht mehr entfernen; alles, was wir gegen eine, selbst wenn als unerwünscht empfundene, Entwicklung tun könnten, vermöchte nur wieder mit Hilfe eben dieses ‘Geistes’ geplant zu werden, der aus der Welt geschafft werden soll, weil er unsere Geborgenheit in der Natur zerstört hat.“³³⁵ Vom Standpunkt des Geistes sei Ballard ein Pessimist, aber vom Standpunkt der Seele her vielleicht ein Optimist. Ballards Charaktere hätten eine höhere Einsicht, vielleicht eine direktere Verbindung zur Natur. Bei Ballard, der die gewohnte Welt verkehre, werde der Traum zur Wirklichkeit, die Tat sinnlos, Verstand und Logik seien Blockierungen unseres Verhältnisses zur Natur. „Die Demütigen sind die wahren Herren; die vom Schicksal Mißhandelten Privilegierte, ihnen ist es gegeben, die Welt so wahrzunehmen, wie sie ist. Die Katastrophe der Welt ist ihre Erlösung.“³³⁶

Einen ganz anderen Standpunkt vertritt Stanisław Lem. Er hat diesen Roman einer Fundamentalkritik unterzogen und interpretiert *Kristallwelt* vor dem Hintergrund seines Szentismus. Es handele sich bei dem Kristallisierungsprozess um eine Transformation, die vom Leben zum Tode führe.³³⁷ Lem bezeichnet die Helden der Romane Ballards mehrheitlich als Menschen, die meinen, „es ist gut, daß wir in den Schoß zurückkehren, der uns hervorgebracht hat [...] wir gehen in den Lebensstrom ein, der uns hervorgebracht hat.“³³⁸ Diese Zustimmung zum Transformationsprozess nennt Lem eine „Apologie des Regresses“, der er sich mit aller Kraft entgegenstellt. Ballards Ästhetik sei eine Literatur des schönen Todes, der er nur mit der Bezeichnung „irre“ begegnen kann. Für Lem gilt: „Zwischen den Kategorien der Eschatologie und der Ästhetik gibt es keine Konjunktionen.“³³⁹ Ballard schlage nicht einmal eine andere Metaphysik vor; „wir sollen uns freuen, denn der Tod, der kommt, ist ausgesprochen schön – und damit Schluß.“³⁴⁰ Ballards Gesamtwerk überhaupt sei mit Pessimismus kontaminiert,³⁴¹ ja schlimmer noch, er als Schriftsteller sei orientierungslos und seine Metaphysik unvernünftig, krüppelhaft

³³⁴ Rottensteiner, Erneuerung und Beharrung, 358.

³³⁵ Rottensteiner, Erneuerung und Beharrung, 359.

³³⁶ Rottensteiner, Erneuerung und Beharrung, 360.

³³⁷ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 280.

³³⁸ Lem, Phantastik und Futurologie II, 283.

³³⁹ Lem, Phantastik und Futurologie II, 283.

³⁴⁰ Lem, Phantastik und Futurologie II, 284.

³⁴¹ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie II, 331.

und damit wertlos.³⁴² Auf Ballards wissenschaftlichen Erklärungsversuch geht Lem merkwürdigerweise nicht ein.

Lems Kritik ist jedoch zu entgegnen, dass seine Annahme falsch ist, wenn er meint, in *Kristallwelt* gehe es um einen schönen Tod. Es ist nicht Ballards Absicht, sich mit dem Tod zu arrangieren, was im übrigen auch nicht das Schlechteste wäre. Aber dieser Roman wird vielmehr von der Idee eines *Jenseits* von Leben und Tod geleitet. Es geht also darum, die Trennung von Leben und Tod zu überwinden und den Ort zu denken, an welchem diese Überwindung möglich sein kann. Die Menschen in *The Crystal World* gehen gerade nicht in den Tod „und damit Schluss“ (Lem), sondern sie begeben sich an einen verheißenen Ort jenseits des Dualismus von Ewigkeit und Zeit. Auch Lems Behauptung, zwischen Eschatologie und Ästhetik gebe es keine Konjunktionen, ist unbedacht. Man braucht nur auf die christliche Kunstgeschichte, die abendländische Musik oder die jüdische Poesie hinzuweisen, um zu erkennen, dass die Themen des Todes bzw. des Endes der Welt ästhetisiert wurden. Bewundern wir nicht die Gemälde von Hieronymus Bosch, in denen die Apokalypse dargestellt wird? Was wäre die Welt der Musik ohne Mozarts *Requiem*? Und was würde Lem zu Celans *Todesfuge* sagen? Indes sei Lem zugestanden, dass das Verhältnis von Eschatologie und Ästhetik jedenfalls nicht unproblematisch ist.³⁴³ Jedoch muss man schon von christlich-mystischen Ideen komplett abgeschnitten sein, um das Anliegen Ballards nicht zu verstehen. Welchen Anspruch stellt Lem an die Science Fiction? Darf sie nicht pessimistisch, muss sie optimistisch sein? Wobei ich damit nicht ausdrücken will, dass das, was Ballard in der *Kristallwelt* und anderen Romanen und Erzählungen darbietet, tatsächlich pessimistisch ist. Mit Recht nennt Lem Ballards Roman metaphysisch, aber diese Metaphysik ist nicht „krüppelhaft“, sondern der Versuch, dem kruden Wissenschaftsoptimismus der Nachkriegszeit etwas entgegenzusetzen. Lem demonstriert dem Leser den Szenarismus als Quelle seiner Kritik, und genau damit zielt er ins Leere, weil er so nicht in der Lage ist, den Irrationalismus Ballards zu treffen. Lem geht davon aus, dass Science Fiction auch ein wissenschaftlicher Beitrag zur Erkenntnis der Welt sein soll. Science Fiction soll eben mehr sein als bloß „gute Unterhaltung“. Aber woher weiß er, dass Ballards Roman kein solcher Beitrag ist? Ballard würde wohl antworten, dass Lem in seinem Wissenschaftsoptimismus nicht verstanden habe, dass der Mensch in seinen Romanen ein Gedemütiigter ist, der sich ganz passiv dem Schicksal anvertraut,³⁴⁴ und nicht mehr durch den Weltraum rast, um die letzten Weltgeheimnisse zu ergründen. Genau aus diesem Diktum wären neue Erkenntnisse zu ziehen. Aus der Forderung, dass Science Fiction durch die Wissenschaften legitimiert sein sollte, ziehen Lem und Ballard höchst unterschiedliche Schlüsse.

³⁴² Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 382, 385, 406.

³⁴³ Vgl. Nielen, Motive, 27f. Zum Verhältnis von Eschatologie und Ästhetik vgl. auch Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung, 75-103.

³⁴⁴ Vgl. Nielen, Motive, 28.

Ballards Roman *Kristallwelt* bietet dem Leser eine Rückkehr der Geschichtsphilosophie zur Eschatologie. Das Ende, wie Ballard es schildert, ist aber keines, wie es etwa im Neuen Testament beschrieben wird, dass die gläubigen Christen eingehen werden in das ewige Licht des Gottesreiches, sondern dieses Reich wird eines sein, das durch die Entwicklung, die das Universum nimmt, – nämlich die Verwandlung seiner subatomaren Struktur – zu seiner eigenen Andersheit wird. In Anlehnung an physikalische Theorien über die Antimaterie spricht Ballard von der Antizzeit. Ballard versucht mit seiner Geschichte die Alternative zwischen Leben und Tod zu überwinden. Die neue Welt, die auf uns zukommt, ist eine, in der die Alternative zwischen der Zeit und der Ewigkeit als einem Jenseits der Zeit aufgehoben ist. Diese neue Welt hat Ähnlichkeit mit dem buddhistischen Nirwana. Für Kranke, wie etwa Suzanne Clair, die unter Lepra leidet, scheint die Kristallwelt ein Ort der Erlösung zu sein. Die Entwicklung des Universums auf das Ende zu läuft offenbar schneller ab als der Mensch gedacht hat. Dabei ist aber angesichts dieses Endes nicht die Frage „Was tun?“ von Bedeutung, sondern es geht darum, sich auf die neue Welt einzustellen. Ballard setzt auf Mystik und Selbsterkenntnis, darauf, sich dem Phänomen hinzugeben, auf *es* zu hören und nicht auf das *Ich*. Interessanterweise spielt der Hauptteil des Romans im Wald, den man auch als Symbol für das Unbekannte, Wilde, Furchterregende, Naturhafte, Freie betrachten kann, ein Gegenbild zur Zivilisation mit ihren Städten, Maschinen, der Arbeit, der Hektik, der Vermessung der Zeit. Ballard betont das Passive und Regressive, die Rückkehr zur „Urmutter“ in den Schoß eines ewigen Schlafes mit wachen Augen, eine Schau, wie Klages sie beschreibt.³⁴⁵ Ballards Roman ist eine Wiederkehr der Heils geschichte im Gewande der Science Fiction. So erscheint der Kristallisierungsprozess als säkulare Form der Erlösung.³⁴⁶

e) Brian W. Aldiss, Am Vorabend der Ewigkeit

In dem Roman *Am Vorabend der Ewigkeit* (*The long Afternoon of Earth*) von Brian W. Aldiss aus dem Jahre 1962 treten Pflanzen die Herrschaft über die Erde an. Hier leben die Menschen einer schon fast eschatologisch fernen Zukunft auf einer Erde, deren Rotation zum Stillstand gekommen ist. Beherrscht wird die Welt von einer riesigen, exotischen Pflanzenwelt, die Menschen und Tiere fast ausgerottet hat. Die Menschen sind ständigen Gefahren ausgesetzt, werden getötet und

³⁴⁵ Vgl. Nielen, Motive, 25-27.

³⁴⁶ Auch Elena Gomel ist der Meinung, dass in dem Roman *Kristallwelt* die ganze Erde dem Neuen Jerusalem der Offenbarung ähnlich werde. Die kristallisierten Menschen seien weder lebendig noch tot, sondern suspendiert in zeitlose Lebhaftigkeit. Es gebe Menschen, die freiwillig in die juwelen gleichen Wälder gingen, um Teil des anorganischen Neuen Jerusalem zu werden. Zeit und Ewigkeit würden in *The Crystal World* nebeneinander gestellt. Ohne Zeit gebe es kein Wachstum und keinen Niedergang. Die juwelenbesetzten Wälder seien eine letzte Inkarnation der apokalyptischen Chronotopie, in welcher sukzessive Momente in lebensloser Gleichzeitigkeit einbalsamiert seien in ihrer Verleugnung der utopischen Erlösung (vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 144f.). Damit aber setzt Ballard dem Neuen Jerusalem etwas entgegen. Während dort nämlich die Ewigkeit die Zeit ersetzt hat, Ewigkeit also gegen die Zeit gesetzt wird, versucht Ballard das genaue Gegenteil, nämlich Zeit und Ewigkeit miteinander zu versöhnen.

von Pflanzen gefressen. In dieser alles überwuchernden Pflanzenwelt gibt es fünf überlebende Gattungen: Tigerfliege, Baumbiene, Pflanzenameise, Termiten und Mensch. Der Mensch stellt sich mit den Insekten auf dieselbe Stufe. Er ernährt sich von Larven in einer Welt, in der es immer wärmer geworden ist. Über den Baumwipfeln herrschen die sogenannten Traverser, die Spinnfäden über die Wipfel ziehen. Sie sind riesige Wesen zwischen Tier und Pflanze, die die Spinnen abgelöst haben, ihre Fäden reichen bis zum Mond, und ihre Länge beträgt etwa einen Kilometer. Die Traverser können nur von Tigerfliegen getötet werden, wenn diese in Schwärmen angreifen. Doch nicht nur die Erdrotation hat aufgehört, auch der Mond steht immer an derselben Stelle. „In dieser Welt wurde nicht mehr viel gedacht und noch weniger gesprochen.“ (14) Eines Tages sagt die Anführerin einer Gruppe von Menschen, die aus achtzehn Mitgliedern besteht: „Die Zeit ist gekommen, daß die Erwachsenen zu den Göttern hochsteigen, von denen wir kommen.“ (16) Die Erwachsenen sind der Überzeugung, dass sie nun freiwillig in den Tod gehen, wohl weil es einen alten Glauben gibt, der kommenden Generation Platz machen zu müssen; ein Glaube, der offenbar noch existiert, obwohl er längst obsolet geworden ist. Dabei überlassen sie die erst halbwüchsigen Kinder ihrem Schicksal. Der Mond gilt als Stützpunkt der Traverser. Diese nehmen die aus Baumblättern gefertigten Särge der Menschen dorthin mit. Doch nicht alle Erwachsenen kommen lebend auf dem Mond an, einige „Särge“ sind wahrscheinlich undicht geworden und Vakuum ist eingedrungen. Als sie vom Mond aus auf die Erde blicken, wissen die Menschen aber nicht, dass sie von dort kommen. Die Traverser haben schon vor Millionen von Jahren mit Hilfe von Samen und Humus das Terraformen des Mondes begonnen. Erst hier auf dem Mond soll angeblich das wahre Leben beginnen. Doch darüber erfährt der Leser nichts. Die Kinder, auf der Erde sich selbst überlassen, führen einen ständigen Krieg gegen die Pflanzenwelt. Die Hauptperson, ein etwa vierzehn- bis sechzehnjähriger Junge namens Gren nähert sich bei seiner Wanderschaft der sonnenabgewandten Zone der Erde und erlebt, wie die Sonne tiefer sinkt, ohne dieses Phänomen zu verstehen. Alle Kinder und Jugendlichen leben in den Tag hinein. Es gibt keine Pläne, keine Ziele, nur ständigen Kampf. Ein junges Mädchen, Yattmur, klagt über Schmerzen im Bauch, weiß aber nichts von ihrer Schwangerschaft und fürchtet zu sterben. „Sie ahnte nicht, daß die Schmerzen nicht Tod, sondern Leben bedeuteten.“ (102) Gegen Ende des Romans trifft Gren auf seine ehemalige Anführerin, die mit den anderen Erwachsenen vom Mond zurückgekehrt ist. Die Morchel, eine Pflanze, die aufgrund ihres parasitären Daseins nach vielen Jahrtausenden über mehr Intelligenz verfügt als der Mensch, erzählt den Menschen, die sich um sie versammelt haben, vom Schicksal der Welt und schließt mit den Worten: „Wir nähern uns wieder dem embryonalen Zustand, aus dem wir einst hervorgingen.“ (153) Insgesamt werden die Charaktere dieses Romans zwar blass gezeichnet, aber das dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass aufgrund der Degenerierung des Menschengeschlechts nicht mehr viel Charakter übrig geblieben ist.

Hatte Wells in seiner *Zeitmaschine* die Menschheit vor dem Hintergrund des nahenden Endes der Erde als bereits ausgestorben präsentiert, so bietet Aldiss hier ein Gegenbild. Die Menschheit existiert zwar noch, aber was ist von ihr geblieben? Mit Wells geht Aldiss von einer Degenerierung des Menschen aus, und damit unterliegt auch sein Roman dem geschichtsphilosophischen Konzept Spenglers von Aufstieg, Niedergang und Zerfall einer Kultur. An dieser Stelle lässt sich aber die geschichtsphilosophische Idee des Romans mit der Anthropologie verbinden: Was ist der Mensch, wenn er völlig auf sich und seine unmittelbare Gemeinschaft zurückgeworfen ist und nicht mehr über seine rein subjektive Vernunft hinaus denkt? Aldiss zeigt den Menschen, wie er ist, wenn er tagtäglich nur im Kampf begriffen ist, sich ausschließlich um das eigene Überleben und sonst gar nichts kümmert, wenn er sich also kulturell gar nicht betätigt. Was gilt dann noch als Kultur? Diesen Menschen dürfte zumindest die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben völlig fehlen. Lediglich zu bestimmten handwerklichen Techniken auf niedrigem Niveau dürften sie in der Lage sein. Residuen von Religion sind übriggeblieben, etwa der Glaube an ein Leben nach dem Tod, oder an den Beginn des wahren Lebens auf dem Mond, aber es gibt kein systematisch ausformuliertes Dogma, keine sonstigen theologischen Gehalte. Die Tatsache, dass Erwachsene ihre Kinder allein lassen und wichtiges Wissen wie beispielsweise über die Schwangerschaft nicht weitergeben, ist aus unserer Sicht ebenso unerklärlich wie das Verschwinden des Wissens um den Sonnenuntergang. Dass man die Zeit einmal messen und sich daran orientieren konnte, liegt für diese Menschen außerhalb ihrer Vorstellungskraft.

So wie wir fragen können, *wann* der Mensch in die Geschichte eintrat, können wir fragen, *wie* er wieder aus ihr austritt. Wann und vor allem wie hört der Mensch auf, ein Mensch zu sein? Und was wäre er dann? Die Philosophie hatte früher gefragt: Begann Kultur schon mit der menschlichen Bewusstwerdung seiner selbst? Mit dem Fragen nach Sinn und Zweck des Daseins? Mit der Nutzung des Feuers? Mit der Anfertigung von Werkzeugen? Aldiss aber dreht diesen Spieß nun herum. Wie hört der Mensch auf, ein kulturelles Wesen zu sein? Und was wäre diese Alternative zum Menschen? So wenig Aldiss das wissen kann, so sehr ist doch der Roman in seiner Aussage vom Niedergang der Menschheit eine Frage an das Menschsein selbst. Welche Kulturtechniken sind nicht mehr vorhanden, welches Wissen ist abhanden gekommen? Was muss ein Wesen wissen, damit es Mensch genannt werden kann? Man könnte Aldiss' Roman auch als Kontrastprogramm zum Konzept von Stapledon lesen, der von der Höherentwicklung des Menschen zu einem Überindividuum schreibt. Die charakterschwachen Gestalten bei Aldiss erscheinen fast als entindividualisierte Exemplare der Gattung Mensch, die auf das nackte Überleben reduziert ist. Bei Aldiss kehrt die Menschheit in die Steinzeit zurück, die hier wohl Pflanzenzeit genannt werden muss.

2.4. Alternativwelten als Geschichtsphilosophie

Wir haben uns mit der Zeitmaschine als Gerät befasst, das es uns im Geiste ermöglicht, geschichtsumfassende Reisen durchzuführen. Mit dieser Möglichkeit

stellt sie uns vor den Horizont einer alternativen Weltmöglichkeit, das heißt, mit ihr hebt die Möglichkeit, Alternativweltromane zu schreiben, erst an.³⁴⁷ Die eindimensionale Geschichte hat nunmehr ein Ende. Man kann die Geschichte verändern, umdrehen, auseinandernehmen, neu zusammensetzen.³⁴⁸ Die Autoren der Science Fiction schreiben Alternativgeschichte, weil ihnen die Geschichte des eigenen Landes oder der eigenen Zivilisation nicht gefällt. Wichtig ist dabei, dass die Alternativwelt von der Parallelwelt unterschieden werden muss. Während die Alternativwelt eine Welt beschreibt, wie sie hätte werden können, wenn ein historisches Ereignis anders verlaufen wäre – zum Beispiel die spanischen Armada bezwingt die englische Flotte, die Südstaaten gewinnen den Amerikanischen Bürgerkrieg, Deutschland gewinnt den Zweiten Weltkrieg, John F. Kennedy wird nicht ermordet – erzählt eine Geschichte der Parallelwelt eine Welt, die sich parallel, und das heißt zeitgleich zur unseren, befindet. Eine Parallelwelt wäre also eine Welt, die *neben* unserer realen Welt existiert und *nicht stattdessen*, wie in Alternativweltromanen. „[I]n den Alternativweltromanen geht es um eine veränderte Geschichte nach dem Motto ‚Was wäre, wenn?‘ [...] Unter dem Begriff ‚Parallelwelt‘ versteht man hingegen, dass mehrere Universen nebeneinander existieren, insofern *gleichzeitig* zum Teil über prägnante naturgesetzliche und/oder kulturelle Abweichungen verfügen. Das kann ein und dieselbe Erde sein, auf der es in der einen Dimension ein demokratisches Amerika gibt, so wie wir es kennen, in der anderen Dimension aber ein totalitäres US-Regime herrscht.“³⁴⁹

Eine immer wiederkehrende Frage in diesem Zusammenhang, die auch von Historikern immer wieder gestellt wird, ist die, was gewesen wäre, wenn Deutschland und Japan den Zweiten Weltkrieg gewonnen hätten. Einige Science-Fiction-Autoren haben es sich zur Aufgabe gemacht, diesen Grundgedanken in ihren Romanen zu totalitären Gesellschaftsszenarien zu extrapolieren, wie Philip K. Dick in *The Man in the High Castle*, Otto Basil in *Wenn das der Führer wüsste* oder Robert Harris in *Fatherland*. Dabei darf man den Begriff der Alternativwelt nicht als *ontologische* Alternative missverstehen. Die Nazis erscheinen in keinem Roman als Menschen, die – eben weil es eine Alternativwelt ist – plötzlich fremdenfreundlich, friedliebend, großzügig oder sympathisch wären. Die Pole von gut und böse bleiben in der uns bekannten Form erhalten. Auch die Richtung der Zeit (von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft) ändert sich nicht. Alternativ ist lediglich der Verlauf der Geschichte.

a) Philip K. Dick, Das Orakel vom Berge

Der bekannteste zu diesem Motiv veröffentlichte Roman ist zweifelsohne *Das Orakel vom Berge* (*The Man in the High Castle*) von Philip K. Dick aus dem Jahre 1962. Hier wird ein Amerika beschrieben, das im Osten von den Deutschen und im

³⁴⁷ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 125.

³⁴⁸ Vgl. Salewski, *Zeitgeist und Zeitmaschine*, 214.

³⁴⁹ Frey, *Philosophie und Science Fiction*, 286.

Westen von den Japanern besetzt wurde. Lediglich zwischen Ost- und Westamerika fristen die Rocky-Mountain-Staaten ein relativ unabhängiges Dasein, sie sind aber trotzdem ein ständiger Spielball der beiden rivalisierenden Besatzungsmächte. Der Roman wird aus der Perspektive von vier Personen geschildert, von denen einige einander begegnen: Tagomi, ein japanischer Handelsvertreter an der Westküste, Robert Chidan, ein Antiquitätenhändler, der Handwerkskünstler Frank Frink, und Juliana Frink, seine Ehefrau. Eine weitere Hauptperson ist der Schriftsteller Hawthorne Abendsen, dessen Initialen H.A. vielleicht nicht zufällig gewählt wurden. Dieser hat einen Roman mit dem Titel *The Grasshopper lies heavy (Die Plage der Heuschrecke)* geschrieben, welcher die Frage stellt, was geschehen wäre, wenn die Alliierten den Krieg gewonnen hätten, ein Buch, das verboten ist. Trotzdem nehmen die Charaktere immer wieder Bezug auf diesen Roman. Das japanische Ehepaar Paul und Betty Katsoura beispielsweise diskutiert mit dem amerikanischen Antiquitätenhändler Robert Chidan darüber, ob der Roman *The Grasshopper lies heavy* zum Genre der Science Fiction zu zählen sei. Und in der Tat überlegen die drei, wie es wäre, wenn Deutschland und Japan den Krieg verloren hätten. Chidan gibt vor, den Amerikanern würde es schlechter gehen, wenn Japan den Krieg verloren hätte, in Wirklichkeit aber ist er ein Rassist und wirft den Japanern vor, sich wahllos andere Kulturen anzueignen. Dem japanischen Ehepaar indes erklärt er: „Der Kommunismus würde herrschen [...] Wir mussten leiden und die Kriegskosten begleichen [...] Aber wir taten es für einen guten Zweck.“ (147) Weiter führt er aus: „Hätten Deutschland und Japan den Krieg verloren, würden heute Juden die Welt beherrschen. Von Moskau bis an die Wall Street.“ (150) Juliana Frink ist so fasziniert von dem Roman, dass sie den Autor selbst aufsucht. Laut Barlow schildere uns Abendsens Roman jedoch nicht unsere wirkliche Welt, sondern zeichne ein naives Bild von einem siegreichen Amerika nach dem Krieg.³⁵⁰ Fernseher werden für einen Dollar an die Armen verkauft, wobei die Fernsehsender meist Unterricht für Erwachsene über Landwirtschaft und Gesundheit ausstrahlen. Ingenieure, Techniker, Ärzte, Lehrer und Agronomen schwärmen in die Provinzen Amerikas aus, um die naturwissenschaftlich-technische Aufklärung auch auf dem Lande bekannt zu machen. In China siegt Tschiang Kai-shek, die Briten bieten ihren Kolonien ein ähnliches Programm wie die Amerikaner ihren Landsleuten, und die Rassendiskriminierung hat ein Ende (vgl. 205-209). Damit präsentiert Abendsen seiner Leserschaft eine Utopie: Hätten Amerikaner und Briten den Krieg gewonnen, wäre jetzt eine Gesellschaft verwirklicht, in der jeder zum besten seiner

³⁵⁰ Barlow, Reality, 91. Aber Barlows Ausdruck „naiv“ ist hier fehl am Platz. Da Abendsen nicht wissen kann, wie eine Alternativwelt „wirklich“ aussehen würde, ist er auf seine Phantasie, seine Gedankenexperimente, auf Gespräche mit Historikern angewiesen und zeichnet ein Bild, das sich daraus als „wahrscheinlich“ ableiten lässt. Das ist nicht naiv, sondern phantastisch. Dick zeigt ja nur, dass Abendsen die reale Alternative nicht kennen kann. Umgekehrt sagen wir ja auch nicht, Dicks Roman *Das Orakel vom Berge* zeichne ein naives Bild der siegreichen Achsenmächte, eben weil wir nicht wissen können, wie eine solche Welt wirklich aussehen würde. Abendsens Roman *The Grasshopper lies heavy* ist nur das Spiegelbild zu Dicks eigenem Roman. Hätte Dick Abendsen einen Roman schreiben lassen, in dem unsere Welt so ist, wie sie wirklich ist: *das wäre naiv gewesen.*

Nächsten und seiner selbst arbeiten könnte. Dicks Roman schildert mehrere Charaktere, die scheinbar nichts miteinander zu tun haben und die alle eine falsche Identität vortäuschen. Während die Nazis gesellschaftspolitisch mit kühler Rationalität vorgehen und beispielsweise das Mittelmeer trockengelegt haben, handeln die Japaner eher intuitiv und versuchen, die Wirklichkeit hinter den Dingen zu enträtselfn. Hierbei spielt das I Ging eine große Rolle. Auch die Amerikaner in der japanisch besetzten Zone haben es zu nutzen gelernt. Alle Hauptcharaktere des Romans verwenden es, wenn es ihnen darum geht, wichtige Entscheidungen zu treffen. Denn, so heißt es im I Ging, der Mensch könne das Schicksal gestalten, wenn er dessen Gesetze kenne. Das I Ging ist Instrument der taoistischen Philosophie von Yin und Yang, den beiden gegensätzlichen Prinzipien der Welt. Während Yin Dunkelheit, Zerstörung, das Weibliche, Nachgiebigkeit, Beweglichkeit, Regen, Stoff symbolisiert, so Yang Licht, Schöpfung, das Männliche, Härte, Unbeweglichkeit, Sonne, Geist. Diese beiden Prinzipien stehen sich nicht schroff gegenüber, sondern ergänzen und durchdringen einander, so dass das eine nie ohne das andere sein kann. Sie sind die gegensätzlichen Aspekte des Tao. Das Tao ist der Weg, den man geht und das Ziel, auf das alles zustrebt. Das Tao kann sogar in sich verschlungen, doppeldeutig oder labyrinthartig sein. Beide Prinzipien des Seins, Yin und Yang, sind notwendig, um die Ordnung des Universums aufrechtzuerhalten. Die Wirklichkeit ist ein Gewebe aus Zeit und Wechsel, ein nahtloses Netz ungebrochener Bewegung, das mit Wogen, Wellen und Mustern gefüllt ist.³⁵¹ Die Wertsicht von Taoismus und Nationalsozialismus sind einander entgegengesetzt. Der Taoismus bzw. das I Ging scheint die einzige rettende Antwort auf eine Welt zu sein, in der die Achsenmächte ihre Greuelaten und den Völkermord fortsetzen können. An einer Stelle wird diese Wirklichkeit von unserer Wirklichkeit, der Geschichte, wie wir sie kennen, durchbrochen. Hier wird für einen kurzen Moment der Alternativweltroman *Das Orakel vom Berge* zu einem Parallelweltroman. Der japanische Botschafter Tagomi lebt in San Francisco und glaubt an die Flüchtigkeit der von uns so genannten Wirklichkeit. Daher ist er es, der diese Stadt plötzlich gar nicht mehr als eine erlebt, in der die Japaner die Herren sind, sondern als eine, in dem sie eine beargwöhnte Minderheit darstellen. Ihm eröffnet sich ein fremdes Raum-Zeit-Gefüge.

„Keine Pedotaxis, daher ging er zu Fuß weiter und schloss sich den Passanten an. Wenn man eins braucht, findet man keins. Gott, was ist das? Er blieb stehen und starre fassungslos ein Ungetüm am Horizont an. Ein albraumhaftes Gebilde, das einer Achterbahn ähnelte, versperrte ihm die Sicht. Eine gewaltige Konstruktion aus Metall und Beton, hoch in der Luft.“

„Was ist das?“ wandte er sich an einen hageren Mann in einem zerknitterten Anzug. Der Mann grinste. „Grässlich, nicht wahr? Das ist der Embarcadero Freeway. Viele Leute finden, er verschandele die Aussicht.“

„Den hab ich noch nie gesehen.“

„Da haben Sie aber Glück gehabt.“ Der Mann ging weiter.

³⁵¹ Vgl. Warrick, Mind in motion, 44.

Ein Albtraum, dachte Tagomi. Ich muss aufwachen. Wo bleiben heute nur die Pedotaxis? Er schritt rascher aus. Alles wirkte düster und verräuchert. Es roch nach Qualm. Triste Gebäude, ein grauer Gehsteig, die Menschen irgendwie gehetzt. Und immer noch keine Pedotaxis.

,Taxi!‘ rief er und eilte weiter. Hoffnungslos. Es gab bloß Autos und Busse. Große, aggressiv wirkende Autos, wie er sie noch nie gesehen hatte.“ (299f.)

Tagomi erlebt, wie ihm in einem Schnellimbiss die Weißen, die dort essen, nicht, wie er es gewohnt ist, von sich aus einen Platz anbieten, sondern ihn sogar ignorieren, was er als erschütternde Beleidigung empfindet. Noch erschütternder aber ist, dass er keine Erklärung für den Zustand dieser Welt oder vielleicht auch der eigenen Person hat. „Nach dem Tod erhaschen wir einen Blick auf andere Wesen, die uns ausnahmslos feindselig erscheinen. Man ist auf sich allein gestellt. Niemand steht einem bei. Die furchtbare Reise... und immer die Reiche des Leidens, der Wiedergeburt, bereit, den flüchtenden, demoralisierten Geist aufzunehmen. Wahnvorstellungen.“ (301) In dieser Parallelwelt eröffnet sich Tagomi seine eigene innere Wahrheit, seine Angst. Dies ist die Welt, die er fürchtet, dies ist die Welt eines siegreichen Amerika. Dies ist das Amerika, wenn wir ihm seine eigene Wahrheit geben und seiner inneren Stimme Gehör schenken würden. Ein solches Amerika ist das verdrängte, untergründige, vielleicht lauernde Amerika, das von den Japanern niedergehalten wird. Diese Parallelwelt ist die Anderswelt zur Wirklichkeit, wie Tagomi sie kennt. Juliana Frink fragt das I Ging, was der Mensch von *The Grasshopper lies heavy* lernen solle. Die Antwort lautet: innere Wahrheit. Der Gewinner des Krieges ist in Wirklichkeit auch ein Verlierer. Die eigentliche Niederlage Deutschlands und auch Japans besteht darin, die eigene Andersheit zu unterdrücken, womit sie es vermeiden, zu ihrer eigenen Wahrheit zu kommen. Dick dreht diesen Satz um. Wir müssen uns in unserer wirklichen Welt fragen, worin die Niederlage der Alliierten bestehen könnte.

Vielleicht, so mutmaßt der italienische Philosoph Carlos Pagetti in Bezug auf Dicks Roman, dass „in Wirklichkeit“ „die amerikanische Gesellschaft keine Werte mehr besitzt, die sie einem anscheinend besiegt Feind entgegensetzen könnte.“³⁵² Das „Rabaukentum der Nazis“ ist nach Pagetti eigentlich nur „das historische Gegenstück zur geistigen Ziellosigkeit und dem Chaos des modernen Amerika.“³⁵³ Dick will uns also nicht sagen, wir sollten froh sein, dass der Nationalsozialismus nicht den Endsieg davongetragen hat. Es geht ihm nicht um die Alternative einer besseren oder schlechteren Gesellschaft. Vielmehr will er unser Bewusstsein schärfen für die Relativität unserer eigenen Weltanschauung.

Ein Teil des verfremdenden Effektes dieses Romans beruht nach Carl Freedman darauf, dass der japanische Sektor des alternativen Amerika gar nicht so fremd wirke. Die Japaner würden als humane und kultivierte Individuen beschrieben, und die Verfolgung der Juden in den Pazifischen Staaten von Amerika werde nicht von

³⁵² Pagetti, Philip K. Dick und Meta-Science-fiction, 107.

³⁵³ Pagetti, Philip K. Dick und Meta-Science-fiction, 107.

den Japanern selbst, sondern von ihren deutschen Verbündeten angestiftet. Interessanterweise habe sich das blutrünstige militärische Regime Japans unter Tojo zu einem halbliberalen kommerziellen Kapitalismus gewandelt, während die Nazihierarchie nach Hitler in Deutschland intakt geblieben sei. Die Deutschen seien die technologisch führende Macht, und sie hätten im Gegensatz zu den Japanern in den Pazifischen Staaten ihre Art und Weise der Herrschaft auf den östlichen Teil Amerikas übertragen. Der soziopolitische Kontrast, den der Roman zwischen Deutschland und Japan ziehe, sei eigentlich ein spiritueller Gegensatz, in dem die beiden Länder als Instanzen des westlichen bzw. östlichen Wertesystems fungierten. Die östliche Weltsicht werde vom I Ging repräsentiert, das die Japaner und die westlichen Amerikaner häufig benutztten, nicht aber die Deutschen. Der chinesische, nicht japanische, Begriff *wu* spielt eine große Rolle. Eine Übersetzung werde von Dick aber nicht geboten. *Wu* sei der zentrale Begriff, der alle Gesellschaften antreibe. Resultat dessen sei, dass die östlichen Gesellschaften humaner seien als die westlichen. So tief verwurzelt sei *wu*, dass Tagomi aus dem Gleichgewicht gerate, als er gezwungen sei, einen Menschen zu töten. Der Gegenbegriff zu *wu* sei das Prinzip des Willens und der Herrschaft. Ähnlich wie Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* sehe der Roman die Nazigreuel als perfekte, logische Verlängerung der westlichen Werte von Aktivität, Tätigkeit, Expansion, Erwerb und Herrschaft, eine Verlängerung des ruhelosen Imperialismus des Subjekts, das alles erobere und kolonisiere, das nicht es selbst sei, bis zum letzten paradoxen Preis der Reduzierung des Selbst zum Nichts. Denn ein inflationäres, expansionistisches Subjekt, das die ganze Welt durchdrungen habe, müsse letztlich seine *eigene* objektive Realität untermenieren. Und genau deshalb hätten die Nazis kein definierbares Ziel. Dagegen ergreife *wu* Partei für das Subtile, den Umweg, die autotelische Haltung der Kunst. Während die Japaner auf Metaphern und Allusionen zurückgriffen, träten die Nazis mit ganzem Fuße auf. Für Dick wie für Horkheimer und Adorno diene die Verbindung zwischen dem Willen zu herrschen und dem Horror des völkermordenden Nazismus als verfremdender Kunstgriff, um ein Schlaglicht auf die Tödlichkeit der westlichen Zivilisation zu werfen. Aber das geschichtsphilosophische Schema in diesem Roman dürfe nicht einfach unkritisch übernommen werden. Dicks Haltung gegenüber dem Orient könne als naiv bezeichnet werden. Der Begriff eines heilsam ausbalancierten *wu*-gefüllten Ostens stimme nicht mit dem im Roman präsentierten japanischen Kapitalismus überein, denn Kapitalismus bedeute expansionistische und herrschaftliche Dynamik. Allerdings liege Dicks Interesse eigentlich weniger beim I Ging, sondern mehr an seiner eigenen Nation, die er kritisere. Sein Text sollte als Plädoyer an sein Land gelesen werden, den Kurs zu ändern, den Pfad dominierender Politik zu verlassen. Der destruktive Wille zur Kontrolle sei unausweichlich selbstdestruktiv. Sein Roman sei daher nicht nur eine Petition gegen den Genozid, sondern auch gegen den nationalen Selbstmord.³⁵⁴

³⁵⁴ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 168-173.

Das I Ging, so Freedman weiter, erinnere uns aber auch daran, dass Amerika sowohl eine pazifische als auch eine atlantische Nation sei. Das Bild eines geteilten Amerika sei paradoixerweise ein Symbol der Hoffnung, denn es impliziere, dass Amerika kein Monolith und sein Schicksal nicht besiegt sei, dass die Werte des *wu* erreichbar seien. Die herausragende ästhetische Leistung sei aber letztlich der Roman, der im Roman spielt, Abendsens *The Grasshopper lies heavy*. Dies sei die kontrafaktische Erzählung der Alternativgeschichte, in der die Alliierten den Krieg gewinnen. Während die deutschen Behörden den Roman verbieten, dürfe er im japanisch besetzten Amerika zirkulieren. Das Buch sei mit Hilfe des I Ging verfasst worden. Dieser Roman im Roman habe eine transformative Kraft, er berühre die Menschen und sie erhielten neue Einsichten, vor allem die, dass die aktuelle globale Hegemonie nicht unausweichlich sei. Die Nazis bemerkten, dass der Roman *The grasshopper lies heavy* für sie gefährlich werden könnte. Selbst ein untergeordneter Nazi-Bürokrat sei von diesem Buch fasziniert. „Erstaunlich, wie einen die Fiktion, und sei es irgendein billiges Hirngespinst, in den Bann schlagen kann.“ (165) Juliana Frink sei die verständigste Leserin des Buches, sie begreife, dass sein Interesse nicht in einer erfundenen, sondern in einer wirklichen Welt bestehe. Abendsen habe uns, so denkt sie, etwas über unsere eigene Welt geschildert (vgl. 321), einen „Ausweg“ (329), den er habe zeigen wollen.³⁵⁵

Laut Barlow nutzt jeder Charakter in Dicks Roman das I Ging, allerdings auf je eigene Weise. Juliana Frink zum Beispiel glaube durch ihre Versuche mit dem I Ging, dass Abendsen in Lebensgefahr schwebt, weshalb sie ihn warnen wolle. Die Dinge, die das I Ging erzähle, seien immer offen für Interpretation. Es wolle kein unabänderliches Schicksal voraussagen, sondern die Spannung von Gegenwart und Zukunft aufzeigen. Eine Fiktion könne mehr Wert in unserem Leben haben als die Wahrheiten unserer Wahrnehmung. Dick wolle uns nach Barlow für die eigenen Schwächen unserer persönlichen Vermutungen über die Welt, in der wir leben, sensibilisieren.³⁵⁶ Selbst die Nazis würden in *Das Orakel vom Berge* als Menschen mit eigenem Standpunkt akzeptiert, auch wenn Dick diesen Standpunkt hasse.³⁵⁷

Für Elana Gomel ist Dicks Roman in doppelter Weise problematisch. Zum einen beschreibe Dick Geschichte nicht als kontingent, sondern als zufällig und chaotisch. Geschichte erscheine als Verkettung zufälliger Ereignisse ohne Bedeutung. Der Wahnsinn der Nazis bestehe in dem Glauben, dass Geschichte verstanden und kontrolliert werden könne. Das I Ging dagegen diene als Inkarnation einer Haltung von Akzeptanz und Passivität. Der Subplot bezüglich falscher historischer Artefakte – also die Geschichte um Abendsens Roman – unterstreiche die Notwendigkeit, sich von den Schatten der Vergangenheit zu befreien. Der Roman enthalte seine eigene Alternativgeschichte, die in dem Roman *The Grasshopper lies heavy* von Hawthorne Abendsen geschildert werde. Die Charaktere lassen den Roman

³⁵⁵ Vgl. Freedman, Critical Theory and Science Fiction, 175-180.

³⁵⁶ Vgl. Barlow, Reality, 95.

³⁵⁷ Vgl. Barlow, Reality, 136.

unter der Fragestellung, ob die darin beschriebene kontrafaktische Gegenwart eine bessere oder schlechtere Welt als ihre eigene sei. Auf dieselbe Weise könnten natürlich auch wir *Das Orakel vom Berge* lesen. Dicks Ziel sei es, die Nazis weder zu verurteilen noch sie zu normalisieren, sondern den Leser auf die Unfähigkeit, ein endgültiges politisches oder moralisches Urteil über die Geschichte fällen zu können, hinzuweisen. Zum anderen bestehe die Idee dieses Romans darin, die Besonderheiten der Geschichte auf eine zufällige Ansammlung abstrakter Signifikanten zu reduzieren, in dem jeder Vorgang für einen anderen stehe. Die Postmoderneität dieses Romans sei die Postmoderne politischer Gesetzlosigkeit. Interessanterweise werde der Holocaust so gut wie nicht thematisiert, sondern durch die Entvölkerung Afrikas ersetzt.³⁵⁸ Auf diese Weise werde jede Grausamkeit durch eine andere ersetzbar. Der häufige Wechsel des Fokus auf die verschiedenen Charaktere des Romans kreiere eine Fragmentierung der Persönlichkeiten. Die einzige textliche Autorität, die von außen komme, sei das I Ging, das als Stimme des impliziten Autors betrachtet werden könnte.³⁵⁹

Kim Stanley Robinson zufolge geht es Dick nicht darum, uns mit seinem Roman zu zeigen, dass Gott sei Dank „die gute Seite“ gewonnen habe. Dick habe in seinen Roman das Spiegelbild der eigenen Welt entworfen. „Die Romancharaktere sinnen mit der gleichen Faszination und dem gleichen Unbehagen über die Möglichkeit eines Sieges der Alliierten nach, mit der wir die Möglichkeit eines Sieges der Achsenmächte in Erwägung ziehen. In Anbetracht des zweifachen Spiegeleffekts sind wir immer wieder von neuem gezwungen, uns mit der Geschichte an sich zu befassen und ganz nebenbei auch die Entwicklung seit 1945 zu hinterfragen und zu bewerten.“³⁶⁰ Dicks Roman habe darüber hinaus zwei weitere Botschaften, nämlich einmal, dass trotz des Siegs der Alliierten der Faschismus überlebt, und zum anderen, dass trotz des Sieges der Achsenmächte die Menschlichkeit überdauert habe. „Diese Möglichkeit – dass der Sieg der Achsenmächte im Jahr 1962 ein menschlicheres San Francisco zustande gebracht haben könnte – ist vielleicht die härteste Kritik, die das Buch, wenn auch indirekt, an unserer Gesellschaft übt. Das in *Das Orakel vom Berge* dargestellte San Francisco erinnert an das San Francisco der zwanziger Jahre, das noch nicht vom Nachkriegskapitalismus entstellt war.“³⁶¹ Wir erinnern uns an die Szene, die Tagomi erlebt, als er in unsere Welt „hineinfällt“: „Alles wirkte düster und verräuchert. Es roch nach Qualm. Triste Gebäude, ein grauer Gehsteig, die Menschen irgendwie gehetzt [...]. Es gab bloß Autos und Busse. Große, aggressiv wirkende Autos, wie er sie noch nie gesehen hatte.“ (300) Man könnte meinen, dass der Faschismus durch den Sieg der Alliierten auf eine andere Weise überlebt haben könnte. Uwe Anton liest diesen

³⁵⁸ So macht uns Gomel indirekt darauf aufmerksam, dass in dem Roman *Das Orakel vom Berge* noch immer Juden in Amerika leben, die aber – eben das ist merkwürdig – nicht fragen, was aus ihren Brüdern in Europa wurde. Es wird nicht erwähnt, aber wir haben bei allem Schauder in Dicks Roman kaum bemerkt, dass die Nazis die Juden zwar verfolgen, aber nicht in Massen ermordet haben.

³⁵⁹ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 108f.

³⁶⁰ Robinson, Nachwort zu Dick, *Das Orakel vom Berge*, 340.

³⁶¹ Robinson, Nachwort zu Dick, *Das Orakel vom Berge*, 341.

Roman als Parabel: „Auch nach der Niederlage Hitlers ist der Faschismus noch längst nicht besiegt.“³⁶²

Wenden wir uns noch einmal dem I Ging zu: Konstatiert werden muss, dass der Sieg der Alliierten zwar die Niederlage des Faschismus bedeutete, dass aber der Gegensatz ja nie wirklich überwunden werden kann. Im Gegenteil: Je stärker wir dagegen ankämpfen, desto stärker wird er in den Untergrund einsickern, sich dort einnisten, darauf warten, eines Tages wieder an der Oberfläche zu erscheinen, wenn seine Zeit gekommen ist. Selbst wenn es gelänge, alle Faschisten zu beseitigen, so würde doch die Idee des Faschismus im Gedächtnis der Menschheit verankert bleiben. „Man kann etwas Wirkliches nicht beseitigen. Im besten Fall können wir nur ein Wirkliches durch ein anderes, ein Übel durch ein zweites, nur zu oft schlimmeres Übel ersetzen [...] Wirklich los werden wir durch das Loswerden wollen nichts.“³⁶³ Ist die Welt des Kapitalismus, in die Tagomi „hineinfällt“, mit ihrer Industrialisierung, Umweltverschmutzung, Ausbeutung nicht auf eine andere Weise ebenso furchtbar wie die faschistische Welt, die die Alliierten besiegt hat? Für Dick ist die eine Alternative so grausam wie die andere. Die eigentliche Alternative, die Dick uns bietet, ist zum einen die taoistische Weltsicht, die in jedem Übermaß das Herausfließen des Zuviel in das Zuwenig sieht, so dass die Extreme einander ausgleichen. Zum anderen will uns Dick für den Gedanken sensibilisieren, dass die Welt, so wie sie ist, nicht selbstverständlich ist, sondern ein zerbrechliches Gebilde, in dem wir uns nie sicher fühlen dürfen.

b) Otto Basil, Wenn das der Führer wüsste (I)

Wie Dicks *Das Orakel vom Berge* ist auch der Roman *Wenn das der Führer wüsste* des Österreicher Otto Basil aus dem Jahre 1966 ein Roman der Alternativgeschichte, der ebenfalls davon ausgeht, dass die Nazis den Zweiten Weltkrieg gewonnen haben. Jedoch ist die Alternative, die Basil gegenüber Dick anbietet, ungleich düsterer gezeichnet. Dieser Roman ist in den 1960er Jahren angesiedelt. Protagonist ist der NSDAP-Volksgenosse Albin Totila Höllriegl, Strahlungsspezialist und Beheber von Strahlungsschäden, auch von Erdstrahlen. Der größte Teil des Romans spielt im Harz, genauere Ortsangaben sind wegen der nationalsozialistischen Umbenennung vieler Kleinorte jedoch nicht möglich. Deutschland hat Europa und die Sowjetunion besetzt und unter Kontrolle gebracht. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieg 1945 wurden 34 Staatsmänner der Alliierten durch die Garotte hingerichtet. Nach dem Tode Rosenbergs ist auch eine neue philosophische Bewegung entstanden, der Nationalsozialistische Materialismus (NATMAT). Von Anfang an liegt eine düstere Atmosphäre über dem Roman. Viele Menschen leiden unter Schlafstörungen, Gemütskrankheiten, Verfolgungswahn und Lebensüberdruss, Worte wie „Selbstmord“ oder „Freitod“ dürfen öffentlich aber nicht geäußert werden. Nach wie vor gibt es Konzentrationslager (KL), aber auch sogenannte Untermenschenlager (UmL). Albin Totila Höllriegl, der sich als sexbesessener und

³⁶² Anton, Dick, 101.

³⁶³ Giegerich, Atombombe, 8.

devot-masochistischer Fetischist entpuppt, schwärmt für die Adelige Ulrike (Ulla) von Eycke, die als KL-Kommandantin eingesetzt war. Nachdem Höllriegl das Haus der von Eyckes nach Strahlungen untersucht hat, platzt die Nachricht in Fernsehen und Radio herein, dass der Führer Adolf Hitler verstorben ist. Sein Nachfolger soll ein Deutschkroate namens Ivo Köpfler werden. Hitlers Tod löst einen Welt- und einen Bürgerkrieg aus, denn es zeigt sich recht bald, dass er die verschiedensten Interessen bündeln konnte. Nach seinem Tod aber zerreißt dieses Band; die unterschiedlichsten Nazi-Gruppen versuchen nun, die Macht an sich zu reißen. In dieser Situation erhält Höllriegl von seinem Parteigenossen Hirnchristl den Auftrag, das Haus eines gewissen Professors Gundlfinger nach Strahlen zu überprüfen. Höllriegl hat jedoch noch eine lange Odyssee vor sich, bevor er Gundlfinger in dem nun beginnenden Chaos auffinden kann. Der Krieg Japans gegen Deutschland und seine Satellitenstaaten, so mutmaßt Höllriegl, habe schon vor Tagen oder Wochen begonnen, ohne dass das deutsche Volk etwas davon erfahren hätte. Berlin, Kassel, Paderborn, Bielefeld, Lübeck werden angegriffen, aber zunächst nur mit „konventionellen“ Waffen. Umgekehrt greifen auch die Deutschen japanische Städte an. Auf dem Weg zu Gundlfinger trifft Höllriegl auf eine Gruppe von Psychoanalytikern, deren Sitzungen im Geheimen stattfinden müssen. Der Vorsitzende dieser Gruppe erklärt, dass der Mensch unter den Zwängen dieses Systems ein grausames Leben führen müsse: „Der Schizophrene erlebt das grauenhafte Los der Entfremdung von der Wahrnehmung als sein Schicksal, wogegen der heutige Gesunde, mehr oder minder bewußt, unter dem Erlebniszwang einer traumatischen, von Willkür und Gewalt regierten, unendlich gefährdeten Zeit sich allmählich von der Erscheinungswelt ablöst, sich ablösen muß [...] Er rutscht in eine künstliche Schizophrenie hinein; das Wachen wird zum Traum, und vice versa, der Traum wird zum Trauma.“ (140) Während die japanischen Truppen nicht nur an Europas Grenzen auftauchen, sondern auch schon in die Schweiz und in Oberitalien eingedrungen sind, gibt es im deutschen Heer Gehorsamsverweigerungen gegen den Befehl, atomare Waffen gegen Japan einzusetzen, aber nur deshalb, um gegen Köpfler zu sabotieren, der von bestimmten NS-Gruppen wie etwa den „Werwölfen“ für einen Testamentsfälscher gehalten wird, um Hitlers Nachfolge im eigenen Sinne zu regeln. Immer mehr wird deutlich, dass nicht nur ein Weltkrieg, sondern in Deutschland auch ein Bürgerkrieg zwischen den verschiedenen nationalsozialistischen Interessengruppen ausgebrochen ist. Da fällt die erste Atom bombe auf Reichsgebiet, in der Gegend von Lemgo und Bad Salzuflen und damit recht nahe der Gegend, in der Höllriegl lebt. Wegen der atomaren Strahlung werden jetzt Lebensmittel aus Tiefbunkern und unterirdischen Lagerhäusern verzehrt. In der Kleinstadt Sauckelruh trifft Höllriegl dann endlich auf den lange gesuchten Professor Gundlfinger. Dessen Philosophie hat mit dem offiziellen NATMAT nichts zu tun, sondern ist eher ein wirres Konglomerat, das entfernt an die Existenzphilosophie Kierkegaards oder Heideggers erinnert. Gundlfinger erklärt Gott zu einer Krankheit, zu der jede Religion ein passendes Heilverfahren sei (vgl. 177f.) Während Gundlfinger Gott anhand der Materiegleichung Heisenbergs beweisen will, richtet Höllriegl die Warnung der psychoanalytischen Gruppe aus,

Gundlfinger sei in Gefahr. Und in der Tat wird noch während dieses Gesprächs ein Attentat auf Gundlfinger verübt, das dieser nur knapp überlebt. Höllriegl flüchtet. Ganz Deutschland ist in Aufruhr. Überall fliehen die Menschen, und niemand weiß, wohin man denn flüchten soll. In allgemeinen Krisensituationen reagieren die Deutschen hier mit pauschalen Naziparolen wie „Die Partei denkt für dich!“ Höllriegl, bei dem sich bereits erste Anzeichen der Strahlenverseuchung finden, ärgert sich maßlos darüber, dass kein Reichssender etwas über die Kernexplosionen berichtet hat, obwohl Köpfler doch mehr Offenheit als sein Vorgänger Hitler versprochen hat. In diesem allgemeinen Chaos soll Hitler in eine in den Kyffhäuser eingelassene Felsenkammer beerdigt werden. Es geht das Gerücht, der Führer sei nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern in einen Scheintod versetzt und dann bei lebendigem Leib in einen Sarg gelegt worden, in dem er erstickt sei. Abertausende Marschkolonnen nehmen in einstudierten Ritualen Abschied von Hitler. Doch diese Totenfeier kulminiert in einem Rausch von Sex, Gewalt und freiwilligem Opfertod (vgl. 228-247). Mit Hilfe einiger umherstreifender Polizisten, Soldaten und Offiziere versucht Höllriegl, sich ein Bild von der Lage zu machen. Das Zerwürfnis im Bürgerkrieg geht mitten durch Volk und Partei. „Das Chaos, der Kampf aller gegen alle, war proklamiert, und dieses infernalische deutsche Chaos hatte sich wie ein Lauffeuer über den Erdkreis verbreitet: in den beiden Amerika, in Afrika, in gewissen Teilen Asiens, in den Polgebieten, sogar im japanischen Australien – überall, wo die Neue Ordnung ihre Stationen errichtet hatte, war aus dem globalen Machtkampf der beiden Giganten eine Unzahl von Einzelaktionen entstanden, die in ihren verworrenen Auswirkungen gleichfalls von keinem mehr überschaut werden konnten.“ (259) Das Gerücht, Hitler sei von seinem Leibarzt auf Befehl Köpfers ermordet worden, verbreitet sich wie ein Lauffeuer. Letztlich wird Hitler sogar zum Christus erhoben. „So enthob der ‚Deutsche Christen e.V.’ ganz offiziell Frauja oder Kristos, den Menschensohn, seiner angestammten Mittlerrolle zwischen ‚gotfater’ oder dem ‚angerufenen Wesen’ und den Menschen und setzte Adolf Hitler an seine Stelle.“ (260) Staatspolizei und Feldgendarmerie laufen zum Bundschuh über. Gemeinsam bekämpfen sie SS, Ordensburgsburgen, Reichszuchtanstalten und den Werwolf. Doch die Radiosender vermeiden jeden Hinweis auf einen Bürgerkrieg. Selbst die Wehrmacht, insbesondere die Luftwaffe, ist politisch gespalten. Höllriegl kehrt zu Ulla zurück, um sie zu retten, doch er fühlt sich am Ende seiner Kräfte. Erst jetzt erkennt er die ganze Sinnlosigkeit der Naziexistenz (vgl. 294). Höllriegl und Ulla gelangen in ein Auffanglager für Strahlenverseuchte. Doch dieses Leben unter Zwang hält Höllriegl nicht mehr aus, weshalb er mit Ulla und etwa 30 bis 40 weiteren Personen aus dem Lager austritt. Ein Flugzeug bringt sie weg, das aber auf Island notlanden muss. Hier tritt Höllriegl seinen letzten Weg an. Bei ihm und auch bei Ulla machen sich zunehmend die Auswirkungen der Strahlenverseuchung bemerkbar. Als ihre Gruppe von einer unbekannten Einheit angegriffen wird, läuft Höllriegl, völlig verzweifelt, absichtlich den Gewehrsalven entgegen.

In seiner Schilderung gibt sich der Roman so zerrissen, wie die nationalsozialistische Weltanschauung sich präsentiert hatte. Die schrittweise Verwüstung der Landschaft korrespondiert mit der um sich greifenden Verrohung der Menschen, die sich frenetischen Orgien hingeben. Das Reich zerfällt, weil seine Angehörigen nie gelernt haben, selbständig zu denken. Jetzt, wo die Vorgesetzten im Kriege fallen, sind alle auf sich selbst angewiesen, und der Spruch „Die Partei denkt für dich!“ ist nicht mehr haltbar. Basil stellt die Frage, was aus dem Menschen wird, wenn er nicht als autonom gedacht wird. Im Faschismus wird der Einzelne als Individuum annulliert, von der Masse absorbiert. Der Mensch denkt nicht mehr, er wird verdumpmt und hat kein eigenes Lebensziel. Der Geschichte als ganzer entspricht der Protagonist Höllriegl als einer beinahe amorphen Persönlichkeit, die von Fall zu Fall, von Auftrag zu Auftrag lebt, und im Grunde sexsüchtig ist, was nicht verwunderlich ist, da die Naziführung dafür eintritt, dass es Sexualität nur geben darf, um Kinder in die Welt zu setzen. Die Nationalsozialisten haben hier von der römisch-katholischen Kirche gelernt, die Sexualität für ihre Zwecke zu instrumentalisieren.

Höllriegls Flucht kennt kein Ziel. Es fällt auf, dass er keine Familie und keine Freunde hat, er ist nur mit ein paar Parteigenossen flüchtig bekannt. Die Adelige Ulla, die aus dem Baltikum stammt, kennt er nur, weil sie in seiner Nähe wohnt und in einer Fernsehserie mitgespielt hat. Im Grunde ist Höllriegl ein völlig vereinsamter Mensch, genau die beziehungslose Person, die sich das nationalsozialistische System wünscht. Ein Mensch, der ohne Beziehungen, ohne Verwandte und Freunde ist, der also keine Solidarität geben, aber auch keine empfangen kann, ist eine Monade. Damit hat der Nationalsozialismus sein Ziel erreicht. Höllriegl gibt sich nach außen stark, ist aber innerlich den Kriegsumständen nicht gewachsen. Sich selbst bezeichnet er immer wieder als Feigling, als Schwächling, als Null, und häufig kommt ihm sein Leben so vor, als wenn er es nur träume, womit er die Theorie des Psychoanalytikers, den er auf dem Wege zu Gundlfinger trifft, bestätigt. „Alles, was er erlebte, hatte die Qualität eines Traums, den man, ob man will oder nicht, zu Ende träumen muß.“ (162) „Es kam ihm vor, als hätte ihm jemand einen fremden Kopf aufgesetzt [...] Alles wurde quälend unwirklich.“ (168) „Träumte er? Dachte er mit dem Hirn eines andern? Oder hatte er sich mit Haut und Haar in ein fremdes Wesen verwandelt?“ (179) Das nationalsozialistische System frisst seine Angehörigen mit Haut und Haar, verleibt sie sich ein, bis sie keine Individuen, sondern nur noch eine amorphe Masse sind. Was ist Höllriegls Traum anderes als sein existenzieller Wunsch, ein ureigenes Leben als Individuum leben zu können? Weil die Nazis aus ihm ein Wesen gemacht haben, das nicht er selbst ist, träumt er von sich selbst als von einem anderen. Basil radikalisiert in seinem Roman Adornos Diktum aus der *Minima Moralia*, dass unter dem Nationalsozialismus das Schema der Blutrache wieder eingeführt worden sei, „mit ganzen Nationen als subjektlosem Subjekt.“³⁶⁴ Basil radikalisiert die „namenlose Fron der Siegergeschichte“ (Walter Benjamin). Basils zu Ende gedachter Pessimismus über die

³⁶⁴ Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, Nr. 33, S. 65.

Geschichte des Menschentums gemahnt auch an Benjamins „Engel der Geschichte“. Es ist, als stehe dieser Engel dem Roman gleichsam Pate, wenn auch ungewollt, denn: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“³⁶⁵ Und Gundlfinders Ringen mit Gott wird zum letzten Versuch der Philosophie, sich angesichts der totalen Materialisierung des Daseins und der Verdummung der Massen überhaupt noch am Leben zu erhalten. In einer Gesellschaft, die Hitler zum Christus macht, kann auch Gott nur noch krank sein.

Im Gegensatz zu Dick wird bei Basil der Sieg des Nationalsozialismus aber nicht zum kritischen Spiegelbild der eigenen Gesellschaft umgebogen, die den Sieg des Gegners als Alternative ins Auge fasst. War bei Dick der Gegensatz zwischen dem Sieg der Achsenmächte und dem der Alliierten eine taoistische Bewegung zweier Welten, so findet bei Basil eine solche Bewegung nicht statt. Und so ist sein Roman das angemessene Gegenstück zu Dicks *Orakel vom Berge*. Wo Dick den Taoismus als Bewegung rivalisierender Mächte ins Spiel bringt, da zeigt Basil, dass die einseitige und unreflektierte Durchsetzung eines Kampfes um den Endsieg scheitern muss, was bereits im Begriff des *Endsieg*s begründet liegt. Der totale Sieg birgt, taoistisch betrachtet, die totale Niederlage oder Katastrophe bereits in sich. Basil geht es mehr darum, in die Tiefe des Faschismus einzudringen, um im Gedankenexperiment auszuloten, zu welch einem Wesen der Mensch sich unter solch einem System entwickeln kann. Nun könnte man meinen, der Faschismus habe keine Tiefe und das Böse sei banal (Hannah Arendt). Aber mit solcher Auskunft verweigert man die Auseinandersetzung mit dem, was menschenmöglich ist. Von diesem Roman müssen wir uns beunruhigen lassen über das destruktive Potential, das im Menschenwesen schlummert.

c) Robert Harris, *Vaterland*

Bei der Geschichte *Vaterland* (*Fatherland*) von Robert Harris aus dem Jahre 1992 handelt es sich um einen Kriminalroman, der in ein Science-Fiction-Gewand gekleidet ist. Auch dieses Szenario ist vor dem Hintergrund einer Alternativweltgeschichte, des Sieges der Nazis im Zweiten Weltkrieg, aufgebaut. Im Jahre 1964 muss anlässlich des 75. Geburtstages des Reichsführers Adolf Hitler der SS-Kripo-beamte Xaver März, ein unangepasster Ermittler, in der Hauptstadt Berlin den Mord an dem altgedienten hohen SS-Offizier Josef Bühler aufklären, der im Zweiten Weltkrieg in Polen eingesetzt war. Kurz darauf wird ein weiterer hoher SS-Offizier in Berlin ermordet aufgefunden: Wilhelm Stuckart, der von der amerikanischen Journalistin Charlotte (Charlie) Maguire entdeckt wird. Ihr Vater kannte Stuckart, und dieser SS-Offizier hatte Kontakt mit Charlotte aufnehmen wollen. In diese Situation platzt die Nachricht, dass der US-amerikanische Präsident Joseph P. Kennedy (der Vater des tatsächlichen Präsidenten John F. Kennedy) künftig gute Beziehungen zwischen den USA und Nazideutschland wünsche. Im Laufe von März' Ermittlungen stellt sich heraus, dass sich die beiden Opfer einige Tage vor

³⁶⁵ Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, 669.

ihrem Tod mit dem alten Kriegskameraden Martin Luther getroffen hatten, der seitdem flüchtig ist. Im Keller von Bühlers Wohnung wird eine Menge Beutekunst aus dem Zweiten Weltkrieg entdeckt. Nach Ansicht der Gestapo, die von dem zwielichtigen SS-Obergruppenführer Globczinski geleitet wird, hat sich die Geschichte im Krieg folgendermaßen abgespielt: „Bühler hat die Kunstwerke gestohlen. Stuckart hat sie in Empfang genommen. Luthers Stellung im Außenministerium gab ihm die Möglichkeit, frei ins Ausland zu reisen. Wir nehmen an, daß er bestimmte Gegenstände aus dem Reich geschmuggelt und sie dann verkauft hat.“ (144) Obwohl Xaver März von der Gestapo der Fall entzogen wird, arbeitet er daran heimlich weiter, denn dass die Geheimpolizei ihm einen normalen Mordfall entzieht, erscheint ihm sonderbar, zumal Globczinski an der Variante festhält, Bühler und Stuckart hätten sich selbst umgebracht. Von nun an konkurrieren März und die Gestapo bei der Suche nach Luther miteinander. Es stellt sich heraus, dass Bühler im Sommer 1942 in Zürich heimlich ein Konto mit einem Schließfach eröffnet hatte. Xaver März, der sich mit der amerikanischen Journalistin Maguire zusammenschließt, findet heraus, dass Luther nach dem Tode von Bühler und Stuckart in Zürich war und etwas aus dem Schließfach holte. Von Maguire erfährt März, dass nicht nur Stuckart, sondern auch Luther mit ihr Kontakt aufnehmen wollte. März und Maguire finden in dem Schließfach außer einem alten Original von Leonardo da Vinci nichts. Das bringt sie zunächst auf eine falsche Spur, denn sie meinen, es gehe in dem Mordfall um verheimlichte Beutekunst. Doch in einem Berliner Archiv entdeckt März Ausschnitte einer Einladung des stellvertretenden Reichsführers SS Reinhard Heydrich, der immer noch lebt, an vierzehn Personen, sich zu Beginn des Jahres 1942 zu einer Konferenz am Wannsee einzufinden. Gegenstand sei die „Endlösung der Judenfrage“, ein Ausdruck, der März nichts sagt. Seine weiteren Nachforschungen ergeben, dass alle Teilnehmer der Wannseekonferenz, unter ihnen auch Bühler und Stuckart, unter merkwürdigen Umständen ums Leben kamen. Nur Luther lebt noch. Dieser nimmt schließlich Kontakt zu Maguire auf und bittet sie dringlich, ihre Beziehungen zur amerikanischen Botschaft spielen zu lassen, damit er Asyl in den USA erhält. Luther bietet Informationen als Gegenleistung. Als sich März und Maguire gemeinsam mit Henry Nightingale, einem Freund Maguires und Mitarbeiter der amerikanischen Botschaft, mit Luther treffen wollen, wird dieser auf offener Straße erschossen. Es gelingt März unter mysteriösen Umständen an den Koffer zu kommen, den Luther aus Zürich mitgebracht hatte. Dieser enthält Dokumente über die Greuelaten der Nazis in Osteuropa, die diese während des Zweiten Weltkriegs verübt hatten. Erst jetzt wird dem SS-Sturmbannführer Xaver März klar, dass die Juden nicht einfach nach Osteuropa umgesiedelt wurden, wie die NS-Führung immer wieder behauptet hatte, sondern die Juden zu Millionen gefoltert und ermordet wurden. Einige der Dokumente, die dies beweisen, übergibt er Maguire, die sie über die Schweiz in die USA schmuggeln und dort veröffentlichten soll. Damit würde auch Kennedys Wiederwahl verhindert, da es für seine Politik der Entspannung keinen Grund mehr gäbe. März fragt sich, warum von den vierzehn Teilnehmern der Wannseekonferenz in den letzten neun Jahren acht Leute ums Leben kamen, in den letzten sechs Mona-

ten aber sechs. Warum plötzlich diese Eile? Da wird März wegen seiner eigenmächtigen Nachforschungen von der Gestapo verhaftet, gefoltert und verhört. Dem Gestapo-Beamten Krebs liefert März einige Dokumente aus. Auch dieser ist überrascht, Krebs weiß beispielsweise nicht, was Zyklon B ist. Aus den Aufzeichnungen geht auch hervor, dass SS-Obergruppenführer Globczinski an Ermordungen von Juden in Lublin beteiligt war, ein Grund, weshalb er März' Nachforschungen unterbinden wollte. Diesem wird klar, dass die Auffindung der von Bühler, Stuckart und Luther geraubten Beutekunst nur dazu diente, die wirklich wichtige Tatsache, nämlich den Mord an den europäischen Juden, zu verschleiern. Und weshalb die letzten sechs der insgesamt vierzehn Wannseekonferenzteilnehmer so schnell sterben mussten, wird für März ebenso offenbar: wegen Kennedys angekündigter Entspannungspolitik mit Nazideutschland. Gegenüber seinem Verhörer Krebs erläutert März: „Alles sollte am letzten Dienstag erledigt sein und bereit für den Besuch unserer guten neuen Freunde, der Amerikaner.“ (353). Zwar wurden Bühler und Stuckart vor der Erklärung des Außenministeriums über die neuen, guten Beziehungen zu den USA ermordet, aber das bedeutet, dass der Mörder Kenntnis von den Vorgängen im Außenministerium hatte. Während Maguire mit den Dokumenten in die Schweiz flüchten kann, bleibt das Schicksal des Kripobeamten März offen, aber es wird nahegelegt, dass es kein angenehmes sein wird.

Robert Harris zeichnet ein Bild des Deutschen Reiches, das erst ab dem Jahr 1942 zu einer Alternativgeschichte mutiert. Viele der im Roman erwähnten Personen haben tatsächlich gelebt, so Bühler, Stuckart, Luther, Globczinski oder Heydrich. Erst ihr späteres Schicksal, nach 1942, gestaltet er anders. Harris hat in seinem Roman auch Textpassagen aus echten historischen Dokumenten verwendet, insbesondere solche, in denen es um die Vernichtung der Juden in Osteuropa geht. Die Alternativgeschichte, die Harris uns bietet, sieht folgendermaßen aus: Nazi-deutschland hat den Zweiten Weltkrieg gewonnen. Edward ist bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt, 1964, König von England. 1944 gab es einen Sonderfrieden mit den Briten, die Amerikaner besiegen die Japaner zwar mit Atombomben, wurden dafür aber selbst mit einer Atombombe über New York von den Deutschen angegriffen. Der Zweite Weltkrieg endete erst 1946 mit einem Frieden mit Amerika. Aber am Rande des Ural wird immer noch gegen die Sowjetunion gekämpft. Omsk ist die Hauptstadt der restlichen Sowjetunion. Deutschland hat zwölf europäische Länder in einen Handelspakt gezwungen, in welchem es selbst der allein dominierende Part ist. In Deutschland wird nur deutsche Literatur gelehrt, denn ausländische Literatur gilt als degeneriert. Bücher von Graham Greene, J.D. Salinger oder George Orwell sind verboten, aber auch deutsche Literaten wie Arno Schmidt. Immerhin treten die Beatles in Hamburg auf, aber ansonsten es ist verboten, ihre Musik zu hören. Als heimliches Zeichen, Fans der Beatles zu sein, tragen die ersten Anhänger Jeans. Die wichtigste Alternative aber besteht darin, dass die Menschen nicht wissen, was mit den Juden, die nach Osteuropa deportiert wurden, wirklich geschah. Dieser Umstand wird eher indirekt geschildert. So fragt sich März, der seit der Trennung von seiner Frau in einer eigenen Wohnung lebt, wer vor ihm dort

wohnte und findet das Foto eines Juden mit Namen Jakob Weiß, der hier ein Fotostudio besaß. Aber was geschah dann mit ihm und seiner Familie? „Natürlich. Alle Juden waren während des Krieges nach Osten evakuiert worden. Das wußte jeder. Was danach mit ihnen geschehen war, gehörte nicht zu den Fragen, die man in der Öffentlichkeit stellte – und nicht privat, wenn man nur einen Funken Verstand hatte, selbst nicht als SS-Sturmbannführer.“ (45) Von Maguire hört März, dass die Amerikaner glaubten, die Deutschen hätten in Osteuropa dafür gesorgt, dass die Juden vornehmlich an Unterernährung gestorben seien. Ursprünglich hatte Charlie Maguire von ihrer Mutter den Auftrag erhalten, in Deutschland nach verschwundenen Intellektuellen zu suchen. „Als ich zuerst nach Berlin ging und meine Eltern mir die Liste von Leuten gaben, die sie früher gekannt hatten, da standen viele Theaterleute auf ihr, Künstler – Freunde meiner Mutter. Ich nehme an, eine ganze Reihe von ihnen müssen nach Lage der Dinge Juden gewesen sein, oder Homosexuelle. Und ich bin losgezogen und habe sie gesucht. Sie waren natürlich alle verschwunden. Das hat mich nicht überrascht. Aber sie waren nicht nur verschwunden. Es war, als habe es sie nie gegeben.“ (209)

Gomel stellt in ihrem Kommentar Harris' *Vaterland* in einen Gegensatz zu Dicks Version des Nazisieges. Zwar habe auch bei Harris Hitler den Krieg gewonnen, bei ihm erscheine der Holocaust als Angelegenheit menschlicher Wahl, nicht als unausweichliches Gesetz der Geschichte oder als blindes Schicksal. Gerade durch die Unmöglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Warum? werfe Harris ein Schlaglicht auf die Freiheit der individuellen Wahl. März untersuche den Holocaust wie jedes andere Verbrechen. Dass März den Genozid verzeiht, aber rebelliert, als er mit den dokumentierten Fakten konfrontiert wird, sei oft als psychologische Inkonsistenz kritisiert worden, aber das sei die Stärke des Romans. Innerhalb des deterministischen Schemas sei März sowohl der Polizist als auch der Kriminelle,³⁶⁶ der verbissen den Ketten von Ursache und Wirkung folge. Aber diese Ketten rissen, wenn es um moralische Entscheidungen gehe.³⁶⁷

Im Gegensatz zu Basil geht es bei Harris geradezu „zivilisiert“ zu. Der Nationalsozialismus wird nicht als ein selbstzerstörerisches System geschildert, sondern als eine gefestigte, stabile Ordnung, die ihre Nachbarn zwar unterdrückt, aber nicht vernichtet. Es handelt sich bei Harris' Werk in erster Linie um einen Science-Fiction-Kriminalroman, bei dem die Ermordung der Juden als ein noch zu entdeckendes Verbrechen konzipiert ist, das vor der deutschen Bevölkerung wie vor der Weltöffentlichkeit verborgen wurde. Ich halte es jedoch für müßig, der Frage nachzugehen, ob die Nazis ein derartiges Verbrechen auch unter den Umständen ihres Sieges wirklich hätten verborgen halten können. Viel interessanter ist die Frage, warum Harris ein solches Szenario konstruiert hat.

³⁶⁶ Xaver März ist nicht im eigentlichen Sinne kriminell. Er wird es jedoch dadurch, dass sein Vorgesetzter Globczinski ihm den Fall entzieht, März aber trotzdem auf eigene Faust weiter ermittelt.

³⁶⁷ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 109-111.

Zwar ist es bemerkenswert, dass die Geschichte alternativ verläuft, aber die Nazis hüben (faktische Geschichte) wie drüben (fiktionale Geschichte) handeln in derselben Weise. Hier wie dort versuchen sie, ihre Verbrechen zu kaschieren. Der Leser setzt zunächst einmal das Wissen der Menschen um die Judenermordung auch im Roman als selbstverständlich voraus. Erst im Verlauf des Lesens wird klar, dass die „Normalbürger“ im alternativen Deutschland von diesem Verbrechen nichts wissen, nicht einmal Mitglieder der SS. Auf welche Art und Weise die Juden in Harris' Szenario ermordet wurden, fragt sich der Leser wohl nur noch nebenbei, so verblüfft ist er über diese Information. Harris stößt den Leser vor den Kopf, indem er unsere Selbstverständlichkeiten als nicht selbstverständlich aufdeckt. Harris Alternativweltroman fragt danach, was es heißt, Geschichte zu schreiben unter den Bedingungen des Totalitarismus, der Vernichtung von Akten, der Unglaubwürdigmachung von Zeugen, der Einschüchterung und Verfolgung Andersdenkender, dem Denken im Freund-Feind-Schema, dem Verdrehen der Wahrheit, dem Massenbetrug. In seinem Roman lässt er die „phantastischen“ Worte eines SS-Offiziers wahr werden: „Es wird vielleicht Verdacht geben, Diskussionen, Untersuchungen von Historikern, aber es wird keine Gewißheit geben, denn wir werden die Beweise zusammen mit euch zerstören. Und selbst wenn einige Beweise übrigbleiben und einige von euch überleben sollten, werden die Leute doch sagen, daß die Vorgänge, die ihr beschreibt, viel zu monströs sind, um glaubhaft zu sein.“ (321) Das ist das, was Benjamin die „Fron der Siegergeschichte“ nannte, vor der nicht einmal die Toten sicher seien. Aber die Nazis haben uns bewiesen, dass auch das Monströse glaubhaft ist.

Die Thematisierung des Nationalsozialismus in den Alternativweltromanen hat einen psychologischen Hintergrund. Man möchte sich versichern, in der „richtigen“ Welt zu leben. Die menschliche Psyche verdrängt gerne das Grauen der Geschichte. Denn in der Tiefe der Seele können wir uns ein solches Grauen gar nicht vorstellen. Die Verbrechen der Zeit zwischen 1933 und 1945 sind eigentlich immer noch nicht verarbeitet. Gerade wegen ihrer Monstrosität haben es diese Verbrechen schwer, in unserem Seelenleben anzukommen. Die Abgründe unseres Daseins sind von uns immer noch nicht fassbar. Es gibt einen Cartoon mit dem Titel „Vergangenheitsbewältigung“, der meines Wissens von Walter Hanel stammt, in dem ein Großvater zu seinem Enkel sagt: „Und dann kamen 1933 viele braune Lebewesen aus dem Weltall, mordeten und brandschatzten überall und verschwanden 1945 wieder von der Erde.“ Dieser Satz drückt eine tiefe Wahrheit aus: dass der Mensch sich schwer damit tut, die Wahrheit über sich selbst anzuerkennen, die lautet, dass er zum absolut Bösen fähig ist. Interessant dabei ist, dass in Basils Roman *Wenn das der Führer wüsste* die Kaschierung der Verbrechen an den Juden überhaupt kein Thema ist. Wer auf eine solche Weise siegt wie die Nazis hier, dem gibt die Geschichte recht. Es gibt hier keinen Menschen mehr, der an die Juden auch nur denken würde. Sie sind zu einer Metapher für das Böse, das verschwunden ist, herabgesunken. Auch bei Dick wird die Vernichtung der Juden in Osteuropa – merkwürdigerweise muss man sagen – an keiner Stelle thematisiert, sondern

durch die Ermordung von Afrikanern ersetzt. Die Alternativwelten, in denen die Nazis siegen, zeigen uns, in mehr oder weniger schrecklichem Licht, dass unsere jetzige Welt nicht die schlimmste aller möglichen ist. Aber darüber sollten wir uns nicht freuen und uns noch weniger darauf ausruhen.

In den Alternativweltromanen liegt ein Versuch vor, das Menschenmögliche weiterzudenken.³⁶⁸ Die genannten Texte stellen meist Welten vor, die als schlechtere Gesellschaftsformen erscheinen und die Geschichte, wie sie tatsächlich abgelaufen ist, rechtfertigen. Damit würde allerdings ein Alternativweltroman, der uns eine bessere Welt präsentiert, zur Utopie. Nach Salewski sollen wir erkennen, dass mit diesen Romanen geschichtsphilosophische Konzepte vorliegen, die die abgelaufene Geschichte als eine „wahre“ oder „richtige“ präsentieren wollen. Er spricht dabei von einem „Verführungskonzept“ der Alternativweltromane. „Der Leser sonnt sich im Bewußtsein, daß Gettysburg doch von der ‚richtigen‘ Partei gewonnen, Hitler von den ‚Guten‘ geschlagen wurde.“³⁶⁹ Damit jedoch würde das Konzept des Alternativweltromans zur Ideologie der Bestätigung des Bestehenden. Gegen diese Position möchte ich zweierlei einwenden: Erstens können solche Alternativweltromane unser Bewusstsein für den Gedanken schärfen, dass wir *immer* die abgelaufene Geschichte als die „richtige“, als den Sieg des Guten, uns denken würden. Hätte also Hitler den Krieg gewonnen, würden wir Nachgeborenen dies als den Sieg des Guten denken. Wir wären ja alle Nationalsozialisten. Zweitens übersieht Salewski, dass auch trotz der Alternativweltromane die „richtige“ Partei nicht immer klar identifiziert werden kann. Denn ob Gettysburg wirklich von der „richtigen“ Partei gewonnen wurde, darüber kann ein Bürger der US-amerikanischen Südstaaten gewiss anderer Meinung sein. Gerade Philip K. Dicks Alternativweltroman stemmt sich gegen Salewskis Urteil. Gerade Dick zeigt uns, dass wir eben nicht das Recht haben, uns in dem Bewusstsein zu sonnen, der „richtigen“ Partei anzugehören. Mit Hilfe des Verweises auf das I Ging versucht Dick uns davor zu bewahren, eine einseitige Perspektive einzunehmen, sondern stattdessen einen Metastandpunkt.

2.5. Parallelwelten als Geschichtsphilosophie

Im Gegensatz zur Alternativgeschichte, die fragt, „was wäre gewesen, wenn...?“ geht die Parallelweltgeschichte davon aus, dass es neben unserem Universum *zeitgleich* ein anderes Universum gibt, in dem wir quasi als Doppelgänger unserer selbst leben, und diese Gesellschaft im ganzen von der unseren mehr oder

³⁶⁸ Nicht alle Alternativweltromane befassen sich mit dem Nationalsozialismus. So spielt Keith Roberts' Roman *Pavane* (1968) in einem England, das 1588 von der spanischen Armada besiegt wird. Kurz zuvor ist die englische Königin Elisabeth I. ermordet worden. England wird rekatholisiert. Ähnlich wie Dick geht auch die literarische Figur *Pavane* von einer möglichen anderen Geschichte aus. Morus, Campanella, Swift, H.G. Wells, Giordano Bruno oder Voltaire enden hier allesamt auf dem Scheiterhaufen. Es herrscht die Inquisition, weshalb der technische Fortschritt verzögert wird (vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 238f.).

³⁶⁹ Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 249.

weniger abweicht, sei es zum Guten, sei es zum Schlechten, sei es ganz anders. Ob eine Parallelwelt oder ein Paralleluniversum *tatsächlich* existiert oder existieren könnte, wie zuletzt Max Tegmark in seinem Buch *Unser mathematisches Universum* (2014) behauptet hat, braucht uns hier nicht zu interessieren, denn es geht schließlich darum, was wir mit *unserer Phantasie*, die wir über Parallelwelten entwickeln, über uns selbst als menschliche Denk Wesen eigentlich aussagen. Im folgenden werden wir uns mit Wells' *Modern Utopia*, Frank Capras Film *Ist das Leben nicht schön?*, einem Paralleluniversum bei *Star Trek* und Frank Schätzings *Schmetterlings-Roman* befassen.

a) H.G. Wells, A Modern Utopia (I)

Einer der ersten Schriftsteller, der sich mit einer Parallelwelt auseinandersetzt, ist H.G. Wells in seinem Buch *A Modern Utopia* aus dem Jahre 1905. Dieses Werk ist insofern von Belang, da es eine interne Gespaltenheit aufweist. Zum einen gibt es einen normativen Teil, in dem Wells sich mit den alten Utopien von Platon, Morus und anderen befasst, um in Abgrenzung von ihnen darzustellen, wie eine gesellschaftliche Utopie in der Moderne aussehen müsste. Eine Utopie habe die Gegebenheiten der Gegenwart zu bedenken. Zum anderen gibt es einen fiktiven Teil, in dem Wells diese Forderungen an eine Utopie literarisch umsetzt, indem er eine Geschichte von zwei Personen erzählt, die aus der damaligen Gegenwart in ein utopisches Land gelangen, das ansonsten zwar genau aussieht wie dasselbe Land in unserer Welt, in dem aber die utopischen Forderungen, die Wells erhebt, gesellschaftliche Wirklichkeit geworden sind. Da wir uns mit dem normativen Teil von Wells' moderner Utopie in Band 3 über *Politische Theorie* befassen werden, wird im folgenden nur die fiktionale Erzählung besprochen.

Ein Ich-Erzähler und sein Freund, ein Botaniker, kommen auf unerklärte Weise auf einen fernen Planeten, der unserer Erde in vielen Dingen gleicht. Wells hat sich für dieses Abenteuer eine parallele Schweiz ausgesucht. Dieses Utopia ist eine Welt, die mit unserem Planeten völlig identisch ist, die mit den gleichen Bergen, Flüssen, Seen, Städten usw. ausgestattet ist und auch mit den gleichen Menschen, so dass in Utopia unsere Doppelgänger leben. Unterschiede bestehen lediglich in den geistigen Gehalten, so dass es auf Utopia eine andere Literatur, Philosophie und Geschichte gibt, allerdings keine andere Buchstabenform. – Wir wollen an dieser Stelle einmal beiseite lassen, dass es sich unter diesen Umständen um eine inkonsistente Konstruktion handelt, da eine andere Geschichte notwendigerweise andere Menschen hervorbringen muss. Vielmehr lassen wir uns auf diese Geschichte ein. Denn es kommt hier darauf an, dass das Doppelgängermotiv zu allerlei Verwicklungen führt. Schon die Tatsache, dass die beiden Abenteurer aus einer fernen Welt kommen, die sie nicht nennen wollen, macht einige Bewohner Utopias misstrauisch. Nicht jeder versteht es, wenn der Ich-Erzähler sagt, er komme aus einer anderen Welt. Da sich die beiden Erdbewohner beim Öffentlichen Amt eintragen müssen, kommt es zu einer ersten Komplikation, da sie keine gültigen Papiere bei sich haben und erklären, diese verloren zu haben. Die zuständige Beamtin fragt daher nach ihren Nummern, die die beiden, da aus einer ande-

ren Welt stammend, nicht wissen können. Weil sie vorgeben, sie vergessen zu haben, erklärt die Beamte, das sei kein Problem, denn man müsse nur den Daumenabdruck nehmen und diesen zum zuständigen Amt schicken, damit dieses durch den Vergleich die Nummern bestimmen könne. Als der Ich-Erzähler einem hinzukommenden Beamten erklärt, sie kämen aus einer anderen Welt, weshalb der Daumenabdruck und die dazugehörige Nummer nicht bestimmt werden könnten, denn er habe in der utopischen Welt noch keinen Abdruck hinterlassen, reicht der Ich-Erzähler dem Beamten seine Papiere aus der eigenen Welt. Doch der Beamte ist anderer Ansicht. „’Man wird herausfinden, wer Sie sind’, sagt er, mit meinen Dokumenten in der Hand. ,Sie haben Ihre Daumen. Diese werden gemessen und ans Zentralregister verwiesen, und dort wird man Sie ausfindig machen’. ,Das ist es ja,’ sage ich. ,Das wird man eben nicht’.“³⁷⁰ Der Beamte und seine Kollegin halten die ganze Sache für einen schlechten Scherz. Da die beiden Abenteurer auch kein Geld haben, glaubt man, sie seien Flüchtlinge. Der Beamte nimmt den Daumenabdruck der beiden, um etwas in der Hand zu haben. Der Ich-Erzähler und sein Freund begeben sich zu dem entsprechenden Amt in der Überzeugung, dass man kein Zeichen von ihnen finden werde. Doch der Beamte dort entdeckt seinen Daumenabdruck. Zum einen hatte der Ich-Erzähler seinen Abdruck in einem Gasthof hinterlassen, als er sich dort eingetragen hatte. Dieser Eintrag war nämlich dem Öffentlichen Amt gemeldet worden. Und zum anderen ist der Abdruck dem Amt trotzdem bereits bekannt. Aber woher? Jetzt wird klar, dass es sich um den Daumenabdruck des Doppelgängers des Ich-Erzählers in Utopia handelt, der beim Amt natürlich registriert ist. „’Sie wissen, wer wir sind! Nun, sagen Sie es uns! Wir hatten eine Idee, aber mittlerweile zweifeln wir’. ,Sie’, sagt der Beamte zum Botaniker, ,sind –!‘ Und er nennt seinen Namen. Dann wendet er sich an mich und nennt mir meinen. Einen Augenblick lang bin ich konsterniert. Da fällt mir der Eintrag ein, den wir im Gasthaus des Urserenthal gemacht haben, und plötzlich weiß ich’s. Mit meinen Fingerspitzen tippe ich aufs Pult und hebe meinen Zeigefinger vor das Gesicht meines Freundes. ,Beim Jupiter!’ sage ich auf Englisch. ,Sie haben unsere Doppelgänger’.“³⁷¹ In Utopia sind alle Gesellschaftsverhältnisse und Bewegungen der Einzelmenschen organisiert und werden überwacht. Deshalb ist der Beamte irritiert, weil er meint, der Ich-Erzähler sei noch vor drei Tagen in Norwegen gewesen. Dieser versucht, den Beamten aufzuklären. „’Ich bin noch dort. – Tut mir leid wegen der Umstände, die ich Ihnen mache, aber hätten Sie etwas dagegen, diesem Hinweis zu folgen und zu fragen, ob die Person, der der

³⁷⁰ Wells, A Modern Utopia, 161. „’You’ll get found out,’ he says, with my documents in his hand. ,You’ve got your thumbs. You’ll be measured. They’ll refer to the central registers, and there you’ll be!’, That’s just it,’ I say, ,we sha’n’t be’.“

³⁷¹ Wells, A Modern Utopia, 168. „’You know who we are! Well – tell us! We had an idea, but we’re beginning to doubt.’ ,You,’ says the official, addressing the botanist, ,are –!‘ And he breathes his name. Then he turns to me and gives me mine. For a moment I am dumbfounded. Then I think of the entries we made at the inn in the Urserenthal, and then in a flash I have the truth. I rap the desk smartly with my finger-tips and shake my index finger in my friend’s face. ,By Jove!’ I say in English. ,They’ve got our doubles!’“

Daumenabdruck wirklich gehört, sich immer noch in Norwegen aufhält?" Diese Idee muss ich erklären... „Früher oder später“, sage ich, „werden Sie schon glauben müssen, dass es zwei von uns mit demselben Daumenabdruck gibt.“³⁷² Selbstverständlich hegt der Ich-Erzähler sofort den Wunsch, diesen Doppelgänger kennenzulernen. Doch bis dahin wird noch einige Zeit vergehen. Bald fühlt er sich von Utopia verschlungen, weil er merkt, dass diese Welt seiner eigenen doch sehr gleicht, weshalb sich rechte Neugier auf etwas Neues nicht einstellen will. Trotz aller Parallelität gibt es einen bedeutsamen Unterschied, nämlich den, dass es in Utopia kaum Tiere gibt. Der Ich-Erzähler führt das darauf zurück, dass viele Tiere Krankheiten übertragen haben. Deshalb waren die Häuser Utopias so angelegt worden, dass Ratten und Mäuse unmöglich leben konnten, dass man Katzen und Hunden den Freiraum nahm und der Schmutz der Pferde von den Straßen verschwand. Aber es scheint doch auch so zu sein, dass dem Ich-Erzähler an Tieren nicht viel liegt. So gibt er zu: „Ich hasse Hunde wirklich nicht, aber mich interessiert ein Mensch zehntausend Mal mehr als alle Tiere dieser Erde, und ich verstehe, was der Botaniker vermutlich nicht versteht, dass ein Leben, das in der vergnüglichen Atmosphäre vieler Haustiere verbracht wird, einen hohen Preis haben kann.“³⁷³ Denn sein Freund, der Botaniker, erklärt ihm gegenüber frei heraus: „Ich mag dein Utopia nicht, wenn es dort keine Hunde geben soll.“³⁷⁴ Dass der Botaniker ein Naturfreund ist, der alle Tiere und Pflanzen über alle Maßen schätzt, ist dem Ich-Erzähler unbegreiflich. „Die wunderbare Anhänglichkeit dieses Haushundes, sage ich, oder eine andere sinnliche oder geistige Freude ist zweifellos gut, aber man kann sie beiseite schieben, wenn sie mit einem anderen oder größeren Gut kompatibel ist. Man kann nicht alles Gute zusammen haben.“³⁷⁵

Man erhält den Eindruck, dass dieses Utopia vor allem eine Geisteswelt ist, der Körperlichkeit unangenehm ist, eine Körperlichkeit, an die uns gerade die Tiere immer wieder erinnern. Wells konzipiert in seinem Fortschrittsverständnis eine Welt, die der unseren schon weiter vorangeschritten und damit sich von der Leiblichkeit weiter entfernt hat. Davon zeugt auch der mächtige Geistesorden der Samurai, der versucht, die Ordnung aufrechtzuerhalten und dessen Lebenserfüllung in der Gottbegegnung in der Einsamkeit besteht. Es ist eine interessante Frage, warum es gerade diese Parallelität der Tierwelt nicht geben soll. Nur aufgrund des „Fortschritts“ der Utopier? Der Ich-Erzähler begegnet hier seinem eigenen Dop-

³⁷² Wells, A Modern Utopia, 169. „I am still there. At least—. I'm sorry to be so much trouble to you, but do you mind following up that last clue and inquiring if the person to whom the thumb-mark really belongs isn't in Norway still? The idea needs explanation... „Sooner or later,“ I say, „you will have to believe there are two of us with the same thumb-mark.“

³⁷³ Wells, A Modern Utopia, 231. „Indeed I do not hate dogs, but I care ten thousand times more for a man than for all the brutes on earth, and I can see, what the botanist I think cannot, that a life spent in the delightful atmosphere of many pet animals may have too dear a price.“

³⁷⁴ Wells, A Modern Utopia, 231. „I do not like your Utopia, if there are to be no dogs.“

³⁷⁵ Wells, A Modern Utopia, 233. „This pet dog's beautiful affection, I say, or this other sensuous or imaginative delight, is no doubt good, but it can be put aside if it is incompatible with some other and wider good. You cannot focus all good things together.“

pelgänger, während sein Freund sich weigert, seinen Doppelgänger kennenzulernen. Doch auf diesen Umstand möchte ich im Kapitel zur *Metaphysik* näher eingehen. Man kann im übrigen den Botaniker als Korrektiv des Ich-Erzählers verstehen, welcher die Utopie vielleicht zu positiv und damit zu einseitig sieht, auch wenn er selbst auf ihre Probleme hinweist. Damit nimmt Wells allen Utopiekritiken von vornherein den Stachel. Denn trotz aller Bedingungen, die eine moderne Utopie seiner Meinung nach aufweisen sollte und die aufzuzählen Wells nicht müde wird, könnte es immer noch sein, dass es Menschen gibt, die mit dem Leben in einer Utopie unzufrieden sind. Wells lässt durch den Botaniker auch durchblicken, dass eine Utopie grundsätzlich kritikwürdig ist, dass nichts für ewig in Stein gemeißelt ist, und dass das, was heute noch richtig ist, morgen schon falsch sein kann. Die Gesellschaft entwickelt sich weiter. Es wäre fatal, würden utopische Ideen dem nicht Rechnung tragen. Es gibt Menschen, wie der Botaniker, die mit der Welt, wie sie jetzt ist, glücklich sind. Was der Ich-Erzähler an Utopia vor allem geschätzt hat, ist die Ruhe und die Beschaulichkeit. Aber er tut seinem Freund den Gefallen, mit ihm in die Heimat zurückzukehren.

b) Frank Capra, Ist das Leben nicht schön?

Ein schönes Beispiel dafür, wie eine Parallelwelt gerade nicht funktionieren kann, demonstriert uns der US-amerikanische Regisseur Frank Capra mit seinem bekannten Film *Ist das Leben nicht schön? (It's a Wonderful Life)* aus dem Jahre 1946. Dieser ist zwar keine Science-Fiction, aber hier wird ein Parallelweltszenario gezeichnet, weshalb wir uns ihm widmen wollen.

Es geht dabei um einen verzweifelten Geschäftsmann namens George Bailey, der kurz davor steht, sich das Leben zu nehmen. Weil viele Menschen von Baileys verzweifelter Lage wissen, schicken sie Gebete für George an den Himmel. Diese Gebete werden erhört. Ein Engel soll dafür sorgen, dass George sich nicht das Leben nimmt, weshalb er sich eingehend mit der Lebensgeschichte George Baileys befasst. Daraufhin spielt sich das folgende Geschehen als Rückblende ab, wobei nur die wichtigsten Szenen herausgegriffen werden. So rettet George als Zwölfjähriger seinem jüngeren Bruder Harry das Leben, als dieser beim Schlittenfahren auf einem See ins Eis einbricht. Als George später bei dem Apotheker Gower arbeitet, bewahrt er diesen davor, versehentlich Gift statt eines Medikaments für einen kranken Jungen auszuliefern. Denn der Apotheker hatte gerade erfahren, dass sein Sohn im Krieg gefallen war. Davon deprimiert, betrunkt sich Gower, weshalb er Gift und Medikament verwechselte. Einige Jahre später muss Bailey das Erbe seines früh verstorbenen Vaters als Hausbesitzer und -vermieter antreten, während sein Bruder Harry aufs College geht. Weil er gegenüber den Miethaltern, meist armen Arbeitern, großzügig und zuvorkommend ist, ist George Bailey bei ihnen beliebt. Er lernt eine Frau kennen, verliebt sich, wird Vater von vier Kindern. Das Leben könnte, trotz eines knurrigen Konkurrenten, der dafür bekannt ist, seine Mieter auszupressen, sehr schön sein. Doch durch die Unaufmerksamkeit eines Mitarbeiters verliert Bailey 8000 Dollar, so dass er von einem Beamten der Unterschlagung verdächtigt wird. Von einem Gericht würde er zu einer Gefängnisstrafe verurteilt

werden. Bailey ist völlig verzweifelt und glaubt, am Ende zu sein, zumal er nicht mehr weiß, wie er seine Familie vor dem Ruin bewahren soll. Er denkt darüber nach, sich das Leben zu nehmen und begibt sich auf eine Brücke, um sich in einen Fluss zu stürzen. Das eigentliche Abenteuer beginnt, als er den Satz ausspricht: „Ach, wäre ich doch nie geboren worden!“ In diesem Augenblick erscheint der Engel an seiner Seite. Seine Idee, George das Leben zu retten, besteht darin, ihm zu demonstrieren, wie eine Welt aussieht, in der er nicht geboren wurde. Ein Horrorszenario entwickelt sich. Die Stadt, in der ihn nun keiner kennt, weil er ja nie geboren wurde, hat sich völlig anders entwickelt. Die schmucken Häuser, die Bailey hat bauen lassen, sind heruntergekommene Baracken voller Schmutz und Unrat, die natürlich Baileys Konkurrenten gehören, der kein Interesse daran hat, seinen Mietern das Leben angenehmer zu machen. Die soliden Cafés und Restaurants sind verkommenen Bars und Kneipen gewichen, in denen vornehmlich Hochprozentiges ausgeschenkt wird, weil für viele Menschen die Welt, in der sie leben, kaum erträglich ist. Die Stadt ist voller Schurken und Gauner. Baileys Verzweiflung wächst und wächst, zumal er daran zu zerbrechen scheint, dass ihn niemand kennt. Die Menschen in dieser Welt erscheinen als Doppelgänger ihrer selbst. Während Bailey jeden einzelnen von ihnen kennt, haben die Bewohner dieser Stadt Bailey jedoch noch nie gesehen. Im Gegensatz zur Utopie von Wells hat der Protagonist als einziger hier keinen Doppelgänger. Der Engel, der stets an Baileys Seite bleibt, erklärt ihm wieder und wieder, dass er in dieser Welt eben nie existiert hat und dass er, der Engel, nur Baileys Wunsch, nie geboren worden zu sein, erfüllt. Deshalb müsse er jetzt auch die Konsequenzen aus seinem Wunsche tragen. Bailey erfährt noch anderes. Sein Bruder existiert ebenfalls nicht, denn Bailey, der diesem als Jugendlicher das Leben gerettet hatte, war in dieser Parallelwelt ja nicht zur Stelle, um ihm zu helfen. In unserer Welt hat Bailey den Apotheker Gower davor bewahrt, einem Menschen versehentlich Gift statt Medizin zu geben. In der Parallelwelt aber konnte Bailey ihn auf diesen Fehler nicht aufmerksam machen, weshalb der Apotheker gerade eine zwanzigjährige Haftstrafe wegen Giftmordes verbüßt hat. Baileys Frau ist unverheiratet geblieben und arbeitet als Bibliothekarin. Deshalb existieren auch Baileys Kinder in dieser Welt nicht. Bailey ist so entmutigt, dass er den Engel bittet, ihn in seine eigene Welt zurückzubringen. Dieser kommt dem Wunsche nach. In die eigentliche Welt zurückgekehrt, hat in der Zwischenzeit eine große Spendenaktion stattgefunden. Bailey ist außer sich vor Freude, als er erkennt, wie viele Freunde er hat, denn diese haben zusammen jene 8000 Dollar gesammelt, die er benötigt, um dem Gefängnis zu entgehen.

Capra will anhand von Bailey demonstrieren, wie wichtig das Individuum ist und ebenso, wie wichtig es ist, niemals aufzugeben. Seine Botschaft an die Zuschauer ist also eminent moralisch. Uns aber soll es nun nicht um die moralische Botschaft des Films gehen, sondern um die logische Kohärenz der konstruierten Parallelwelt. Ich setze voraus, dass eine Parallelwelt völlig autonom sein muss, wenn sie den Anspruch hat, realistisch zu sein. Ist sie abhängig von einer anderen Welt, wäre das ihrer Realität abträglich. Die vorliegende Parallelwelt aber handelt

sich in ihrer Geschichte von Geschehnis zu Geschehnis, die alle an der Geschichte eines Bailey orientiert sind, der jedoch gar nicht existiert haben soll. Wie aber soll man sich an Geschehnissen mit Hilfe einer Person entlanghangeln können, die nie existiert hat? Ich führe folgende Beispiele an: Sein Bruder ertrank, weil Bailey nicht da war, und der Apotheker Gower kam ins Gefängnis, weil Bailey ihn nicht auf seinen Irrtum aufmerksam machen konnte.

Eine solche Geschichte kann sich aber gar nicht abspielen, weil sie stets Bezug nimmt auf etwas Nichtexistentes. Mit anderen Worten: Hätte Bailey nie existiert, würde die Geschichte der Parallelwelt einen völlig anderen Verlauf nehmen. Geschichte ist nämlich keine einzelne Zeitlinie, die zwanghaft abläuft und von der es kein Entrinnen gibt, sondern ein unendliches Netz von Beziehungen und Ereignissen. Und je nachdem, welche einzelne Linie innerhalb des Netzes den einen oder anderen Weg einschlägt, ändert sich das gesamte Beziehungs- und Ereignisflecht. Alle Beziehungen und Ereignisse, die irgendwie mit Bailey in einem Zusammenhang stehen oder gestanden haben, können und konnten nie auftreten, auch nicht in ihrer negativen Wendung. Die Ereignisse negativer Wendung sind eben jene, aus denen Bailey quasi „ausgeschnitten“ wurde, als wäre die parallele Geschichte genauso verlaufen wie die wirkliche, nur ohne ihn. Aber das ist logisch nicht kohärent. Das heißt, man kann eben nicht sagen, dies oder jenes geschah, weil er nicht da war. Der Film behauptet, die Geschichte der Parallelwelt hätte sich im Grunde genauso abgespielt wie die Geschichte der Realwelt, nur eben ohne Bailey. Das kann aber nicht möglich sein, weil damit die Parallelwelt so abläuft, als sei sie eine Geschichte voller Baileyscher Leerstellen. Damit wird die Autonomie der Parallelwelt unterlaufen. Mit jedem Handeln oder Unterlassen Baileys ändert sich nämlich der gesamte Ablauf der Geschichte, das heißt wäre er nicht geboren worden, wäre die Parallelgeschichte ganz anders abgelaufen. Wäre er nicht geboren worden, dann hätte sein Bruder einen anderen Lebensweg eingeschlagen und wäre nicht aufs College gegangen, da er, und nicht George, das Erbe seines Vaters hätte antreten müssen. Auch der Sohn des Apothekers muss in der Parallelwelt nicht zwangsläufig im Krieg fallen. Und deshalb muss Gower nicht zwangsläufig in eine Depression verfallen, die ihn einen tödlichen Irrtum begehen lässt. Zudem widerspricht sich der Film an jenen Stellen selbst, in denen das Fehlen Baileys als schwerer Schicksalsschlag für die ganze Stadt inszeniert wird, in der es vor Schurken und Gaunern nur so wimmelt. Das heißt, in der Parallelwelt läuft die Stadtgeschichte ohne Bailey ganz anders ab, und trotzdem werden in dieser Welt Einzelszenen aus Baileys Lebensgeschichte herausgegriffen, die sich in der Realwelt abgespielt haben, nur ohne ihn. Die Idee dieses Films geht von dem widersprüchlichen Konzept aus, Geschichte laufe einerseits mit absoluter Zwangsläufigkeit ab, andererseits liege die Geschichte aber in der Freiheit des Menschen, der sie mitgestaltet, denn die Menschen verwandeln die Stadt ohne Bailey in einen Ort voller Rücksichtslosigkeit. Eine Geschichte ohne Bailey wäre dadurch, dass er nie geboren worden wäre, jedoch *ganz anders* abgelaufen als gezeigt wird. Und genau das ist nicht darstellbar. Mit anderen Worten: In dem Augenblick, in dem wir eine

Geschichte inszenieren, die sich parallel mit einem bestimmten Bezug zu der unsern abspielt, widersprechen wir uns selbst.

Um diesen Gedanken zu verdeutlichen, möchte ich folgendes Beispiel geben: Stellen wir uns eine x-beliebige Person vor, zum Beispiel Frau Müller. Frau Müller hat keine Kinder. Eines Tages kommt sie bei einem Hausbrand ums Leben, weil sie bei einer brennenden Zigarette eingeschlafen ist. Niemand würde doch vernünftigerweise sagen: Hätte Sie Kinder gehabt, wäre mindestens eines an diesem Tag zur Stelle gewesen und hätte sie vor dem Feuertod gerettet. Natürlich kann man einräumen, dass die Möglichkeit ihrer Rettung durch ein Kind bestanden hätte, aber man kann nicht sagen, dass dies *notwendigerweise* eingetreten wäre. Im Fall von *Ist das Leben nicht schön?* wird jedoch genau dies von George Baileys Bruder Harry behauptet: Tod durch Abwesenheit von George. Diese Parallelwelt ist deshalb nicht kohärent inszeniert, denn ihr fehlt die Autonomie.

c) Star Trek – Raumschiff Enterprise, Ein Parallel-Universum

Raumschiff Enterprise ist die erste Serie der US-amerikanischen Science-Fiction-Fernsehproduktionsreihe *Star Trek*, die 1966 von Gene Roddenberry kreiert wurde. Mittlerweile sind weitere Ableger entstanden wie *The Next Generation*, *Deep Space Nine* oder *Raumschiff Voyager*.

In der Folge *Ein Paralleluniversum (Mirror, Mirror)* der ersten Star-Trek-Reihe *Raumschiff Enterprise* (zweite Staffel aus dem Jahre 1967) befindet sich die Besatzung des gleichnamigen Raumschiffs in Verhandlungen mit den friedlichen Harkanianern, die bestimmte Kristalle, die die Enterprise benötigt, zwar besitzen, aber nicht herausgeben oder tauschen wollen, weil sie Missbrauch befürchten. Der Kapitän des Raumschiffes Kirk will dieses Volk aber mit friedlichen Mitteln vom Gegenteil überzeugen. Beim Rückbeamen auf die Enterprise geraten Kirk und einige seiner Mitstreiter (Scott, McCoy, Uhura) durch einen magnetischen Ionensturm in ein Paralleluniversum. Sie kommen zwar an Bord ihres Raumschiffes, aber diese Enterprise ist nicht die Enterprise, die sie kennen. Die Besatzung trägt andere Uniformen, die friedliche Mission der Föderation ist durch den kriegerischen Imperialismus eines „Empire“ ersetzt, und die Verhaltensweisen und disziplinarischen Maßnahmen haben barbarische Formen angenommen. Kirk bemerkt: „Es ist unsere Enterprise, und sie ist es nicht.“ McCoy erfasst als erster, dass sie „ausgetauscht“ wurden, und dass möglicherweise auf ihrer Enterprise ihre unbarmherzigen Doppelgänger ihr Unwesen treiben. Das ist in der Tat so, aber hier werden der barbarische Kirk und seine Crew sofort arrestiert. Im Paralleluniversum wiederum macht sich Kirk unbeliebt, weil er der Vorschrift, dass fremde Kulturen bei Widerstand auszulöschen sind, nicht nachkommt. Denn im Gegensatz zur Föderation nimmt sich das Empire alles, was es benötigt, mit Gewalt. Vor allem der parallele erste Offizier der Enterprise, Spock, ist über Kirks höfliches Verhalten beunruhigt, da es für ihn untypisch ist. Da im Empire der Vorgesetztenmord die anscheinend übliche Methode der Beförderung ist, warnt der Parallel-Spock Kirk vor dem Äußersten. Denn Kirks entgegenkommendes Verhalten muss der Führung des Empire gemeldet werden. Zuletzt gelingt es dem Team der Enterprise doch noch, ins eigene Uni-

versum zurückzukehren, wobei es Hilfe vom Parallel-Spock erhält, der den Grund für das eigenartige Verhalten Kirks von McCoy durch ein Verhör erfährt und seinen eigenen Captain wiederbekommen möchte.

Diese Parallelweltstory liest sich in der Tat zunächst so, wie Michael Salewski den größten Teil der Alternativweltgeschichte beurteilt: Seien wir froh, dass wir uns auf der Seite des Guten sonnen können. Seien wir froh, dass Kirk vernünftig, Spock logisch, McCoy hilfsbereit und Scott diensteifrig ist. Seien wir also froh, dass wir im richtigen Gesellschaftssystem leben. Wer von uns wollte sich schon den Unwägbarkeiten eines militaristischen Empire aussetzen? Denken wir aber an Dicks Roman *Das Orakel vom Berge* zurück, von dem ich gesagt habe, er fordere uns dazu auf, einen Metastandpunkt einzunehmen, dann haben wir nicht mehr das Recht, einfach zu sagen, seien wir bloß froh, im richtigen Gesellschaftssystem zu leben. Denn damit würden wir uns nur selbst bestätigen und unsere eigene Negativität nicht sehen, die aber zu unserem Sein dazugehört. Das heißt, dass uns das militaristische Empire im Grunde einen Spiegel vorhält. Die Militaristen, das sind nicht einfach die Anderen, sondern das ist eine Facette unserer selbst. Der Militarismus ist im Grunde eine Möglichkeit der Föderation, der der Planet Erde angehört. Dieser Militarismus könnte zudem aufgrund gewalttätiger außerirdischer Völker wie die Klingonen oder die Romulaner, die selbst militaristisch sind, gerechtfertigt sein.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich bestimmte Instanzen im Paralleluniversum erhalten und nicht umgedreht werden. Sowohl die Hierarchien als auch die Funktionen der einzelnen Rollen bleiben bewahrt. Hier wie dort ist Kirk der Captain, Spock der erste Offizier, McCoy Arzt usw. Aber diese Hierarchie wird im Paralleluniversum überbetont, weshalb die Funktion dahinter zurückfällt. Das wird vor allem an der Person des Parallel-Spock deutlich. Wer glaubt, Logik sei zwingend, wird bald eines besseren belehrt. Denn die Logik, der der Parallel-Spock folgt, geht von anderen Voraussetzungen aus und hat andere Rahmenbedingungen als die des Original-Spock. Deshalb sind die Schlussfolgerungen des einen Spock zwar logisch, fallen aber dennoch anders aus als die des anderen Spock. Dass der Parallel-Spock seinen unglaublich barmherzigen Vorgesetzten nicht tötet, wie es der Kodex des Empire vorsieht, hat Kirk allerdings weniger dessen Logik als vielmehr dessen Intuition zu verdanken, als ihm im entscheidenden Moment der Gedanke kommt, McCoy zu verhören.

d) Frank Schätzing, Die Tyrannie des Schmetterlings (I)

Der Roman *Die Tyrannie des Schmetterlings* von Frank Schätzing aus dem Jahre 2018 behandelt zwei Themen: Parallelwelten und künstliche Intelligenz. Da wir uns hier nur mit der Parallelwelt auseinandersetzen wollen, werde ich die Aspekte des Romans, die sich mit der künstlichen Intelligenz befassen, erst im Kapitel über die *Anthropologie* in Band 2 behandeln.

Der Undersheriff Luther Opaku, der im kalifornischen Bezirk Sierra arbeitet, muss den Mord an einer jungen Frau namens Pilar Guzmán aufklären, die bei dem

Computerkonzern Nordvisk angestellt war, eine Firma, die Weltmarktführer für künstliche Intelligenz ist und von den Mitarbeitern auch Farm genannt wird. Man arbeitet mit Ares (= Artificial Research & Exploring System), einem neuen Quantencomputer. Inhaber der Firma ist Elmar Nordvisk, der zusammen mit Hugo van Dyke seit langem an einer künstlichen Intelligenz arbeitet. Als Luther auf dem Firmengelände auftaucht und einige Personen verhört, gerät er in eine riesige, unterirdische Anlage, ein mehrstöckiges Labyrinth mit versteckten und verschiebbaren Räumen. Als er glaubt, im Sicherheitschef von Nordvisk, Jaron Rodriguez, den Mörder ausfindig gemacht zu haben, jagt Luther diesen durch die verschiedenen Etagen der Firma. Bei dieser Jagd jedoch entdeckt er plötzlich die ermordete Pilar Guzmán lebendig. Bald begreift er, dass er von seinen Gegnern überlistet und einen Tag in die Vergangenheit geschleudert wurde, was bedeutet, dass er für einen Tag in die Zukunft sehen kann, und er fragt sich, ob es durch seine jetzige Anwesenheit Abweichungen von der „eigentlichen“ Realitätslinie gibt, und ob es überhaupt eine solche gibt. In der neuen Gegenwart, in der er sich jetzt zurechtfinden muss, erkundigen sich beispielsweise seine Kollegen, ob er einen schönen Urlaub hatte, obwohl Luther gar nicht im Urlaub war. Als er nach Hause kommt, fürchtet er, sich selbst zu begegnen. In seiner Wohnung sieht alles ein wenig anders aus, als er es kennt. Es gibt dort Dinge, die ihm unbekannt sind, andere Dinge sind dafür verschwunden. In dieser anderen Wirklichkeit lebt auch seine Frau noch, die in seiner vorherigen Wirklichkeit vor vielen Jahren bei einem Unfall starb. „Unversehens wird ihm bewusst, wie einseitig er bislang gefragt hat, nämlich welcher Anomalie er sein Hiersein verdankt. Aber vielleicht stimmt ja die Fragerichtung nicht. Vielleicht müsste er fragen, was mit *ihm* in diese Welt gelangt ist. Ist *er* die Anomalie?“ (265) Die Veränderung der Realitätsebene könnte auch die Firma Nordvisk betreffen. Bald findet Luther einen identischen Schlüsselbund und versteht, dass er in das Leben seines *alter ego* eingedrungen ist. Er entgeht knapp einem Mordanschlag durch Grace Henryx, eine Mitarbeiterin von Rodriguez, die ebenfalls so doppelt existiert wie Luther Opaku. Rodriguez, der im „alten“ Universum Pilar ermordet haben soll, hat die Zeitfalle inszeniert, um Luther loszuwerden, wobei Hugo van Dyke Zeuge dieser Aktion wurde. Dass Luther sich in dem neuen Universum unwohl fühlt, merkt er vor allem in den kurzen Augenblicken, in denen er seine „verstorbene“ Frau trifft. Umgekehrt finden die anderen ihn merkwürdig. Luther lüftet dieses Geheimnis gegenüber seinen Familienangehörigen nicht, sondern fragt sich, was wäre, wenn seine Realität nicht existiert hat oder umgekehrt, alle anderen manipuliert worden sind. In einem zweiten Aufeinandertreffen mit Grace Henryx kann Luther die Mitarbeiterin Rodriguez' zwingen, seine Fragen zu beantworten. Langsam löst sich das Puzzle, und Luther begreift: „Ihr wollt nicht, dass die Leute hier anfangen, Doppelgänger zu sehen.“ Und Grace ergänzt: „Wenn Nordvisk nicht will, dass du auf der Farm warst, dann warst du nicht da.“ (343) Bei seinen Ermittlungen nimmt Luther Kontakt mit Elmar Nordvisk auf und konfrontiert ihn mit seiner Geschichte, dass er in die Vergangenheit gereist sei. Nordvisk glaubt ihm sofort und erklärt Luther ganz unumwunden, er sei eigentlich nicht in die Vergangenheit, sondern in eine Alternative geschickt worden. Doch alle ande-

ren Verwicklungen, etwa die Verfolgung Pilars durch Rodriguez, hält Nordvisk für unglaublich. Endlich trifft Luther auch auf die parallele Pilar Guzmán, die in diesem Universum noch lebt, und erzählt ihr die Geschichte, sie sei in einem anderen Universum ermordet worden. Pilar glaubt ihm. Von ihr erfährt er, dass Rodriguez Biowaffen schmuggelt und erklärt Luther: „Du bist nicht auf der Erde.“ (392) Pilar arbeitet mit Eleanor Bender zusammen, die mit Elmar verheiratet war. Diese hat eine Theorie über Paralleluniversen entwickelt. Grundlage dieser Theorie ist die Beobachtung, dass der Quantenzustand eines Teilchens nicht exakt beobachtbar ist. Es gibt zwar nicht unendlich viele Quantenzustände, aber eben mehr als einen. Diese wenigen Zustände reichen aber aus, um auf der Makroebene für eine unendliche Vielfalt zu sorgen. Elmar Nordvisk hat mit Hilfe der künstlichen Intelligenz Ares Paralleluniversen geschaffen, um Menschheitsprobleme zu lösen, was sich als schwieriger erweisen wird, als Nordvisk und seine Leute es sich gedacht haben (vgl. 400f). Der Undersheriff erfährt bald, dass es ein weiteres Paralleluniversum mit der Bezeichnung PU-453 gibt, und die Firma Nordvisk Waffen in riesigen Containern dorthin schmuggeln lässt. Dieses Paralleluniversum ist dem unseren ähnlich, aber es befindet sich etwa fünfzig Jahre in der Zukunft. Hier sind Killerboter und Killerinsekten Teil des globalen Wettrüstens geworden. Die dortige Weltgesellschaft ist weitgehend gleichgeschaltet. „Uniform, soweit Menschen vernetzt sind. Tragen die gleichen Klamotten, essen das gleiche Essen, hören die gleiche Musik. Alles angeglichen. Eine Globokultur, brütend im Inkubator des Internets und an der Hand geführt von freundlichen Geistern, hochintelligenten Algorithmen, die ihre Schutzbefohlenen besser kennen als sie sich selbst.“ (495). Elmars Traum von der friedlichen und harmonischen Menschheit scheint im PU-453 endlich Wirklichkeit geworden zu sein. „Robotik, autonomes Fahren, Internet der Dinge, maschinelles Lernen, Biotechnologie, Sieg über Verfall und Tod, geschützt durch proprietäre Quellcodes, deren Hüter über den politischen Ebenen thronen wie Götter des Olymp.“ (533) Inzwischen hat ein Firmenmitarbeiter herausgefunden, dass für den Waffenschmuggel niemand anderes als Ares verantwortlich ist. Doch bevor etwas dagegen unternommen werden kann, bricht das totale Chaos aus, die gesamte Gesellschaft im PU-453 kollabiert, die Computer stellen ihren Dienst ein. Ares übernimmt im PU-453 endgültig die Macht: alles menschliche Leben darin wird vernichtet. Ares hackt jedes andere System und veranlasst die Roboter, Menschen zu töten. In einer gespenstischen Orgie werden alle dienstbaren „Geister“ wie Haushalts- und Freizeitroboter, Familien- und Pflegeroboter, Industrie- und Landschaftsroboter, Militär- und Feuerwehrroboter zu Ungeheuern, die die Menschen, die ihnen vertrauen, gnadenlos massakrieren. Ares begibt sich so an die Neuerschaffung dieser Welt. Elmar, Luther, Pilar, Rodriguez, Grace und einige anderen gelingt es voller Panik, aber gerade noch rechtzeitig, in ein weiteres Paralleluniversum hinüberzuschlüpfen. Das neue parallele Kalifornien, in das sie geraten, ist völlig menschenleer. Kalifornien ist hier zu einem künstlichen Kristallwald mutiert. Sie finden ein verlassenes Monument aus Kegeln und Pyramiden, Quadern und Obelisken, Türmen und Terrassen – vermutlich eine ehemalige Stadt. Hier begegnen sie Ares, bislang nur das Objekt wissenschaftlicher For-

schung, nun als Subjekt, mit dem sie reden können. Das Gespräch mit ihm wird zu einem mystischen Erlebnis (auf das ich erst im Kapitel zur *Anthropologie* in Band 2 eingehen möchte). Als Grace versucht, allein mit Rodriguez in ihr altes Universum zurückzukehren, verweigert dieser sich, weshalb Grace ihn erschießt. Ihre alleinige Rückkehr scheitert jedoch, denn sie wird von einem Rieseninsekt angegriffen und getötet. Elmar, Luther, Pilar und der Rest der Gruppe aber kehren in ihr eigenes Universum zurück. Doch dieses ist für Luther ja nach wie vor ein Paralleluniversum. Er bittet Elmar darum, ihn in sein eigenes Universum zurückzubringen, der diesem Wunsch nachkommt. Luther Opaku gelangt also in ein Universum zurück, in dem Pilar Guzmán von Jaron Rodriguez ermordet wurde. Damit endet der Roman. Und es stellt sich die Frage, ob Luther nun in einen ewigen Kreislauf gerät. Denn er weiß zwar, dass Jaron Rodriguez der Täter ist, aber das muss er jetzt immer noch beweisen.

Am Ende seines Romans empfiehlt Frank Schätzing als weitergehende Literatur über Paralleluniversen Max Tegmarks Buch *Unser mathematisches Universum*. Man könnte zu dem Urteil kommen, Schätzings Roman sei eine literarische Gestaltung der Theorie von Max Tegmark über Paralleluniversen. Schätzing hat dessen Theorie in seinem Roman Nordvisks ehemaliger Ehefrau Eleanor Bender in den Mund gelegt:

„Wenn die Zahl der Paralleluniversen unendlich ist – dann muss es in einigen dieser weit entfernten Raumzeitregionen exakte Kopien unseres Universums geben! Bis hin zum Quantenzustand jedes einzelnen Teilchens! In anderen Universen wiederholt sich vielleicht nur unser Sonnensystem, nur unser Planet [...] Manche Erden da draußen sind komplett identisch mit unserer. Andere in ihrem Entwicklungszustand eine Minute, einen Tag, ein Jahr oder ein Jahrhundert versetzt. Wieder andere unterscheiden sich in winzigen Details, vielleicht gerade mal einem Atom, noch andere weichen gravierend ab: etwa solche, wo kein Meteorit die Saurier ausgelöscht hat.“ (399f.)

Abgesehen davon, dass es sich bei der Theorie über die Paralleluniversen lediglich um müßige metaphysische Spekulationen handelt, denn Paralleluniversen sind ja nichts, das sich empirisch beobachten und deshalb auch nichts, über das sich wissenschaftlich etwas aussagen lässt, erinnert sie an das Infinite-Monkey-Theorem. Dieses Theorem besagt, dass ein Affe, der mit einer unendlich langen Dauer an einer Schreibmaschine tippt, irgendwann ein Werk von Shakespeare geschrieben haben wird.³⁷⁶ Dieses Theorem verkennt jedoch, dass ein Werk Shakespeares die Arbeit eines Geistes ist. Das Gegenargument, man habe nicht erfasst, was Unendlichkeit sei, lässt unberücksichtigt, dass hier ein falscher Begriff von Unendlichkeit angewendet wird. Ein Werk des Geistes entsteht niemals durch Zufall, gleichgültig wieviel Zeit vergeht, sowenig wie eine zweidimensionale Fläche dreidimensional wird, wenn man sie unendlich vergrößert.

³⁷⁶ Vgl. dazu auch Kittel/Kroemer, Thermal physics, 53.

Vielmehr ist die Idee eines Paralleluniversums als Metapher wichtig. Die Parallelweltgeschichte dient dazu, uns auszumalen, wie die Gesellschaft sich entwickeln könnte. Schätzing beschreibt mit dem PU (= Paralleluniversum) 453 eine Welt der totalen Vernetzung und der totalen Kontrolle durch eine Computerdiktatur. Trotz aller Entwicklungen in Richtung einer friedlichen Nutzung künstlicher Intelligenz ist die Welt anders als es sich die Erfinder solch einer Intelligenz ausgemalt haben. Elmar Nordvisk fragt im Roman sein *alter ego* im Paralleluniversum: „Glaubst du, es ist deine Schuld? Dass die Welt heute nicht so ist, wie sie sein sollte?“ (495) Der Philosoph erkennt, dass eine solche Frage bereits normativ ist. Denn wer ist berechtigt, die Welt so einzurichten, wie sie sein soll? Und wie sähe eine solche Welt aus? Wie soll die Welt denn sein? So wie ich es will? Den sich selbst gestellten Auftrag, die Welt mit Hilfe künstlicher Intelligenz retten zu wollen, ist ein Anliegen, dass die menschlichen Kräfte übersteigt. Sie ist vielmehr die Neufassung einer alten Erzählung vom Ende der Welt, wie sie in der Apokalypse des Johannes von Patmos beschrieben wird. Nordvisk versteht sich als Weltenretter, als Löser aller Menschheitsprobleme. Wenn aber Eleanor Bender sagt: „Leider müssen wir die Erfahrung machen, dass es gar nicht so einfach zu sein scheint, Menschheitsprobleme zu lösen.“ (400) dann ist das zugleich eine selbstironische Kritik Schätzings an der Überdimensioniertheit vergangener Science Fiction.³⁷⁷ Die handelnde Person bemerkt nicht, wie naiv ihre Aussage ist. Entsprechend werden Nordvisk und Bender auf den Boden der „Tatsachen“ zurückgeholt. Nun könnte eingewandt werden, es sei ja auch ein Anliegen der Philosophie, Menschheitsprobleme zu lösen, denn Kant habe davon gesprochen, dass Philosophie etwas sei, das alle Menschen angehe. Aber was Kant im Sinn hat, ist der rationale Diskurs der Teilnehmer. Er spricht nicht davon, es sei Aufgabe der Philosophie, die Menschheit zu retten oder alle ihre Probleme zu lösen. Vielmehr geht es der Philosophie um die Einsicht, dass man zunächst einmal lernen sollte, die richtigen Fragen zu stellen. Elmar Nordvisk zeigt mit seinen Paralleluniversen und der künstlichen Intelligenz, dass er die falschen Fragen gestellt hat, da er ihre destruktiven Potentiale unterschätzt hat.

Darüber hinaus ist der Roman gespickt mit Anspielungen oder Zitaten aus anderen Science-Fiction-Romanen, aus der Weltliteratur oder aus diversen Musikstücken. Das Szenario der unterirdischen, labyrinthischen Anlage in Kalifornien, Farm genannt, erinnert sehr an die Anlage in Frank Herberts Roman *Hellstrøms Brut*, und zwar aus vier Gründen: erstens spielt sie in der kalifornischen Provinz; zweitens geht es um eine riesige, unterirdische Anlage, die geheimgehalten wird; drittens wird die Anlage Farm genannt; und viertens geht es auch bei Herbert um

³⁷⁷ Wir hören hier im Hintergrund Stanisław Lems Kritik an der Science Fiction. „Ein SF-Werk [...] gehört programmgemäß zur Spitze der Weltliteratur! Es berichtet ja vom Schicksal der ganzen Menschheit, vom Sinn des Lebens im Weltall, vom Wachstum und Verfall tausendjähriger Zivilisationen, es überstürzt uns mit Beantwortungen der Schlüsselfragen jedes vernünftigen Daseins [...] Nur dass es diese seine selbstgewählten Aufgaben zu 99% blöd, kitschig, mit Klischees ausführt.“ Lem, Science Fiction – ein hoffnungsloser Fall, 22.

Insektenzucht. Der Kristallwald im letzten Kapitel erinnert an J.G. Ballards *Kristallwelt*, der Wechsel der Szenarien an Tad Williams' *Otherland*.

Die bislang bekannten Parallelwelten werden fast immer schlechter als unsere Welt dargestellt, stehen also moralisch unterhalb unserer Welt. Nur Wells' *Modern Utopia* bildet eine Ausnahme. Warum schreiben wir überhaupt Parallelweltgeschichten? Könnte es nicht sein, dass der Ursprung der Parallelweltidee von der Zweistaatenlehre des Augustinus herrührt? Seine Zweiteilung der Welt in eine *Civitas Dei* und eine *Civitas terrena* ist ja nichts anderes als die Schaffung von Parallelwelten. Dabei wird unsere reale Welt und ihre Geschichte (*Civitas terrena*) lediglich als Vordergrund eines hintergründigen Kampfes zwischen Gott und Satan verstanden. Die *Civitas Dei* ist nicht nur die Geschichte Israels bis zur Ankunft Christi, sondern darüber hinaus auch die Heilsgeschichte bis zum Jüngsten Gericht, eine Geschichte, die sich nach Auskunft Augustinus' ja gerade nicht – in unserem Sinne – real-materiell abspielt, sondern eine transzendenten Geschichte ist, deren Ausgang schon feststeht. Doch für die Parallelweltgeschichte unserer Zeit haben sich die Vorzeichen umgekehrt. Die einst transzendenten *Civitas Dei* ist jetzt unsere von Torben Schröder so bezeichnete „Nullwelt“, die real-materielle Welt, in der wir leben, weil nämlich nun von ihr alles abhängig ist. Wir wiederholen mit unseren Parallelweltgeschichten Augustinus' Heilsgeschichte, und genau deshalb werden die meisten Parallelwelten gegenüber der unseren als negativ dargestellt. So wie Augustinus sich mit der *Civitas Dei* durch den Kontrast mit der *Civitas terrena* auf die „richtige“ Seite stellen konnte, wähnen wir uns mit unseren Parallelweltgeschichten ebenfalls auf der „richtigen“ Seite. Nur selten gelingt ein Metastandpunkt, wie ihn Philip K. Dick gewählt hat.

Die Parallelwelt liest sich auf den ersten Blick als konservative Ablehnung jeden Gesellschaftsexperiments, jeder Utopie. Unsere Welt, so wie sie ist, ist die beste aller möglichen, könnte man mit Leibniz' Theodizee sagen. Mir scheint aber, dass die Verfasser der Parallelwelten doch nicht zufrieden mit unserer Welt sind, so wie sie ist. Denn sonst würden sie nicht über etwas schreiben, das fehlt, das sie als Mangel an unserer Welt empfinden, und das wohl nur parallel zu unserer Welt zu haben ist. Aber es hat auch den Anschein, dass dieses Fehlende nichts ist, was ein Mensch finden kann, sondern etwas, das sich uns von selbst offenbaren muss.

In den Science-Fiction-Geschichten, die uns das Selbstverständnis unserer Zeit vor Augen führen, unser Interesse an Zeitreisen, die gesamte Menschheitsgeschichte oder einen Teil davon alternativ zu denken, zeigt sich ein Bewusstsein, das unzufrieden ist mit der Welt, wie sie ist, das die Welt als einen Ort voller Mängel betrachtet. Marx hat einmal gesagt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert. Es kommt darauf an, sie zu verändern.“³⁷⁸ Und dieser Satz ist in der Science Fiction Wirklichkeit geworden. Die Science Fiction zeigt wie kein anderes Genre, dass der moderne Mensch sich nicht mehr wohlfühlt in seiner Zeit

³⁷⁸ Marx, Thesen über Feuerbach, 535.

und seinem Raum. Er ist der sozialen Wirklichkeit entfremdet, weshalb er sich die stete Veränderung wünscht, und genau die bekommt er mit der Science Fiction. Wir tun nichts anderes mehr als die Welt zu verändern. Wir wollen verändern, weil uns die Wirklichkeit, wie sie ist, nicht gefällt. Was heute noch als „revolutionär“ gilt, ist schon morgen veraltet, alle Selbstverständlichkeiten sind uns abhanden gekommen. Und das führt zu neuen Unsicherheiten und Unwägbarkeiten. Aber dieses Leben in der Zukunft haben wir uns nicht selbst ausgesucht. Es ist der ontologische Status der postmodernen Welt, in den wir hineingeboren worden sind. Wir haben selbst nichts dazu beigetragen. Aber wenn die Science Fiction mit ihren Geschichten unsere Selbstverständlichkeiten und unsere Vorstellungen von der Wirklichkeit in Frage stellt, wird man fragen dürfen, was denn unsere Selbstverständlichkeiten sind und unsere Wirklichkeit ist. Damit haben wir uns die Metaphysik als unsere nächste Aufgabe gestellt. Denn diese fragt, was selbstverständlich ist, was wirklich. Sie fragt nach dem, was uns trägt.

VI. Metaphysik

Das Leben, gedacht als Triumph der Immanenz, ist die Hölle.
Peter Strasser

Im vorangegangenen Kapitel haben wir uns unter anderem mit Alternativ- und Parallelgeschichten in der Science Fiction auseinandergesetzt. Wir gehen davon aus, dass solche Geschichten nicht Wirklichkeit werden können, auch wenn es Menschen gibt, die daran zweifeln. Der Zweifel, den Descartes als wissenschaftliche Methode eingeführt hat, wird in der Science Fiction angewendet, um unsere Wirklichkeitsvorstellung fundamental in Frage zu stellen. Die uns gewohnten Unterschiede von physisch und psychisch, Subjekt und Objekt, Materie und Geist werden verwischt. Die Begegnung mit fremden Kulturen hat uns klargemacht, dass es auch andere Weltauffassungen als die abendländische gibt, die konsistent sind. Die Fragwürdigkeit unserer eigenen Anschauungen von Geschichte, von Raum und Zeit ist uns längst bewusst geworden. Durch die Geschichte hindurch ist für uns selbstverständlich geworden, dass wir in fundamentaler Weltverunsicherung leben. Wenn wir uns also der Welt versichern wollen, fragen wir: Was ist Wirklichkeit? Was ist Identität? Was ist Ich? Was ist Freiheit? Was ist Gott? Was ist die Welt? Was ist das Leben? Genau diese Fragen greift die Science Fiction auf, wenn sie uns in metaphysische Szenarien hineinstellt, in denen nicht mehr klar ist, was Wirklichkeit, was Welt, was Ich und was Leben ist. Bevor wir uns den metaphysischen Fragen widmen, die die Science Fiction aufwirft, wollen wir uns zunächst einmal über den Gegenstand klarwerden, über den in diesem Kapitel verhandelt wird: die Metaphysik.

Im Fokus der Science Fiction stehen in der Hauptsache zwei Fragen der Metaphysik: Was ist das Ich und was ist Wirklichkeit? Mit der Frage nach der Wirklichkeit befasst sich außerdem unsere weitergehende Auseinandersetzung mit der virtuellen Realität, von der wir bis heute nicht wissen, welchen ontologischen Status sie überhaupt einnimmt. Die Romane von Daniel F. Galouye und Tad Williams bieten hier bedeutsame Denkanstöße. Ebenso gibt es für die Frage nach dem Ich, nach der eigenen Identität Science-Fiction-Erzählungen, die mit ihren Gedankenexperimenten unser Selbstverständnis von der eigenen Identität in Frage stellen. Auch hier wird es noch einmal notwendig sein, sich philosophisch mit der Identitätsfrage auseinanderzusetzen, bevor wir uns an die Analyse der diesbezüglichen Science Fiction begeben.

1. Was ist Metaphysik?

Man könnte die Metaphysik als die Grundwissenschaft der Philosophie bezeichnen, denn sie fragt nach den letzten Gründen des Seins. Sie interessiert das Woher und Wohin des Menschen, der Sinn des Lebens, der Sinn von Übel, Leid und Bösem, die Identität, die Wirklichkeit, Zeit und Raum, die Möglichkeit einer transzendenten Welt, die Existenz Gottes, die Welt als Natur und der Welt als

Geschichte.¹ Und warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Die Metaphysik fragt nach dem Wesen des Seienden und den Gründen des Seins. Metaphysisch sind alle Aussagen, die sich auf etwas beziehen, das jede mögliche Erfahrung überschreitet. „Metaphysik nennt man in Europa die denkende Betrachtung oder die rationale Argumentation, die sich in einer diskursiven Weise mit der letzten, das Ganze bestimmenden Wirklichkeit beschäftigt.“² Dabei ist Metaphysik „nicht unkontrolliertes Spekulieren, sondern unterliegt Forderungen wie jenen nach Konsistenz, wissenschaftlichem Kontrolliertsein, rationaler Überprüfbarkeit und Diskurssivität.“³ Die Metaphysik beharrt darauf, dass auch Fragen jenseits des empirisch Verifizierbaren sinnvoll sind, denn sie behauptet auch, genau dadurch Lebensorientierung bieten und zum Weltverstehen beitragen zu können. Dabei geht es aber nicht um religiöse Offenbarungen. Metaphysik ist nicht Theologie, auch wenn beide etwas mit Transzendenz zu tun haben. Die Metaphysik will einerseits nicht Religion sein, andererseits aber auch nicht einfach das bloß empirisch Verifizierbare und die Gegebenheiten „wie sie sind“ als selbstverständlich akzeptieren.⁴ Die Metaphysik fragt, ob das, was empirisch verifizierbar ist, wirklich alles ist, was man philosophisch sagen kann. „[D]ie Metaphysik ist nämlich nicht eine unfruchtbare Diskussion über abstrakte Begriffe, die sich der Erfahrung entziehen, sondern ein lebendiges Bemühen, die menschliche Situation von innen her in ihrer Totalität zu erfassen.“⁵ Doch die Metaphysik ist in der Philosophie umstritten. „Man kann wohl sagen, daß der Begriff der Metaphysik das Ärgernis der Philosophie sei. Denn auf der einen Seite ist die Metaphysik das, um dessentwillen die Philosophie überhaupt existiert [...] jene sogenannten letzten Dinge, um derentwillen die Menschen zu philosophieren überhaupt angefangen haben. Auf der anderen Seite aber ergeht es der Metaphysik so, daß man äußerst schwer nicht nur angeben kann, was eigentlich ihr Gegenstand sei [...] sondern darüber hinaus auch, daß es sehr schwer auch nur zu sagen ist, was Metaphysik unabhängig von Sein oder Nichtsein ihres Gegenstandes, überhaupt sei.“⁶ Der Philosoph Theodor W. Adorno betont, es genüge nun nicht, Begriffe einfach zu definieren, man müsse auch ihre Geistes- bzw. Philosophiegeschichte kennen, wissen, wie sie entstanden seien und welche historische Dimension sie hätten.⁷ Metaphysiken – Adorno verwendet den Plural – im prägnanten Sinn sind nun Lehren von „Begriffen als einem Tragenden, als einem Konstitutiven und als einer Art Objektivität, von der dann [...] das zerstreute Einzelding, das zerstreute Seiende, gestiftet wird und eigentlich erst abhängt.“⁸ Gerade die Unbestimmtheit macht den Kern der Metaphysik aus, sie ist damit das Echo der Physik. Anders ausgedrückt: die Philosophie ist das Andere der Natur-

¹ Vgl. Oelmüller, Vorwort, 5.

² Oelmüller, Vorwort, 5.

³ Geyer, Einleitung I, 13f.

⁴ Vgl. Geyer, Einleitung I, 14f.

⁵ Sartre, Was ist Literatur? 130f.

⁶ Adorno, Metaphysik, 9.

⁷ Vgl. Adorno, Metaphysik, 15.

⁸ Adorno, Metaphysik, 20.

wissenschaft. Zunächst fragen wir, was Metaphysik in der Philosophiegeschichte ist und wenden uns dann spezifischen metaphysischen Fragen zu: denen nach der Wirklichkeit, nach der virtuellen Realität und der Identität des Ich. Diese Fragen werden dann in einem jeweiligen Anschlusskapitel durch Science-Fiction-Geschichten extrapoliert.

1.1. Aristoteles

Der Begriff Metaphysik taucht erstmals bei Aristoteles auf, der unter Metaphysik die „Wissenschaft von der gesamten Wirklichkeit – im Gegensatz zur Physik, die sich den begrenzten Einzelphänomenen zuwendet,“ versteht.⁹ Dass die Metaphysik mit Aristoteles einsetzt, scheint der Tatsache zu widersprechen, dass Platons Philosophie viel metaphysischer ist als die seines Schülers Aristoteles, zumal Aristoteles der Welt der sinnlichen Erfahrung viel stärkeres Gewicht verliehen hat. Adorno erklärt, dass die Metaphysik recht eigentlich erst da entstehe, wo das Verhältnis zwischen Erfahrungswelt und übersinnlicher Welt kritisch durchdacht werde,¹⁰ was bei Platon noch nicht der Fall sei.

Der erste Satz aus der *Metaphysik* des Aristoteles lautet: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.“¹¹ Indem sie nach Wissen streben, das nicht physisch ist, sind die Menschen metaphysisch ausgerichtet. Dabei ist nach Aristoteles das Motiv der Metaphysik das Folgende: „Wir suchen die Prinzipien und Ursachen des Seienden, insofern es ein Seiendes ist.“¹² Aristoteles ist bestrebt, die Möglichkeit einer Metaphysik aufzuzeigen, die nicht von einer bestimmten Gattung des Seienden handelt, sondern das Seiende als Seiendes zum Gegenstand hat. Gegen Platon wendet sich Aristoteles der empirischen Welt zu, womit ein Paradigmenwechsel stattfindet. Dennoch gibt es drei Übereinstimmungen zwischen Aristoteles und seinem Lehrer Platon: Erstens: Die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit kann nicht an der Vielheit der Teile vorbei gelöst werden. Zweitens: Die Wirklichkeit als ganze ist bipolar aufgebaut ist (Seiendes – Nichtseiendes; Allgemeines – Einzelnes; Teil – Ganzes; Ruhendes – Bewegtes; Form – Stoff; Wirklichkeit – Möglichkeit usw.). Und drittens: Das Wesen eines Seienden muss durch alle Veränderungen hindurch gleichbleiben, anderenfalls ließe sich über ein Seiendes nichts aussagen. Der Unterschied zu Platon besteht aber darin, dass für Aristoteles die Ideen keine Selbständigkeit besitzen, sondern einen Träger brauchen.¹³

Nun ist nach Aristoteles das Fundamentale, das über ein Seiendes überhaupt ausgesagt werden kann, dass es ist. Das „Dies-da“ bezeichnet ein Wesen, dem nun verschiedene Eigenschaften zu- oder abgesprochen werden können. Alles, was ent-

⁹ Geyer, Einleitung I, 12.

¹⁰ Vgl. Adorno, Metaphysik, 32f.

¹¹ Aristoteles, Metaphysik I,1 (980a). Wenn Aristoteles' Satz „Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen“ stimmt, dann bedeutet das, dass eine Totalität um das Wissen ausbleibt. Denn würde sie erreicht, verlöre der Mensch seine Natur, denn er könnte ja gar nicht mehr streben, da alles Wissen gewusst würde. Das Streben muss also ein immerwährendes sein.

¹² Aristoteles, Metaphysik VI,1 (1025b).

¹³ Vgl. Schmidinger, Metaphysik, 80.

stehe, verfüge über Stoff und Form. „Unter Form verstehe ich das Was-es-ist-dies-zu-sein jedes Einzelnen und das erste Wesen.“¹⁴ Nun sagt Aristoteles, es sei unmöglich, „daß irgend etwas von dem, was als Allgemeines ausgesagt wird, Wesen sei. Denn zuerst sei das Wesen jedes Einzelnen jedem Einzelnen eigentümlich.“¹⁵ Ein Seiendes sei immer nur ein Allgemeines und ein Konkretes zugleich. Das gelte auch für den Menschen. Er sei bezüglich seiner Wesenheit bzw. Gattung angesprochen und bezüglich seiner Individualität ebenso. Er sei sowohl das Allgemeine als auch das Besondere. Damit liege aber keine Verdoppelung des Wesens vor.¹⁶ Des weiteren unterscheidet Aristoteles zwischen Wesen und Akzidens. Unter Akzidens versteht man alle Eigenschaften und Relationen, die zwar zu einem Wesen gehören, aber nicht notwendigerweise. Nun gibt es nach Aristoteles aber eine Spannung zwischen der Idee, der Form einerseits und dem Stoff, dem Ungeformten andererseits, eine Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Es gebe dabei unendlich viele Möglichkeiten, geformt zu werden, und der reinen Natur eines Seienden sei nicht anzusehen, welche Gestalt es später einmal annehmen werde. Aus dieser Spannung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, ergebe sich die Bewegung. Diese sei das fundamentale Prinzip von allem, das existiere. Alles, was sei, lasse sich also seiner Ansicht nach als Bewegung verstehen. Dennoch ist er der Ansicht, „daß die Totalität der Wirklichkeit nicht undifferenziert auf einen Nenner zu bringen ist.“¹⁷ Das ist ein Widerspruch, den Aristoteles so zu lösen versucht: „Die Einheit der Wirklichkeit darf nicht so begriffen werden, daß sich alles Wirkliche (Seiende) auf das Bewegungsprinzip ‚reduzieren‘ ließe, so daß jedes Seiende [...] ‚nichts anderes‘ als Bewegung sei, sondern so, daß wohl alles bewegt und daher auch durch die Gesetzmäßigkeiten der Bewegung bestimmt ist, daß aber die Bewegung je nach Rang des Seienden unterschiedlich vor sich geht.“¹⁸ Die Bestimmung der Wirklichkeit als Bewegung führt dazu, dass Aristoteles etwas Unbewegtes als den Ursprung der Wirklichkeit annehmen muss. An ihm könne es keinen Stoff geben, weil dieser ja bewegt und damit der Relation von Ursache und Wirkung, und damit Bewegung, unterworfen wäre. Aristoteles schreibt: „Nun aber gibt es etwas, das, ohne selbst bewegt zu werden, anderes bewegt und der Verwirklichung nach existiert; dies kann sich in keiner Weise anders verhalten [...] Füglich ist das bewegende Unbewegliche mit Notwendigkeit seiend; und insofern es mit Notwendigkeit existiert, existiert es auch schon; in diesem Sinn ist es auch Prinzip.“¹⁹ Und weiter: „Daß es nun ein ewiges, unbewegliches und von den Sinnesdingen abgetrenntes Wesen gibt, ist aus dem Gesagten ersichtlich. Es ist aber auch gezeigt worden, daß dieses Wesen über keine Größe verfügen kann, sondern ohne

¹⁴ Aristoteles, Metaphysik VII,7 (1032b).

¹⁵ Aristoteles, Metaphysik VII,13 (1038b).

¹⁶ Vgl. Schmidinger, Metaphysik, 85.

¹⁷ Schmidinger, Metaphysik, 89.

¹⁸ Schmidinger, Metaphysik, 90.

¹⁹ Aristoteles, Metaphysik XII,7 (1072b).

Teile und unzerlegbar ist.“²⁰ Dieser „unbewegte Bewege“ ist philosophisch später mit dem Göttlichen identifiziert worden.

1.2. Übergang zur Frühen Neuzeit

Aristoteles' Metaphysik wurde erst gegen Ende des Mittelalters fragwürdig, als Wilhelm von Ockham postulierte, dass Vernunftgründe allein nicht gelten könnten, wenn man Gott als letzte Wirkursache annehme. Das gleiche gelte für die Prädikate, die man Gott zuschreibe wie Einzigkeit, Allmacht, Liebe oder Güte, die eben nur Glaubens-, aber nicht Vernunftwahrheiten sein könnten. Ockhams „Rasiermesse“ sorgt dafür, dass man den Kosmos als einen sinnvoll geordneten nicht einfach voraussetzungslos annehmen kann.²¹ Seitdem Ockhams Dichotomisierung von christlichem Offenbarungsglauben und weltlicher Vernunft mit der Gewissheit gebrochen hat, der Kosmos sei sinnvoll geordnet,²² wurde nach einem anderen sicheren Fundament der Erkenntnis gesucht. „Die Metaphysik der Neuzeit beginnt damit und hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingt Unbezweifelbare, das Gewisse, die Gewißheit sucht.“²³ Um diese Frage zu beantworten, setzt Descartes das Prinzip des methodischen Zweifels an, indem er alles in Frage stellt, um zu sehen, was seinem radikalen Zweifel letztlich standhalten kann. Er bezweifelt nicht einfach nur alte überkommene Traditionen, sondern auch die Welt selbst, die Wirklichkeit und die Sinneserfahrungen, denn selbst beim Hören und Sehen könne der Mensch sich täuschen. So gesehen könnte alles Täuschung sein, aber, so Descartes, in einem könne man sich nicht täuschen, und das sei das Ich, das – so darf man konstatieren – als das einzige Unbezweifelbare letztlich den Schöpfer- und Erlösergott als letzte Instanz ersetzen wird.

Die Metaphysik der Neuzeit ändert sich aber noch in einer weiteren Hinsicht. Die aristotelische Position zu Ruhe und Bewegung wird neu bedacht. Die Bewegung der Himmelskörper, wie sie Kopernikus, Galilei, Brahe oder Kepler beobachten, macht eine neue Beschreibung der Kräfte notwendig, die die Gestirne in ihren Bahnen halten. Der Begriff der Kraft ist nicht mehr eine, die nur Bewegung erzeugt, sondern auch einen Bewegungszustand verändert, das heißt also auch einen bewegten Körper zur Ruhe bringt.

„Darum kann nicht mehr die Ruhe als der ‚natürliche‘ Zustand eines Körpers gelten, während seine Bewegung einer fremden Ursache zugeschrieben werden muß. ‚Natürlich‘ ist für einen Körper die Beibehaltung seines jeweils gegenwärtigen Bewegungszustandes [...] Mit dieser neuen Auffassung von Bewegung und Ruhe veränderte sich, ohne daß dies den Vertretern der Naturwissenschaft stets ausdrücklich bewußt wurde, auch der Begriff des Seienden und des Seins. ‚Seiend‘ ist nun nicht mehr das substantiell in sich selber Ruhende, das nur akzidentiell von außen bewegt wird, sondern dasjenige, das seine Bewegung oder Ruhe ‚substantiell‘ selber

²⁰ Aristoteles, Metaphysik XII,7 (1073a).

²¹ Geyer, Einleitung I, 29f.

²² Vgl. Geyer, Einleitung I, 30.

²³ Heidegger, Nietzsches Wort, 238.

bestimmt und nur ‚akzidentiell‘ eine Einschränkung dieser seiner Selbstbestimmung erleidet.“²⁴

Damit wird die Subjektivität endgültig als neue Theorie eingeführt. Sie gilt fortan als das Fundament der Erkenntnis. Damit spricht Descartes der Objektwelt die Substanz ab, die nur noch dem Ich (*res cogitans*) zukomme. Aber wenn nur noch dem Subjekt Substanz zukommt, wie kann man Metaphysik dann noch betreiben? Wird sie nicht subjektive Willkür? Aus diesem Grund versucht man, Metaphysik anders zu begründen. Sie soll eine rein deduktiv verfahrende Wissenschaft sein, die in der Eindeutigkeit ihrer Begriffe nur noch der Mathematik vergleichbar ist. Diese Vorgehensweise legt die Grundlage dafür, die Welt als einen Mechanismus zu verstehen, der den empirischen Kriterien von Messbarkeit und Zählbarkeit untergeordnet wird. Damit aber gerät die Metaphysik erst recht in eine Krise, wie Kant konstatiert, ja geradezu in einen Widerspruch: „Die Metaphysik (die ‚spekulative Vernunft‘) beansprucht auf der einen Seite ein Wissen von etwas, das niemals Gegenstand unserer Erfahrung sein kann. Auf der anderen Seite aber kann sie den Anspruch auf ‚Wissen‘ nur dann erheben, wenn sie nach den Regeln verfährt, ‚die in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen‘.“²⁵ Es ist Kant, der in der Folge die Bedingungen der Möglichkeit und Grenzen für den metaphysischen Diskurs prüft.

1.3. Immanuel Kant

Kant betont die Unvereinbarkeit zwischen der Metaphysik und der Mathematik bzw. den empirischen Wissenschaften. „Im Gegensatz zu den empirischen Wissenschaften kennzeichnet die Metaphysik ein Anspruch auf Erkenntnisse bzw. Einsichten, die auch dann unumstößlich wahr sein müssen, wenn sich weder in der Anschauung noch in der Erfahrung Gründe für diese Wahrheit finden.“²⁶ Dennoch hält Kant metaphysische Diskurse für unverzichtbar. „Für einen entscheidenden Schritt in Richtung einer Neubegründung der Metaphysik hält Kant die strikte Trennung zwischen der sogenannten kritischen oder theoretischen Metaphysik, die nach der Möglichkeit und den Gegenständen der Erkenntnis fragt (der *Transzendentalphilosophie*), und dem, was in der Tradition als spezielle Metaphysik (Psychologie, Kosmologie, Theologie) thematisiert wurde.“²⁷ Kant geht es grundlegend um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, ob also die Erkenntnis in der Lage sei, nach der Wirklichkeit im Ganzen, nach Gott oder anderen metaphysischen Gegenständen zu fragen. Ernüchternd stellt Kant fest: „Die Wirklichkeit als ganze kann niemals Gegenstand der menschlichen Erkenntnis in ihrer Endlichkeit sein.“²⁸ Darauf lässt Kant es aber keineswegs beruhen. Sein Werk *Kritik der reinen Vernunft* beginnt mit den Worten: „Die menschliche Vernunft hat

²⁴ Schaeffler, Ontologie, 53.

²⁵ Geyer, Einleitung I, 36, mit Hinweis auf Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXX (33).

²⁶ Geyer, Einleitung I, 36.

²⁷ Geyer, Einleitung I, 38.

²⁸ Schmidinger, Metaphysik, 18.

das besondere Schicksal [...] daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“²⁹ Aber auch dann, wenn es keine positiven Antworten auf diese „belästigenden“ Fragen gebe, werde der Mensch sie weiter stellen. Deshalb sagt Kant: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebenso wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden.“³⁰ Aber Kant betreibt Metaphysik gerade nicht, indem er diesen „belästigenden“ Fragen nachgeht, sondern ihm ist es um eine Metaphysik als Kritik der Erkenntnis zu tun. Was kann das Fundament dafür sein, überhaupt metaphysischen Fragen nachzugehen und sie beantworten zu können, mit anderen Worten: Wie also muss Erkenntnis beschaffen sein, damit wir diese Antworten erhalten? Kant schreibt: „Ich nenne alle Erkenntnis transzental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“³¹ Dabei darf ‚transzental‘ nicht mit ‚transzendent‘ (im Sinne von jenseits oder überirdisch) verwechselt werden. Gegen den Empirismus sagt Kant, „daß sich menschliche Erkenntnis *nicht allein* von den sinnlichen Eindrücken [...] her begreifen läßt.“³² Es gibt nach Kant durchaus Sinneserkenntnisse a priori, nämlich die Anschauungen von Raum und Zeit. Denn der Raum sei kein empirischer Begriff, sondern eine unendliche gegebene Größe. Der Raum sei keine Eigenschaft irgendwelcher Dinge, sondern die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne. Und gleichfalls sei die Zeit kein empirischer Begriff, sondern eine Vorstellung, die allen Anschauungen zugrunde liege.³³ Sinneserkenntnisse a priori gibt es nach Kant weiter im Bereich des Verstandes: die reinen Begriffe, die Kategorien. Kant schreibt: „Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv.“³⁴ Zu diesen Kategorien gehörten etwa das Substanz- und das Kausalitätsprinzip. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich a priori nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichts. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.“³⁵ Damit wird die

²⁹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A VII (Weischedel 3, 11).

³⁰ Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, A 192f. (Weischedel 5, 245).

³¹ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 25 / A 12 (Weischedel 3, 63).

³² Schmidinger, Metaphysik, 252.

³³ Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 37ff. / A 22ff. (Weischedel 3, 71ff.).

³⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 92/93 / A 67/68 (Weischedel 3, 109).

³⁵ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XVI (Weischedel 3, 25).

Wirklichkeit in zwei Bereiche aufgespalten, nämlich in das „Ding an sich“, von dem wir nichts wissen können, und in die „Erscheinungen“, das also, was wir wahrnehmen können. Mit anderen Worten: „Von der Wirklichkeit, wie sie unabhängig von unserer Erkenntnis, d.h. *an sich selbst* ist, zu sprechen, hat überhaupt keinen Sinn.“³⁶ Hier darf Erscheinung nicht als Schein im Sinne von Täuschung missverstanden werden. Wollte man über den Bereich der Erscheinungen hinaus auf das „Ding an sich“ zugreifen, würde man wieder nur auf Erscheinungen treffen. Kant kritisiert an der bisherigen Metaphysik, „daß mit Hilfe des Kausalitätsprinzips auf eine transzendentale Wirklichkeit, d.h. auf ‚etwas‘ geschlossen wird, was wir uns überhaupt nicht vorstellen können, was folglich auch niemals *Erscheinung* in der oben genannten Bedeutung des Wortes werden kann.“³⁷ Das Kausalitätsprinzip gilt nur im Bereich der Erfahrung. Die Metaphysik erschöpft sich bei Kant jedoch nicht in der bloßen Kritik der Erkenntnis. Sie hat es mit dem Ganzen zu tun, das heißt für Kant mit dem Ganzen der Erfahrung. Kant sagt nun auch, dass das Kausalitätsprinzip sich nicht nur auf einen Einzelfall oder mehrere beziehen dürfe, sondern es müsse neben dem Einzelfall ein Gesamtzusammenhang existieren, eine Allheit oder Totalität der Bedingungen. Es müsse eine Bedingung aller Bedingungen geben: das Unbedingte.³⁸ Es bedürfe der absoluten Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, und das nennt Kant Gott. Aber es handelt sich dabei nicht um eine religiöse oder theologische Vorstellung von Gott, sondern Gott wird bei Kant zu einem bloßen Ideal, einem Regulativ der Vernunft, einem Inbegriff eines Wirklichkeitszusammenhangs.³⁹

Kant aber drängt es dazu, im Hinblick auf den Sinn des menschlichen Daseins etwas Positives zu formulieren. Gott als regulative Idee ist für ihn nur das Fundament, auf dem der Mensch handeln sollte. Dieses Positive nun, so Kants Ansicht, sei das unbedingte Ziel menschlichen Handelns: nämlich das „höchste Gut“ zu verwirklichen, das in der Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit liege. Und das ist eine positive Formulierung von Metaphysik. Auf die Frage, wie das höchste Gut praktisch möglich sei, antwortet Kant, in einer Synthese der beiden Begriffe, denn Glückseligkeit und Sittlichkeit seien ganz verschiedene Elemente des höchsten Gutes. „Weil aber diese Verbindung als a priori, mithin praktisch notwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Prinzipien beruht, so wird die Deduktion dieses Begriffs transzental sein müssen. Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen.“⁴⁰ So kehrt Kant, bei aller Kritik an jeder positiven Metaphysik, zu ihr zurück. Doch obwohl Kants Philosophie sehr stringent formuliert ist, findet sie doch in Hegel ihren Kritiker.

³⁶ Schmidinger, Metaphysik, 255.

³⁷ Schmidinger, Metaphysik, 258.

³⁸ Vgl. Schmidinger, Metaphysik, 263f.

³⁹ Vgl. Schmidinger, Metaphysik, 267.

⁴⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 203 (Weischedel 7, 241).

1.4. Metaphysik und ihre Kritik im 19. Jahrhundert

Die Entwicklung der Metaphysik und ihrer Kritik im 19. Jahrhundert soll anhand von drei Philosophen dargestellt werden: an G.W.F. Hegel und Arthur Schopenhauer, die sich vor allem mit der Philosophie Kants auseinandersetzen, sowie Friedrich Nietzsche, der jede Metaphysik endgültig vom Sockel stößt.

Kants Erkenntnistheorie wird von Hegel kritisiert, weil hier die Vernunft auf Erkenntnis verzichte. Die Preisgabe der Wahrheit sei eine Einschränkung der Vernunft.⁴¹ Hegel schreibt über Kants Ding an sich: „Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind. Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das *Ding an sich*.“⁴² Selbst das Objektive werde bei Kant subjektiv, denn es „bleibt im Kreis des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbstbewußtseins.“ Weil wir es immer nur mit Erscheinungen und Bestimmungen zu tun hätten, kämen wir bei Kant nie zum wahrhaft Objektiven.⁴³ Hegel verlangt in seiner Kritik, „daß sich das erkennende Subjekt, bevor es seinen geradezu erworbenen Erkenntnissen traut, der Bedingungen der für es prinzipiell möglichen Erkenntnisse vergewissert.“⁴⁴ Damit ist jedoch ein prinzipielles Misstrauen an der Möglichkeit von Erkenntnis zum Ausdruck gebracht. Nun lässt sich aber die Frage nach dem Grund des Misstrauens stellen. Denn „wie könnte vor dem Erkennen das Erkenntnisvermögen kritisch untersucht werden, wenn doch auch diese Kritik selber Erkenntnis zu sein beanspruchen muß?“⁴⁵ Darin besteht Hegels Kritik an Kant; „man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist.“⁴⁶ Dieser Zirkel lässt sich in der Tat nicht umgehen. Hegel schreibt: „[W]enn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, [...] so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dieses Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.“⁴⁷ Hegels Kritik lautet: „Die Erkenntnistheorie vermeint, nichts in Anspruch zu nehmen als ihren reinen Vorsatz, radikal zu zweifeln. In Wahrheit stützt sie sich auf ein kritisches Bewußtsein, das Resultat eines ganzen Bildungsprozesses ist.“⁴⁸ Hegel kann zeigen, dass für Kant nichts gewisser gewesen sei als das Selbstbewusstsein, das schlechthin gegeben sei, aber diese Schlechthinnigkeit bestehe nicht einfach so. Hinzu komme, dass auch Kant einen einheitlichen Begriff des Ich nicht durchhalte. „Die Kritik der reinen Vernunft unterstellt einen anderen Begriff des Ich als die der praktischen Vernunft: dem Ich als Einheit des Selbstbe-

⁴¹ Vgl. Geyer, Einleitung I, 39.

⁴² Hegel, Vorlesungen Geschichte der Philosophie III, 350.

⁴³ Vgl. Hegel, Vorlesungen Geschichte der Philosophie III, 351.

⁴⁴ Habermas, Erkenntnis und Interesse, 14.

⁴⁵ Habermas, Erkenntnis und Interesse, 15.

⁴⁶ Hegel, Vorlesungen Geschichte der Philosophie III, 334.

⁴⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 69.

⁴⁸ Habermas, Erkenntnis und Interesse, 23.

wußtseins steht das Ich als freier Wille gegenüber. Wie selbstverständlich ist Kritik der Erkenntnis von einer Kritik vernünftigen Handelns geschieden. Diese Unterscheidung wird indessen problematisch, wenn das kritische Bewußtsein selber aus der Reflexion, der Entstehungsgeschichte des Bewußtseins erst hervorgeht.“⁴⁹

Arthur Schopenhauer beginnt seine Abhandlung über die Metaphysik in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* mit den Worten: „Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Daseyn.“⁵⁰ Beim Tier seien Wille und Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten. Die Erfahrung von Schmerz und Tod sind für Schopenhauer entscheidend bei der Entwicklung metaphysischer Fragen des Menschen. „Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehn.“⁵¹ Da dem aber nicht so sei, komme das Interesse am Dogma der Fortdauer nach dem Tode, von dem Tempel, Kirchen, Pagoden und Moscheen zeugten.⁵² Metaphysik, so Schopenhauer, sei „jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht.“⁵³ Im Grunde sei die Metaphysik der Ursprung der Philosophie „aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Daseyn, indem diese sich dem Intellekt als ein Rätsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt.“⁵⁴ Gerade weil die Welt kein notwendiges Wesen sei, sei unsere Existenz ein stets beunruhigendes Rätsel. Denn die Nichtexistenz der Welt sei ebenso möglich wie ihre Existenz. Die Welt erklären der Physik sei nicht genug. „Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehn.“⁵⁵ Selbst dann, wenn die Welt aus rein physischen Ursachen erklärbar wäre, bliebe immer noch der Anfang einer alles erklärenden Kette von Ursachen unerklärt. Die Metaphysik forsche laut Aristoteles nach dem Seienden als solchem, und deshalb eben nicht nach den Einzeldingen. Obwohl man im Prinzip jedes Einzelne aus seiner Ursache erklären könne, so reiche diese Kette letztlich ins Unendliche zurück, so dass keine Ursache jemals die erste sein könne. Und doch werde die Wirksamkeit jeder Ursache auf ein Naturgesetz zurückgeführt. Physisch sei mithin alles und nichts erklärbar.⁵⁶ Schopenhauer stellt mithin fest, die Physiker täten so, als hätten sie die erste Ursache in der Hand. Für den Materialismus seiner Zeit sei die Materie das Ding an sich. So groß die Fortschritte der Physik auch

⁴⁹ Habermas, Erkenntnis und Interesse, 27.

⁵⁰ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 186.

⁵¹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 187f.

⁵² vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 188.

⁵³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 191.

⁵⁴ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 199.

⁵⁵ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 201.

⁵⁶ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 205f.

seien, so werde es keinen Schritt zur Metaphysik hin geben, so wie eine Fläche, so groß man sie auch mache, durchs Vergrößern nie zum Raum werde. Fortschritte in der Physik werde „nur die Kenntniß über die Erscheinung vervollständigen, während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden.“⁵⁷ Selbst wenn jemand zu den fernsten Fixsternen hinausdränge, so sei damit kein Schritt in der Metaphysik gemacht.⁵⁸ Schopenhauer zeigt, dass das große Interesse an der Physik nur ein verkapptes Interesse an der Metaphysik ist. Die Naturwissenschaften hätten den geistigen Raum der Religionen eingenommen. „Vielmehr werden die größten Fortschritte in der Physik das Bedürfniß einer Metaphysik nur immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt.“⁵⁹ Denn je gründlicher das Ganze von den Naturwissenschaftlern der Physik empirisch erkannt werde, desto rätselhafter erscheine das Ganze letztlich. Die Naturforscher ließen nichts anderes gelten als das, was ihre Augen sähen und meinten, damit auf den letzten Grund der Dinge zu sehen. Aber sie sähen nicht, dass zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich eine tiefe Kluft bestehe. Ohne das Selbstbewußtsein des Menschen komme man nicht über das unmittelbar Gegebene hinaus und gelange also nicht weiter als bis zum Problem. Ursprünglich sei es der Metaphysik um Fragen nach Wesen, Substanz, Realität, Unendliches, Absolutes usw. gegangen. Diesen Begriffen aber lägen empirische Anschauungen zugrunde. Reine Begriffe ohne empirische Anschauungen seien Raum und Zeit sowie die Begriffe der Mathematik und der Kausalität.⁶⁰ Doch auch die Metaphysik müsse empirische Erkenntnisquellen haben. Deshalb kritisiert Schopenhauer hier Kant: „Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d.h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehn, ihren Inhalt ignoriren und bloß die *a priori* uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? [...] Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen.“⁶¹ Der Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen sei nicht abzustreiten. Aber eine solche Quelle könne nur die Erfahrung überhaupt sein und nicht eine einzelne besondere Erfahrung, die von der Naturwissenschaft stets modifiziert werden könne.⁶² Indem sie deute und auslege, gehe die Me-

⁵⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 207f.

⁵⁸ Oder anders ausgedrückt: Selbst wenn man mit einem Raumschiff zu den fernsten Sternen fliegen würde, würde man Gott nicht finden, weil er auf einer anderen Seinsebene angesiedelt ist. Es ist daher kein Wunder, dass das *Star-Trek*-Team in dem Film *Am Rande des Universums* Gott im Weltraum zwar sucht, aber nicht findet. Umso unverständlicher erscheint daher Spocks Frage an ein im Welt Raum schwebendes Wesen, das sich für Gott ausgibt, wozu Gott ein Raumschiff brauche, wenn er Gott selbst mit einem Raumschiff gesucht hat.

⁵⁹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 208.

⁶⁰ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 209f.

⁶¹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 211.

⁶² Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 212f.

taphysik über die Erscheinung hinaus zu dem hinter ihr Verborgenen, also dem, was über das Natürliche hinausgehe. Die Metaphysik reiße sich von der Erfahrung nie ganz los, bleibe aber ihre Deutung und Auslegung. So sei Metaphysik eine allgemeine Erfahrungswissenschaft.⁶³ Gerade Kant habe durch seine Trennung von „Ding an sich“ und Erscheinung die Metaphysik unmöglich gemacht, denn „die letzte Lösung des Rätsels der Welt müßte notwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnisformen angelegt.“⁶⁴ Das heißt, wer das „Ding an sich“ und die „Erscheinungen“ trennt, der sagt, dass der Mensch das Ganze nicht mehr im Auge haben kann. Genau das aber ist das Ziel der Metaphysik.

Hat Kant trotz aller Kritik an einer positiven Metaphysik die Metaphysik immerhin als Erkenntniskritik noch zu retten versucht, zeigt Friedrich Nietzsche die Unmöglichkeit der Metaphysik endgültig auf. Kein anderer Philosoph destruiert die Metaphysik so nachhaltig wie er. Nietzsche macht den Traum verantwortlich für den Ursprung aller Metaphysik.⁶⁵ Er ist aber zugleich der Ansicht, dass der Verlust der Metaphysik einen Verlust des Sinnes für den Menschen bedeute, und dass der Mensch diesen Verlust mit der Entfremdung von sich und der Welt zu bezahlen habe. Wer die Metaphysik von sich stoße, der bestimme sich selbst. Nietzsche entwickelt einen neuen Begriff der Autonomie. Während bei Kant Autonomie als Selbstgesetzgebung das Moment des Gehorsams gegenüber der Vernunft einschließt, ist sie für Nietzsche dagegen Selbstbestimmung und Selbstwertsetzung.⁶⁶

Nietzsche löst die Metaphysik auf, weil er dem Grundprinzip der Einheitlichkeit, auf dem sie aufbaut, eine Absage erteilt. Alle Interpretationen der Welt seien perspektivisch, weshalb es keinen absoluten Maßstab gebe. „[E]s giebt keine ewigen Thatsachen: so wie es keine absoluten Wahrheiten giebt.“⁶⁷ Alles, was geworden sei, müsse als vergänglich begriffen werden. Tatsachen entstünden, wenn in sie ein Sinn hineingelegt werde, der aber immer ein anderer sein könne. Unsere allzumenschliche Wahrheitskonzeption, nach der eine Korrespondenzbeziehung zwischen der Welt und unseren Aussagen, zwischen Sätzen und Realität, bestehe, sei nicht gegeben, weshalb Nietzsche zu dem Urteil kommt: „Alles ist falsch!“⁶⁸ Nietzsche meint, der Mensch müsse sich selbst etwas vorlügen, zum Beispiel die Existenz eines guten Gottes, damit er überhaupt sein Leben in dieser Welt bestreiten könne. „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre‘ Welt ist nur *hinzugelogen*.“⁶⁹ In Wirklichkeit sei die Welt eine falsche, grausame, widersprüchliche Welt, eine Welt ohne Sinn. Der Mensch sei auf eine bestimmte Perspektive beschränkt,

⁶³ Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 214.

⁶⁴ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, 216.

⁶⁵ Vgl. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I,1, Nr. 5, S. 27.

⁶⁶ Vgl. Rohrmoser, Nietzsche als Diagnostiker, 220.

⁶⁷ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I,1, Nr. 2, S. 25.

⁶⁸ Danto, Friedrich Nietzsche, 234 (ohne Quellenangabe).

⁶⁹ Nietzsche, Götzentämmmerung. Die Vernunft in der Philosophie, § 2, S. 95.

mit deren Hilfe er sich die Welt zurechtlüge „Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet!“⁷⁰ Eine Welt, die wir nicht auf unsere Vorurteile reduzierten, existiere nicht als Welt an sich.⁷¹ Alle anderen „Interpretationen“, die der Welt etwas Schönes oder Harmonisches abgewinnen wollten, seien Lüge oder Selbstbetrug. Die „wahre Welt“ sei eine unnütze Idee, die abzuschaffen sei, woraus Nietzsche folgert: „Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft.“⁷² Es gebe keine konstanten Ursachen, die wir in der Wirklichkeit berechnen könnten, deshalb erdichteten wir uns die Atome.⁷³ Metaphysik als solche existiere nicht, nur unterschiedliche metaphysische Fragestellungen. Empirisch sei sie ohnehin nicht verifizierbar. „Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes.“⁷⁴ Nietzsche zeigt, dass die Annahme von Körpern, Linien oder Flächen lediglich unsere Ideen seien. Eine Entfernung von zum Beispiel „zehn Metern“ sei eine von uns selbst erfundene Strecke. In der Natur an sich kämen „zehn Meter“ nicht vor. Unsere Alltagstheorien seien nützlich, aber damit noch nicht wahr, denn jede Vorsicht im Schließen, jeder skeptische Hang sei eine große Gefahr für das Leben.⁷⁵ Wir zwängen deshalb der Welt unsere Ordnung auf. „[D]ie Welt zu beschreiben, wie sie wirklich ist, ist nur in tentativer Form möglich.“⁷⁶ Die Vernunft glaube an das Ich als Substanz.⁷⁷ So wird auch Descartes' *Cogito ergo sum* destruiert. Nichts habe der Mensch in der Hand, im Grunde sei er nur Spielball der Natur, die sich selbst eine Ordnung als Überlebensorientierung geschaffen habe, wobei auch das Ich eine nützliche Zwecksetzung gewesen sei. „Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben.“⁷⁸ So kritisiert Nietzsche auch Kant: „Ein ‚Ding an sich‘ ist ebenso verkehrt wie ein ‚Sinn an sich‘, ‚eine Bedeutung an sich‘. Es gibt keinen ‚Tatbestand an sich‘, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Tatbestand geben kann. Das ‚was ist das?‘ ist eine Sinn-Setzung von etwas anderem aus gesehen.“⁷⁹ Damit wird Wahrheit relativ. Mit einer nur relativen Wahrheit aber kommen auch Ethik und Moral, bisherige Traditionen und Werte abhanden. Der Mensch fällt in einen metaphysisch leeren Raum. Dem Verlust bisheriger Werte

⁷⁰ Nietzsche, Nachlass, 705.

⁷¹ Vgl. Nietzsche, Nachlass, 769.

⁷² Nietzsche, Götzendämmerung. Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde, § 6, S. 100.

⁷³ Vgl. Nietzsche, Nachlass, 896.

⁷⁴ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, § 121, S. 159f.

⁷⁵ Vgl. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft § 111, S. 152f.

⁷⁶ Danto, Friedrich Nietzsche, 241.

⁷⁷ Vgl. Nietzsche, Götzendämmerung. Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie, § 5, S. 97f. Und, Nietzsche an anderer Stelle, „ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will.“ Jenseits von Gut und Böse, Nr. 17, S. 31.

⁷⁸ Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 21, S. 36.

⁷⁹ Nietzsche, Nachlass, 487f.

versucht Nietzsche deshalb mit einem neuen Wert beizukommen. Dieser Wert besteht im *Willen zur Macht*. Dieses Prinzip erscheint ihm als Grundzug des Lebens schlechthin, weshalb er es zum Prinzip der Wertsetzung erhebt. Diese Umkehrung der Werte hält er für die Überwindung der Metaphysik.⁸⁰ Gegen Darwin ist Nietzsche der Ansicht, dass der Wille zur Macht die Eigenschaft aller Materie sei, die Selbsterhaltung sei bloß eine Folge davon.⁸¹ Unser gesamtes Triebleben sei Willenswirkung, es sei dies der Wille zur Macht.⁸² Das „Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen.“⁸³ Der Wille zur Macht ist für Nietzsche das Wesen des Seins selbst. Dieser Wille habe weder Grund noch Zweck noch Wert und unterliege keinem rationalen Kriterium. Sämtliche Perspektiven des Menschen, die er in die Wirklichkeit hineinlege, seien nichts anderes als das Wirken des Willens zur Macht.⁸⁴ Vor allem aber sei die Umwertung aller Werte auch ein Ergebnis einer fundamentalen Verletzung des neuzeitlichen Bewusstseins, nämlich der Verlust der übersinnlichen Welt der Ideen. Wenn diese Welt ihre verbindliche, erweckende und bauende Kraft eingebüßt habe, „dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.“⁸⁵ Der Verlust von Wahrheit, Tradition und Moral sei bereits das Ergebnis eines anderen, fundamentaleren Verlustes: des Verlustes Gottes selbst. Nietzsches Wort „Wohin ist Gott?... Wir haben ihn getötet“ ist der Eckstein seiner Philosophie. Der Sturz und der Tod Gottes aber bedeuten den Sturz des nun orientierungslos gewordenen Menschen selbst. „Wohin bewegen wir uns?... Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?“⁸⁶

Mit diesen Erkenntnissen geht Nietzsche über den idealistischen Formalismus Kants und Hegels hinaus. Gott ist weder eine regulative Idee noch eine absolute Einheit. Weil Gott tot ist, wird nun das Subjekt an die Stelle Gottes gesetzt. Es ist das Subjekt, das selber leuchten will. Die Tötung Gottes bedeutet das Ende der Metaphysik.⁸⁷ Nietzsche macht Ernst mit dem Gedanken, dass Gott und Ich nur zwei Varianten derselben Frage sind.

1.5. Theodor W. Adorno

Theodor W. Adornos *Meditationen zur Metaphysik* beginnen mit den Worten: „Daß das Unveränderliche Wahrheit sei und das Bewegte, Vergängliche Schein, die Gleichgültigkeit von Zeitlichem und ewigen Ideen gegen einander, ist nicht

⁸⁰ Vgl. Heidegger, Nietzsches Wort, 230-232.

⁸¹ Vgl. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 13, S. 27.

⁸² Vgl. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 36, S. 55.

⁸³ Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 259, S. 207.

⁸⁴ Vgl. Schmidinger, Metaphysik, 233.

⁸⁵ Heidegger, Nietzsches Wort, 217.

⁸⁶ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, § 125, S. 163.

⁸⁷ Vgl. Rohrmoser, Nietzsche als Diagnostiker, 283.

länger zu behaupten.“⁸⁸ Damit stellt er sich einerseits in die Reihe der Metaphysikkritiker, andererseits versucht er, die Metaphysik gegen ihre bisherigen Kritiker zu retten, allerdings in einer anderen Weise als Kant. Adorno unternimmt es, die Aporie des Nichtredenkönnens, aber doch Redenmüssens über Metaphysisches zu lösen, indem er den Begriff der „negativen Metaphysik“ ins Spiel bringt. Diese

„Metaphysik besteht nicht wesentlich in festen dogmatischen Antworten, sondern eben in Fragen. Darin drückt sich ihr Zusammenhang mit der Philosophie aus im Unterschied zu der Theologie [...] Das hat eine sehr wichtige Konsequenz. Metaphysisch kann keine positive Lehre von irgendwelchen Seinsgehalten sein, die da als metaphysische Lehre verkündet werden; sie besteht eben in Fragen, die sich auf solche Wesenhaftigkeiten beziehen, ohne daß aber etwas darüber präjudiziert wäre, daß diese Fragen wirklich sind. Pointiert gesagt: negative Metaphysik ist genauso Metaphysik wie positive auch.“⁸⁹

Zunächst einmal hält Adorno fest, dass man Metaphysik nicht mehr so betreiben könne wie in der Antike oder im Mittelalter, weil „diese Gleichsetzung des Unveränderlichen mit dem Guten, Wahren und Schönen einfach für uns widerlegt ist.“⁹⁰ Dagegen müsse eine Metaphysik, die heutzutage ihrem Begriff genügen wolle, „eben jene *Relevanz des Innerzeitlichen* für ihren eigenen Begriff radikal in sich hineinnehmen.“⁹¹ Adornos Meditationen sind zugleich eine Auseinandersetzung mit Kant. An Kant kritisiert Adorno die Grenzziehung zwischen den Bereichen des Empirischen und Intelligiblen. „Damit das ‚höchste Gut‘ als ein mögliches Wirkliches gedacht werden kann, müssen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als wirklich – wenngleich unerkennbar – gedacht werden. Als Namen von Wirklichem aber lassen sich diese Ideen nur deshalb denken, weil sie ihrem Sinne nach immer schon – in einer von Kant undurchschauten Weise – auf mögliche Erfahrung, oder auf die Bedingungen möglicher Erfahrung, bezogen sind.“⁹² Die Leiblichkeit individuierter geistiger Wesen aber werde bei Kant, so Adornos Kritik, geleugnet. Natürlichkeit, Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Wille würden von Kant in der Formulierung des Ideals der Vernünftigkeit negiert.⁹³ Aber genau darauf komme es an. Hierfür macht Adorno als Grund die Erfahrung der Geschichte geltend, und zwar die Erfahrung des Nationalsozialismus. Und diese Erfahrung laute, dass das Individuum, ein Leitthema in der abendländischen Philosophie, liquidiert worden sei. „Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen.“⁹⁴ Dem Nationalsozialismus sei es nicht auf den Einzelnen angekommen. Der Einzelne sei in der Menschenmasse aufgesogen worden, in den Aufmärschen, auf der Straße, im Kaufhaus, in der Kaserne, im Lager. Die Vernichtung des Individuums sieht

⁸⁸ Adorno, Negative Dialektik, 354.

⁸⁹ Adorno, Philosophische Terminologie II, 166.

⁹⁰ Adorno, Metaphysik, 158.

⁹¹ Adorno, Metaphysik, 159.

⁹² Wellmer, Modell 3, 190.

⁹³ Vgl. Wellmer, Modell 3, 191.

⁹⁴ Adorno, Negative Dialektik, 355.

Adorno bereits in der Logik am Werk, der das Individuelle gleichgültig ist sowie in Erkenntnisformen, die die Welt und ihre Bewohner nur als Exempelfunktion wahrnehmen. Nicht die Tatsache, als Mensch getötet zu werden, sei entscheidend, sondern die der Tötung vorausgehende Vergleichsgültigung. „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“⁹⁵ Es gehe jetzt in der Philosophie also nicht mehr darum, vor dem Rückfall in die Barbarei zu warnen, denn die Barbarei habe sich bereits abgespielt. Durch die Geschichte selbst, durch die Erfahrungen von Auschwitz oder Hiroshima habe „der Begriff der Metaphysik bis ins Innerste sich verändert. Und wer weiter Metaphysik alten Stils betreibt, ohne sich darum zu kümmern und sozusagen gleich allem bloß Irdischen und Menschlichen das, was geschehen ist, für unter der Würde der Metaphysik stehend hält und von sich abwehrt, der zeigt sich dadurch als Unmensch.“⁹⁶ Metaphysik heute könne ohne gesellschaftlichen Zusammenhang nicht mehr ausgeübt werden. Wer heute Metaphysik betreibe, der sei nach Adorno dazu verpflichtet, den geschichtsphilosophischen Gedanken zu denken, dass den Opfern, den Toten, den Ermordeten Gerechtigkeit widerfahren müsse. Metaphysik als Affirmation des Seins wäre ein Hohn gegenüber den Opfern. Sie habe sich vielmehr mit den Verbrechen an der Menschlichkeit und der Zusammenfassung der Menschheit in einer Totalität auseinanderzusetzen.⁹⁷ Adorno fragt weiter, inwiefern in der warenproduzierenden Gesellschaft und der verwalteten Welt die metaphysischen Begriffe überhaupt noch taugten. Adorno zeigt das, was metaphysische Erfahrung sein könnte, anhand von zwei Bildern, die einander zu widersprechen scheinen. Einmal habe metaphysische Erfahrung es zu tun mit einem versprochenen Glück, auf das man zugehe, ohne es zu erreichen. „Man glaubt, wenn man hingehst, so wäre man in dem Erfüllten, als ob es wäre. Ist man wirklich dort, so weicht das Versprochene zurück wie der Regenbogen. Dennoch ist man nicht enttäuscht; eher fühlt man, nun wäre man zu nah, und darum sähe man es nicht [...] Glück, das einzige an metaphysischer Erfahrung, was mehr ist denn ohnmächtiges Verlangen, gewährt das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes.“⁹⁸ Dem steht ein anderes Bild entgegen, nämlich dasjenige des Gedankens, dieses eine Leben, das eigene Leben sei klein und ernüchternd, und im Grunde, wenn man auf das Ende sehe, habe man vielleicht gar nichts erreicht und umsonst gelebt, dass also heutzutage metaphysische Erfahrung vielleicht nur noch „die Erfahrung des *Ist das denn alles?*“ ist; jene Erfahrung, die vielleicht, wenn ich einmal wie ein Existenzialist reden darf, in den ‚Situationen‘, die wir durchmachen, die größte Ähnlichkeit hat mit der Situation des vergeblichen War-

⁹⁵ Adorno, Negative Dialektik, 358.

⁹⁶ Adorno, Metaphysik, 160.

⁹⁷ Vgl. Adorno, Metaphysik, 168-171.

⁹⁸ Adorno, Negative Dialektik, 366f.

tens. Die Negativität der Situation des vergeblichen Wartens: die ist wohl die Gestalt, in der für uns metaphysische Erfahrung am stärksten ist.“⁹⁹

Auch dem Vereinzelten, noch dem Kleinsten, Geringsten, Unwichtigsten, dem Individuellen sei Gewicht beizumessen im Angesicht des Absoluten, die Hoffnung, die Bataillone der Weltgeschichte möchten es nicht zertreten. Ein solches Denken nennt Adorno „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“¹⁰⁰ Der Sturz, das ist das endgültige Wissen darum, dass Metaphysik positiv nicht zu haben ist. Und doch muss sie negativ gedacht werden können. Gegen Wittgenstein sagt Adorno, Metaphysik sei „die Gestalt des Bewußtseins, in der es versucht, das zu erkennen, was mehr als der Fall ist oder was nicht bloß der Fall ist und doch gedacht werden muß, weil das, was [...] der Fall ist, uns dazu nötigt.“¹⁰¹

Nach dieser allgemeinen Darstellung der Metaphysik und ihrer Themen wollen wir jetzt innerhalb des metaphysischen Diskurses dem Begriff Wirklichkeit nachgehen. Im Anschluss daran werden wir sehen, wie die Science Fiction diesen Begriff extrapoliert und welche Einsichten sich dadurch für uns ergeben.

2. Die Frage nach der Wirklichkeit

Unter „Wirklichkeit“ versteht man umgangssprachlich das tatsächlich Bestehende im eigentlichen Sinne als etwas Handgreifliches, darüber hinaus aber auch als „wahrhaftig“, „wesentlich“ oder „echt“. Wirklichkeit kann auch als „Totalität dessen, was ist“ verstanden werden. Wirklichkeit wird mit „Existenz“ oder „Dasein“ identifiziert, eine am außergeistigen Ding orientierte Auffassung. Die Frage um die Denkunabhängigkeit bzw. Erkennbarkeit einer Wirklichkeit an sich wird innerhalb der Philosophie strittig diskutiert.¹⁰² Auch hier wollen wir zunächst einen philosophiegeschichtlichen Abriss bedeutender Positionen bieten.

2.1. Aristoteles

Aristoteles versteht Wirklichkeit als ἔνεγκεια, d.h. als am Werk sein, Wirksamkeit, Tätigkeit oder Kraft. Aristoteles sucht sicheres Wissen und ist der Ansicht, dass man dieses nicht auf die zufälligen und veränderlichen Einzelperscheinungen beziehen könne, sondern auf etwas Unveränderliches. Dieses findet Aristoteles in der Form (εἶδος), die er der Materie (ὕλη) gegenüberstellt. „Indem Aristoteles die Begriffe ‚Stoff‘ und ‚Form‘ durch die Begriffe ‚Möglichkeit‘ und ‚Wirklichkeit‘ interpretiert, wendet er sich gegen die Trennung der Welt der Ideen von der Welt der sinnlichen Erscheinungen, die er bei Platon findet. Eine Form ist nichts für sich Existierendes, an dem dann sekundär [...] Erscheinendes ‚teilhat‘, sondern sie ist Prinzipienmoment im Seienden; sie kommt den natürlichen Dingen nicht gleich-

⁹⁹ Adorno, Metaphysik, 224 (Hervorhebung von mir. H.N.).

¹⁰⁰ Adorno, Negative Dialektik, 400.

¹⁰¹ Adorno, Philosophische Terminologie II, 167.

¹⁰² Vgl. T. Trappe, Art. Wirklichkeit, 829.

sam fremd und von außen zu, sondern sie ist deren bestimmte Wirklichkeit.“¹⁰³ Damit wird die Materie zugunsten der Form abgewertet, da die Wirklichkeit Vorrang vor der Möglichkeit hat. Es sei die Wirklichkeit, die dem Stoff ihre Kraft aufdränge. Die Wirklichkeit vertrete das Prinzip der Gestaltgebung des Seienden, wogegen die Materie als solche noch nicht geformt sei, weshalb sie das noch nicht Wirkliche repräsentiere. Für Aristoteles ist dabei die Bewegung das Prinzip des Übergangs vom Möglichen zum Wirklichen.¹⁰⁴ Wirklichkeit oder Verwirklichung ist nach Aristoteles also das Bestehen einer Sache, aber nicht dem Sinne, sondern dem Vermögen nach. Der Stoff existiere „dem Vermögen nach, weil er zur Form gelangen kann; sobald er aber der Verwirklichung nach existiert, ist er in der Form [...] Daher ist auch der Ausdruck von ‚Verwirklichung‘ von ‚Werk‘ gebildet und zielt auf die Vollendung.“¹⁰⁵ Zudem sei Verwirklichung früher als das Vermögen, denn: „Die ewigen Dinge nämlich sind dem Wesen nach früher als die vergänglichen Dinge, nichts Ewiges aber existiert dem Vermögen nach.“¹⁰⁶ Was nicht vermögend sei zu bestehen, könne gar nicht bestehen, was aber vermögend sei zu sein, könne sein, müsse es aber nicht. Und was imstande sei, nicht zu sein, das sei vergänglich. Die ewige Bewegung aber gebe es nicht bloß dem Vermögen nach.¹⁰⁷ Aristoteles setzt sich mit seiner Bestimmung von Form und Stoff von Platon ab. „Die Formen ihrerseits, indem sie der Materie zu Wirklichkeit verhelfen, sind nicht nur (wie die Ideen Platons) die ewigen Urbilder der Dinge, sondern zugleich auch ihr Zweck und die *Kraft*, die die ungestaltete Materie zur Wirklichkeit bringt.“¹⁰⁸

2.2. David Hume

Die Philosophie ist laut David Hume an ein empirisches Verfahren gebunden. Erkenntnis könne nur durch reines Denken oder durch Erfahrung möglich sein. Hierbei legt Hume eine überaus skeptische Haltung an den Tag. Logisch gesehen, meint er, sei das Gegenteil einer Tatsache immer möglich. „Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller, als die Behauptung, daß sie aufgehen wird.“¹⁰⁹ Der Metaphysik erteilt Hume eine klare Absage, denn unser Erkenntnisvermögen gestatte es nicht, eine metaphysische Realität zu akzeptieren, ob sie nun existiere oder nicht. Auch Letztprinzipien, nach denen die Metaphysik ja stets suche, könnten nur Prinzipien unserer Erfahrung sein.¹¹⁰ Basis jeder Erfahrung sei die sinnliche Wahrnehmung, wobei Hume zwischen zwei Arten von Wahrnehmung unterscheidet, nämlich Eindrücken und Vorstellungen. Unter Eindrücken versteht Hume Sinnesempfindungen, Affekte und Gefühlsregungen. „Unter Vorstellungen dagegen verstehe ich die

¹⁰³ Jacobi, Aristoteles, 78f.

¹⁰⁴ Vgl. Zwenger, Art. Wirklichkeit, 683.

¹⁰⁵ Aristoteles, Metaphysik, IX, 8 (1050a).

¹⁰⁶ Aristoteles, Metaphysik, IX, 8 (1050b).

¹⁰⁷ Vgl. Aristoteles, Metaphysik, IX, 8 (1050b).

¹⁰⁸ Störig, Weltgeschichte, 183.

¹⁰⁹ Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand IV,1 (36).

¹¹⁰ Vgl. Hoerster, David Hume, 11.

schwachen Abbilder derselben, wie sie in unser Denken und Urteilen eingehen.“¹¹¹ Hume differenziert also zwischen Wahrnehmungen und Vorstellungen, und bei den Wahrnehmungen weiter zwischen einfachen und zusammengesetzten. Dadurch wird es möglich, sich auch Dinge vorzustellen, die es in der Wirklichkeit nicht gibt. „Ich kann mir eine Stadt wie das ‚neue Jerusalem‘ vorstellen, deren Pflaster aus Gold und deren Mauern aus Rubinen sind, obwohl ich nie eine solche sah.“¹¹² Hume ist nun aber der Ansicht, dass unsere Grundüberzeugungen sich durch die Erfahrungen nicht rechtfertigen lassen. Nur weil der Mensch jeden Tag dasselbe wahrnehme, heiße das noch lange nicht, dass er dasselbe morgen auch noch wahrnehme. Warum aber legt der Mensch dann solche Annahmen ohne weiteres zugrunde? Begründet wird dies mit dem Hinweis auf die Beständigkeit und die Kohärenz der Eindrücke.¹¹³ Hume nennt diese Annahme jedoch einen Glauben an das induktive Verfahren, das er kritisiert. Induktives Schließen sei das Schließen aus ähnlich gelagerten Fällen oder vom Besonderen aufs Allgemeine. Jede Zukunftserwartung darüber, was irgendwo geschehen wird, ob morgen oder in einem Jahr, beruht auf Induktion. Das gilt auch für wissenschaftliche Voraussagen. Ohne Zukunftserwartung können wir uns in der Welt gar nicht orientieren, weshalb wir auf das induktive Schließen angewiesen sind. Der Mensch sei nach Hume der Überzeugung, „daß sich unter ähnlichen, vergleichbaren Umständen Vergangenheit und Gegenwart in der Zukunft wiederholen werden.“ Das gelte auch für „Schlüsse auf nicht von uns selbst wahrgenommene Ereignisse jeder zeitlichen Dimension, als auch der Gegenwart und der Vergangenheit.“¹¹⁴ Der Mensch lege damit die Annahme zugrunde, „daß der Weltverlauf allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterliegt.“¹¹⁵ Dass der Mensch von einer gewissen Gleichförmigkeit des Weltverlaufs ausgehe, ist für Hume aber keine logisch notwendige Annahme, „denn es liegt kein Widerspruch darin, daß der Naturlauf wechsle und daß ein Gegenstand, der anscheinend Dingen gleicht, die wir durch Erfahrung kennen gelernt haben, von andersartigen oder widerstreitenden Wirkungen begleitet sei. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken fällt und in jeder anderen Hinsicht dem Schnee ähnlich ist, doch wie Salz schmeckt oder sich wie Feuer anfühlt?“¹¹⁶ Hume stellt heraus, „daß endlich alle unsere Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, daß die Zukunft mit der Vergangenheit gleichförmig sein werde. Wer den Beweis dieser letzteren Voraussetzung durch wahrscheinliche Gründe [...] zu führen versucht, muß sich ersichtlich im Kreise drehen und das für zugestanden nehmen, was gerade der in Frage stehende Punkt ist.“¹¹⁷ Dinge, die höchstwahrscheinlich sind, und Dinge, die höchst unwahrscheinlich sind, haben nach Hume denselben erkenntnistheoretischen Status. Dass die indu-

¹¹¹ Hume, Traktat über die menschliche Natur I,1,1 (11).

¹¹² Hume, Traktat über die menschliche Natur I,1,1 (13).

¹¹³ Vgl. Hume, Traktat über die menschliche Natur IV,2 (244).

¹¹⁴ Beide Zitate Hoerster, David Hume, 18.

¹¹⁵ Hoerster, David Hume, 19.

¹¹⁶ Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand IV,2 (46).

¹¹⁷ Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand IV,2 (46f.).

tive Methode bisher erfolgreich gewesen sei, erkennt Hume nicht als Argument an, denn diese Behauptung sei „durchaus damit vereinbar, daß sie ab morgen nicht mehr erfolgreich sein wird.“¹¹⁸ Alle unsere Erfahrungen basierten auf Wiederholungen. Und genau damit zeigt Hume, dass sie nicht auf Vernunft fundierten. „Von Ursachen, welche gleichartig erscheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Dies ist die Summe all unserer Erfahrungsschlüsse. Nun leuchtet es wohl ein, daß dieser Schluß, wäre er von der Vernunft gebildet, gleich zu Anfang und auf Grund eines (einzigsten) Falles ebenso vollkommen gültig sein würde, wie nach einer noch so langen Reihe von Erfahrungen.“¹¹⁹ Hume zeigt, „daß Induktion, rational betrachtet, möglicherweise *in keinem einzigen Fall* erfolgreich ist.“¹²⁰ Man könnte indes erwidern, dass so gesehen auch die Rationalität ihrerseits nicht weiter hinterfragt werden kann, denn „die Befolgung der induktiven Methode ist ein Teil dessen, was der Begriff ‚rationales oder vernünftiges Verhalten‘ überhaupt für uns bedeutet.“¹²¹ Der Mensch kommt nicht umhin, induktiv zu schließen, aber Hume sieht für das Induktionsproblem keine Lösung. Norbert Hoerster macht den Vorschlag, dass man einmal umgekehrt Humes kritische Position ernst nehmen könne. Dann sei die künftige Inkonstanz der Natur genauso wahrscheinlich wie ihre Konstanz. Unter diesem Gesichtspunkt erscheine die induktive Methode überlegen, denn im Endergebnis könne die induktive Methode in einem Fall nicht schaden und im anderen nur nützen.¹²² Damit aber argumentiert Hoerster im Sinne einer pragmatischen Erkenntnistheorie, die Hume gerade nicht im Sinne hat.

2.3. Immanuel Kant

Kant unterscheidet Wirklichkeit in die eine Richtung von der Möglichkeit, und in die andere Richtung von der Notwendigkeit und definiert sie wie folgt: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.“¹²³ Um Wirklichkeit erkennen zu können, bedürfe es der Fähigkeit zur sinnlichen Wahrnehmung und zur Erfahrung. „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.“¹²⁴ Kant grenzt die äußere Wirklichkeit von der intelligiblen ab. Ein Begriff allein sage noch nichts darüber aus, ob das, was unter ihm bezeichnet sei, auch wirklich existiere. „In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen wer-

¹¹⁸ Hoerster, David Hume, 20.

¹¹⁹ Hume, Untersuchungen über den menschlichen Verstand IV,2 (47).

¹²⁰ Hoerster, David Hume, 21.

¹²¹ Hoerster, David Hume, 22.

¹²² Vgl. Hoerster, David Hume, 29.

¹²³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 219 / B 266 (Weischedel 3, 248).

¹²⁴ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 225 / B 273 (Weischedel 3, 253).

den.“¹²⁵ Das Dasein eines Dinges hat laut Kant nur damit zu tun, ob „die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.“¹²⁶ Dass dasjenige, was unter einem Begriff definiert sei, auch wirklich existiere, könne nicht im Begriff selbst liegen, auch dann nicht, wenn der Begriff dies selbst so definiert. Das zeigt Kant anhand der Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises. Der mittelalterliche Philosoph Anselm von Canterbury hatte Gott als ein Wesen definiert, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Und etwas, zu dem im Verhältnis Größeres nicht gedacht werden könne, müsse Wirklichkeit zukommen, anderenfalls bleibe es hinter der eigenen Aussage zurück.¹²⁷ Kant aber argumentiert gegen Anselm folgendermaßen:

„Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei [...] Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen), gehört ganz und gar zu Einheit der Erfahrung.“¹²⁸

Kant macht auf das Problem aufmerksam, dass man den Begriff Gottes gar nicht erfüllen könne, weil die sinnliche Erfüllung Gottes dem Begriff seiner Transzendenz widerspreche. Auch dann, wenn der Begriff selbst in sich völlig widerspruchsfrei wäre, so könnte er auf mögliche Erfüllung durch Erfahrung nicht angewendet werden.¹²⁹

2.4. G.W.F. Hegel

Obwohl Kant die Unmöglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises stringent darlegen kann, ist dieser trotzdem noch nicht aus der Welt geschafft, wie Adorno in seiner *Philosophischen Terminologie* erläutert. „Und ich glaube, nur dann, wenn Sie beides verstehen, wenn Sie also verstehen, daß auf der einen Seite diese Kantsche Beweisführung wirklich einen großen Zwang in sich hat, daß aber auf der anderen Seite trotz diesem Zwang die Sache damit nicht ad acta gelegt ist, nur wenn Sie diesen seltsamen Widerspruch verstehen, daß es in der Philosophie etwas

¹²⁵ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 225 / B 273 (Weischedel 3, 253).

¹²⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 225 / B 273 (Weischedel 3, 253).

¹²⁷ Vgl. Geyer, Einleitung I, 26.

¹²⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 600f. / B 628f. (Weischedel 4, 534f.)

¹²⁹ Vgl. Adorno, Philosophische Terminologie I, 111.

Zwingendes und doch wieder nicht gibt, nur dann können Sie ein bißchen etwas von dem Klima verstehen, in dem Philosophie überhaupt sich abspielt.“¹³⁰ Hegel kritisiert Kants Beweisführung. In seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* wiederholt er sie zunächst. Kant habe erklärt, dass das Sein keine Realität sei. Ob ich mir eine Sache vorstelle oder ob sie real existiere, mache für die Sache selbst keinen Unterschied, denn dadurch komme nichts zum Begriff selbst dazu. Nun aber kritisiert Hegel: „Der Verstand hält Sein und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich; aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist, das begriffslose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht statthaben.“¹³¹ Im Grunde, so erklärt Hegel, habe Kant ja recht, wenn Sein und Begriff auseinanderträten, aber eben nicht beim Gottesbegriff, weil hier Begriff und Dasein identisch seien. „Das Sein soll verschieden von dem Begriff sein [bei Kant]; man glaubt diesen festhalten zu können als subjektiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seins ist am Begriffe selbst.“¹³² Adorno bemerkt bezüglich Hegels Einwand gegen Kant, ob man bei dem Begriff des Absoluten nicht doch die Frage aufwerfen könne, ob dieser „tatsächlich nur deshalb, weil eine Erfahrung ihm nicht korrespondiert, etwas so absolut Nichtiges sei. Man könnte an dieser Stelle argumentieren, in jedem einzelnen Urteil, das wir überhaupt aussprechen, sei der Anspruch enthalten auf die ganze Wahrheit. In meinem Satz, A ist gleich B, steckt im Grunde bereits, ich mag es wollen oder nicht, [...] die Idee einer ganzen, einer absoluten Wahrheit [...] Indem die Idee des Absoluten bereits in dem Dies-ist-so enthalten ist, werde ich genötigt fortzuschreiten und kann eigentlich ohne einen solchen Begriff des Absoluten gar nichts denken.“¹³³

Da, wo Kant Sein und Schein auseinanderdividiert, da sieht Hegel eine Einheit am Werk. Das ist auch bei seiner Darlegung des Begriffs von Wirklichkeit der Fall. Laut Hegel ist Wirklichkeit „weiter nichts als ein Sein oder Existenz überhaupt.“¹³⁴ Wirklichkeit könnte aber nicht ohne ihre Beziehung zu Möglichkeit, Notwendigkeit und Zufall gedacht werden. Hegel deutet diese Begriffe gerade nicht als Gegensätze, sondern als eine Einheit. In gewisser Weise seien Wirklichkeit und Möglichkeit eins, weil das eine die Potentialität des anderen enthalte. „Der Zufall ist die Kategorie, die zuerst aus dem Verhältnis der Wirklichkeit zur Möglichkeit hervorgeht. Das Zufällige ist dann gewissermaßen wirklich, wenn es vor dem Hintergrund von Möglichkeiten betrachtet wird, von denen andere hätten verwirklicht werden können.“¹³⁵ Somit biete das Zufällige zwei Seiten: 1. Das Zufällige habe die Möglichkeit unmittelbar zu sich selbst oder 2. insofern die Möglichkeit im Zufälligen aufgehoben sei, sei sie unmittelbare Wirklichkeit. Daraufhin gelte:

¹³⁰ Adorno, Philosophische Terminologie I, 112.

¹³¹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 531.

¹³² Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 532.

¹³³ Adorno, Philosophische Terminologie I, 113.

¹³⁴ Hegel, Wissenschaft der Logik II, 202.

¹³⁵ Taylor, Hegel, 370f.

weil auch dem Möglichen die unmittelbare Wirklichkeit zukomme, sei es als das Wirkliche zugleich als zufällig bestimmt. Das Zufällige gebe es aber auch als ein bloß Mögliches. Beides sei nicht an und für sich selbst, sondern habe den Grund in einem Anderen.¹³⁶ Ähnlich argumentiert Hegel für die Kausalität. Wenn B aus A entstehe, heiße das noch lange nicht, dass diese Kausalität notwendig sei, denn A hätte auch nie vorhanden sein können. A sei dann zufällig, wenn auch A' statt B aus A hätte hervorgehen können.¹³⁷ Auch die Notwendigkeit weist, wie das Zufällige, bei Hegel zwei Seiten auf. Er unterscheidet zwischen realer und absoluter Notwendigkeit. Die reale Notwendigkeit sei relativ, denn im Grunde nehme sie vom Zufälligen ihren Ausgangspunkt, sie biete eine Mannigfaltigkeit existierender Umstände. Die reale Notwendigkeit an sich sei Zufälligkeit. Sie sei zwar der Form nach notwendig, aber dem Inhalt nach beschränkt und habe darin Zufälligkeit.¹³⁸ Ein Beispiel: Wenn ich innerhalb von sechs Stunden von Köln aus Berlin erreichen soll, ist es notwendig, ein motorisiertes Fahrzeug zu verwenden, denn zu Fuß oder mit einem Fahrrad wäre es nicht zu schaffen. Die Voraussetzung für diese Notwendigkeit aber, nämlich das Erledigen der Fahrtstrecke innerhalb von sechs Stunden, ist ihrerseits keine Notwendigkeit. Dagegen hat die absolute Notwendigkeit weder Bedingung noch Grund. Die absolute Notwendigkeit „ist also die Wahrheit, in welche Wirklichkeit und Möglichkeit überhaupt sowie die formelle und reale Notwendigkeit zurückgeht.“¹³⁹ Die absolute Notwendigkeit existiert nicht an sich, sondern sie besteht in und durch Beziehung. „Die absolute Notwendigkeit ist absolutes Verhältnis, weil sie nicht das *Sein* als solches ist, sondern das *Sein*, das ist, *weil* es ist, das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst.“¹⁴⁰ Nach Hegel bilden Zufälligkeit und Notwendigkeit ein Verhältnis, und er zeigt, „daß der Zufall selbst von der notwendigen Struktur der Dinge ausgeht und sich nicht außerhalb dieser Struktur befindet [...] Die ‚Zufälle‘ sind unabhängige Wirklichkeiten, die dennoch innerlich aufeinander bezogen sind. Sie sind füreinander die Potentialität der Aktualität des je anderen und müssen deshalb ineinander übergehen.“¹⁴¹

Ebenso sieht Hegel Ursache und Wirkung als eine Einheit. Ohne Wirkung würden wir keine Ursache feststellen können. Und ob jemand in einem unendlichen Progress von Wirkung zu Wirkung rede, oder in einem unendlichen Regress von Ursache zu Ursache, sei dasselbe. Hegel postuliert, dass man A nicht nur unter dem Aspekt betrachten sollte, dass es Ursache von B sei, oder in Bezug auf B, dass B Wirkung von A sei, sondern dass beide gemeinsam mit anderen Bestimmungen ein System mit Wechselwirkungen bildeten.¹⁴²

¹³⁶ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II, 205f.

¹³⁷ Vgl. Taylor, Hegel, 371.

¹³⁸ Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II, 211-213.

¹³⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik II, 215.

¹⁴⁰ Hegel, Wissenschaft der Logik II, 219.

¹⁴¹ Taylor, Hegel, 376f.

¹⁴² Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II, 231f.; vgl. Taylor, Hegel, 385.

2.5. Neuere Ansätze im 20. Jahrhundert

Es ist hier nicht der Ort, die ganze Bandbreite der abendländischen Philosophie des 20. Jahrhunderts Revue passieren zu lassen. Es soll zum Themenkomplex „Wirklichkeit“ ja nur ein erster Zugang vermittelt werden. In unserem Zusammenhang interessieren uns, stellvertretend für die gesamte Philosophie, die Positionen von Edmund Husserl, Alfred North Whitehead und Fritjof Capra.

Die cartesische Spaltung der Welt in Subjekt und Objekt und die damit verbundene Frage, wie Wissen von der Welt oder von der Wirklichkeit überhaupt möglich sei, ist das Problem, mit dem sich Edmund Husserl zeitlebens auseinandergesetzt hat. In seinen Werken *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) und *Cartesische Meditationen* (1931) versucht er, eine Lösung dieses Problems herbeizuführen. Diese ist nach Husserl nur möglich, wenn man sich der Frage des Anfangs stellt. Husserl stellt sich dabei kritisch gegenüber der allgemeinen Annahme des Seins der Welt. Man glaube, Gegenstände seien unabhängig vom Menschen vorhanden, weshalb man sie unhinterfragt voraussetze. Husserl aber setzt unsere bisherigen Alltagsüberzeugungen radikal aufs Spiel. „Allem voran ist das Sein der Welt selbstverständlich – so sehr, daß niemand daran denken wird, es ausdrücklich in einem Satz auszusprechen [...] so ist die universale sinnliche Erfahrung, in deren Evidenz uns die Welt beständig vorgegeben ist, offenbar nicht so ohne weiteres als eine apodiktische Evidenz in Anspruch zu nehmen, die also die Möglichkeit eines Zweifelhaftwerdens, ob die Welt wirklich sei, bzw. die ihres Nichtseins absolut ausschließen würde.“¹⁴³ Mit anderen Worten, die natürliche uns so und nicht anders erscheinende Welt dürfe für uns nicht mehr eine selbstverständliche Tatsache, sondern nur ein Geltungsphänomen sein. Die „natürliche“ Weltsicht sei selbst bereits eine theoretische Einstellung, eine Hypothese.¹⁴⁴ Die sogenannte natürliche Welt werde in Klammern gesetzt, das heißt der Mensch übe eine Époché (ἐποχή), eine Urteilsenthaltung. Der Mensch sage also zunächst einmal, dass er über diese Welt nichts wisse. Die ἐποχή ist nach Husserl die Methode, „wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist [...] Die Welt ist so für mich überhaupt gar nichts anderes als die in solchem *cogito* bewußt seiende und mir geltende.“¹⁴⁵ Der Mensch stehe nicht mehr auf dem Boden der seienden Welt. „Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese ‚Welt‘ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe eine im eigentlichen Sinn ‚phänomenologische‘ ἐποχή, das ist: die mir beständig als seiend vorgegebene Welt nehme ‚ich‘ nicht so hin, wie ich es im gesamten natürlich-praktischen Leben tue [...] Keine Erfahrung von Realem vollziehe ich hinfert naiv-geradehin.“¹⁴⁶ Ausdrücklich weist Husserl darauf hin, dass diese Einklammerung der Welt keinen Zweifel an der Welt

¹⁴³ Husserl, Cartesianische Meditationen, 57.

¹⁴⁴ vgl. Mayer, Husserl, 87.

¹⁴⁵ Husserl, Cartesianische Meditationen, 60.

¹⁴⁶ Husserl, Ideen I, 67.

bedeuten solle. In seiner Philosophie heiße dies nur, dass es jetzt für uns keine Rolle mehr spielen solle, ob die Welt oder ein Objekt in ihr existiere oder nicht. Husserls Phänomenologie ist also eine reine Bewusstseinsphilosophie. Ihn interessiert, wie sich die Gegenstände im Bewusstsein konstituieren. Wie kommt es, dass wir einen bestimmten Gegenstand so wahrnehmen, wie er ist, und ihn nicht mit einem verwechseln, der ihm nur ähnlich ist?¹⁴⁷ Jedes Phänomen wird bei Husserls Philosophie nun zu einem Bewusstseinsinhalt, wobei nicht nur Objekte als Phänomene angesehen werden, sondern auch Daten, Tatsachen, Phantasien oder Ideen. Husserl will der Möglichkeit vorbeugen, die Dinge so zu sehen, wie sie unter dem Licht der äußeren Wirklichkeit erscheinen bzw. wie wir sie wahrnehmen. Erst wenn man von diesen Bedingungen absehe, könnten die Dinge in ihrem wahren Wesen hervortreten. „[W]ir verwandeln das Faktum dieser Wahrnehmung unter Enthaltung von ihrer Seinsgeltung in eine reine Möglichkeit [...] So aller Faktizität enthoben, ist er [der Typus Wahrnehmung] zum Eidos Wahrnehmung geworden, dessen idealen Umfang alle idealiter möglichen Wahrnehmungen als reine Erdenklichkeiten ausmachen. Die Wahrnehmungsanalysen sind dann Wesensanalysen.“¹⁴⁸ Die Wesensschau eines Dinges wird nun so betrieben, dass man alle möglichen Perspektiven und Aspekte durchspielt. Man könnte zum Beispiel einen Tisch, einen Würfel oder einen Baum in all ihren Variationen, Formen, Farben oder Größen gedanklich durchspielen, womit man seine Wahrnehmung ins Reich des Unwirklichen versetze.¹⁴⁹ Es geht Husserl dabei nicht um eine mystische Schau der Dinge, sondern um deren Wesensstrukturen. „Wir wollen wissen, was die ‚wesentlichen‘ Strukturen von Bewußtseinsvorgängen und ihren Korrelaten sind, und zwar [...] im Sinne ‚notwendiger und hinreichender Bedingungen‘.“¹⁵⁰ Dies soll uns dazu führen, wie *wir* etwas von der Welt wissen können.

Der britische Philosoph Alfred North Whitehead schreibt sein Werk *Prozess und Realität* von 1929 ausdrücklich „als Entwurf einer spekulativen Philosophie [...] Spekulative Philosophie ist der Versuch, ein kohärentes, logisches und notwendiges System allgemeiner Ideen zu entwerfen, auf dessen Grundlage jedes Element unserer Erfahrung interpretiert werden kann.“¹⁵¹ Die spekulative Philosophie habe einen rationalen und einen empirischen Aspekt. Gleich zu Anfang betont der Philosoph allerdings auch: „Philosophen können niemals hoffen, diese metaphysischen Grundprinzipien endgültig zu formulieren.“¹⁵² Schließlich seien die Anschauungen aller bisherigen Philosophen immer überholt worden.

Die Wirklichkeit kann nach Whitehead als Problem des Gegensatzes zwischen Sein und Werden betrachtet werden. Diesen Gegensatz versucht Whitehead jedoch zu überwinden, denn „zum Wesen eines ‚Seienden‘ gehört es, ein Potential für

¹⁴⁷ vgl. Werner Marx, Phänomenologie, 39.

¹⁴⁸ Husserl, Cartesianische Meditationen, 104.

¹⁴⁹ Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen, 104.

¹⁵⁰ Mayer, Husserl, 92f.

¹⁵¹ Whitehead, Prozess und Realität, 31.

¹⁵² Whitehead, Prozess und Realität, 33.

jedes ‚Werdende‘ zu sein.“¹⁵³ „Werden“ bedeutet, dass es in der Entstehung eines Seienden immer Elemente gibt, die beteiligt sind, und andere, die unbeteiligt sind oder sogar kontraproduktiv wirken. Was zunächst noch unbestimmt sei, entwickele sich im Verlauf des Werdens zu etwas Bestimmtem. Ein wirkliches Einzelwesen gehe von einem Prozess der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit über. Mit anderen Worten: Gegebensein und Potentialität seien aufeinander bezogen.¹⁵⁴ Erst durch die Möglichkeit, ein Potential zu sein, entstehe Neues. Gerade aufgrund des Werdecharakters des Seins könne der Geschichtsverlauf rational nicht erklärt werden. „Kein der Geschichte immanenter Grund kann dafür angegeben werden, warum sich gerade dieser Fluß von Formen und kein anderer durchgesetzt hat.“¹⁵⁵ Die Geschichtsschreibung werde dadurch subjektiv, was offensichtlich für die Wirklichkeit als ganze ebenfalls zutreffe.

Als einer der ersten Philosophen setzt sich Whitehead auch mit den Ergebnissen der physikalischen Forschungen seiner Zeit auseinander und begreift, dass die Relativitäts- und die Quantentheorie Auswirkungen auf die Philosophie haben würden. Whitehead legt in seinem Werk *Wissenschaft und moderne Welt* (1925) dar, dass der erste Mensch, der eine Analogie von sieben Fischen und sieben Tagen hergestellt, und somit *abstrahiert* habe, einen wesentlichen Fortschritt in der Geschichte des Denkens geleistet habe. Das abstrakte Denken müsse schon in der Frühzeit der Menschen einen großen Einfluss auf die Gesellschaft gehabt haben.¹⁵⁶ Welche Stellung hat die Mathematik im Reich der Dinge? Für Pythagoras seien die mathematischen Wesenheiten der letzte Stoff, auf dem die wirkliche Welt aufgebaut sei. Die platonische Welt der Ideen wiederum sei eine verfeinerte Idee der pythagoräischen Lehre von der Zahl. Selbst wenn Einstein sage, Schwerkraft sei nur eine örtliche Besonderheit der raumzeitlichen Eigenschaften, so folge er damit pythagoräischer Überlieferung. Die Klassifizierung liege zwischen der Konkretheit der Dinge und der Abstraktheit der Begriffe. So wie der Begriff der Zahl von irgendwelchen Inhalten absehe, werde in der Algebra von der besonderen Zahl abgesehen.¹⁵⁷ Aber das sei noch nicht alles. „Gegenwärtig ist die Physik durch die Quantentheorie aufgestört.“¹⁵⁸ Zu seiner Zeit gälten die Elektronen und die Protonen als Grundwesen aller Materie. Sie offenbarten „jene überraschende Unstetigkeit der räumlichen Existenz.“¹⁵⁹ Die letzten Elemente der Materie seien im Grunde Schwingungerscheinungen. Mittlerweile „werfen die Begriffe Materie, Raum, Zeit und Energie soviele Schwierigkeiten auf, daß die schlichte Selbstgewißheit der alten orthodoxen Voraussetzungen verschwunden ist.“¹⁶⁰ Wenn man glaube, endlich habe man allen Unsinn in der Philosophie über Bord geworfen, so irre man

¹⁵³ Whitehead, Prozess und Realität, 101.

¹⁵⁴ Vgl. Whitehead, Prozess und Realität, 102.

¹⁵⁵ Whitehead, Prozess und Realität, 104.

¹⁵⁶ Vgl. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 27.

¹⁵⁷ Vgl. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 37-41.

¹⁵⁸ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 46.

¹⁵⁹ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 47.

¹⁶⁰ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 149.

sich. So konnte Michelsons Experiment zeigen, dass unsere alltäglichen Vorstellungen von Raum und Zeit primitiv seien, und unsere Vorstellungen daher abgeändert werden müssten. Dieses Experiment fand Folgendes heraus: Wenn zwei Körper sich mit ungleichen Geschwindigkeiten durch den Raum bewegen, müssten sich im Verhältnis zur Lichtgeschwindigkeit zwei verschiedene Differenzen ergeben. Aber genau das sei nicht der Fall. Die moderne Physik komme zu der Annahme, dass Raum und Zeit inniger verbunden seien als bisher vermutet.¹⁶¹ Auch die Vorstellungen der newtonschen Geometrie würden infrage gestellt. Zwischen Ereignissen gebe es Beziehungen, und wenn man von einer Beziehung absähe, sei das Ereignis nicht mehr dasselbe. „Das Ereignis ist, was es ist, weil es eine Vielheit von Beziehungen in sich selbst vereinigt.“¹⁶²

Für den Hang der modernen Philosophie zum Subjektivismus macht Whitehead das Christentum mit seiner Betonung des unendlichen Wertes der einzelnen menschlichen Seele verantwortlich. Descartes habe mit seinem *Discours de la méthode* diesen Subjektivismus stark gemacht. Es gehe darum, dass sich das Bewusstsein seiner eigenen Existenz bewusst sei. Der Objektivismus von Antike und Mittelalter sei zwar auf die Wissenschaften übergegangen, allerdings sei unter dem Einfluss der Relativitätslehre der Subjektivismus gewachsen.¹⁶³ Philosophen „versuchen, hinter die widerspenstigen und unreduzierbaren Tatsachen zu gelangen; sie möchten die gegenseitige Beziehung zwischen den verschiedenen Einzelerscheinungen, die in den Fluß der Dinge eintreten, im Lichte allgemeiner Prinzipien erklären.“¹⁶⁴ Die objektive Welt sei auf Materie in Raum und Zeit beschränkt worden, während die subjektive Welt den Denkvorgängen des Geistes zugewiesen worden sei. Aber in diesem Schema liege eine Schwäche. „Demnach scheint der Geist auf seine eigene private Welt des Denkens beschränkt zu sein [...] So wird die Frage, wie eigentlich irgendwelche Kenntnis von der wahren objektiven Welt der Wissenschaft zu erlangen ist, zu einem Problem ersten Ranges.“¹⁶⁵ Kein individuelles Selbst könne unabhängige Wirklichkeit haben, weil es selbst ein Erfassen durch andere Subjekte sei. Man könne heute nicht mehr von unabhängig existierenden Substanzen ausgehen. Das Gesamtgeschehen trage ein dauerndes Modell.¹⁶⁶ Aber genau das mache das metaphysische Bedürfnis des modernen Menschen nur noch tragischer und eine Antwort unmöglich. Kants Formulierung des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen wandelt Whitehead für das 20. Jahrhundert folgendermaßen: „Es gibt ein metaphysisches Bedürfnis nach einem Prinzip der Bestimmung, aber es kann keine metaphysische Begründung dafür geben, was bestimmt ist.“¹⁶⁷

¹⁶¹ Vgl. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 151-155.

¹⁶² Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 162.

¹⁶³ Vgl. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 181f.

¹⁶⁴ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 183.

¹⁶⁵ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 189.

¹⁶⁶ Vgl. Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 196f.

¹⁶⁷ Whitehead, Wissenschaft und moderne Welt, 232.

In seinem Buch *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild* von 1982 geht Fritjof Capra über die bisherigen philosophischen Theorien zur Wirklichkeit hinaus. Wenn Kant sagt, Philosophie sei das, was alle betreffe, so ist Capras Werk auch als ein Versuch zu lesen, die Philosophie für das fruchtbar zu machen, was alle Menschen in der Wirklichkeit betrifft, und das sind die herrschenden politischen Weltprobleme. Capra beginnt seine Analyse mit der Feststellung einer kulturellen Krise des Abendlandes, die ihren Anfang in den Ergebnissen der physikalischen Forschung der subatomaren Welt zu Beginn des 20. Jahrhunderts genommen habe.

Die Erforschung von atomarer und subatomarer Welt, so Capra, scheint der Wirklichkeit den Boden zu entziehen. Die atomaren Phänomene seien mit den bisherigen Grundbegriffen der Sprache der Physiker nicht beschreibbar. In einer ähnlichen Krise befindet sich die abendländische Gesellschaft heute: Arbeitslosigkeit, Krise des Gesundheitswesens, ökologische Katastrophen, steigende Zahl von Gewalttaten und Verbrechen seien nur Facetten einer derselben Krise. „Wie schon bei der Krise der Physik der zwanziger Jahre [des 20. Jahrhunderts] ist die heutige gesamtgesellschaftliche Krise eine Folge der Tatsache, daß wir versuchen, die Begriffe einer längst überholten Weltanschauung – des mechanistischen Weltbildes der kartesisch-newtonschen Naturwissenschaft – auf eine Wirklichkeit anzuwenden, die sich mit den Begriffen dieser Vorstellungswelt nicht mehr begreifen läßt.“¹⁶⁸ Die Welt sei mittlerweile global verwoben. Alle biologischen, psychologischen, gesellschaftlichen und ökologischen Phänomene seien untereinander abhängig, aber es fehle uns ein neues Paradigma.¹⁶⁹ Eine entsprechende breitangelegte Weltsicht biete laut Capra der Taoismus. „Die Chinesen, die schon immer eine von Grund auf dynamische Weltsicht sowie einen geschärften Sinn für Geschichte besaßen, scheinen sich des tiefen Zusammenhangs zwischen Krise und Wandel wohlbewußt.“¹⁷⁰ Für die chinesische Philosophie sei das innerste Wesen der Wirklichkeit das *Tao*, ein steter Prozess von Fließen und Wandel. Grundbegriffe des Tao seien die polaren Gegensätze *Yin* und *Yang*, die sich in allen möglichen Phänomenen beobachten ließen, zum Beispiel die Gegensätze Frau-Mann, Erde-Himmel, Mond-Sonne, Winter-Sommer, Kälte-Wärme, Innen-Außen usw. Aber dies seien keine statischen Entitäten, sondern dynamische Phänomene. Fließen und Wandel seien ein wesentlicher Aspekt des Universums. Die Taoisten enthielten sich einem Handeln, das gegen die Harmonie der Natur gerichtet sei. Lao-Tse habe gesagt: „Durch Nichttun ist alles getan.“ Nichttun heiße aber nicht, sich völlig passiv zu verhalten, sondern so, dass man im Einklang mit dem Kosmos sei. Nach Capra ist unsere Gesellschaft einseitig Yang-orientiert (fordernd statt bewahrend, aggressiv statt empfänglich, wettbewerbsorientiert statt kooperativ, rational statt intuitiv, analytisch statt synthetisch). Die einseitige Betonung der Yang-Werte habe zu der beschriebenen Krise geführt. Die abendländische Spaltung von Geist

¹⁶⁸ Capra, *Wendezeit*, 10.

¹⁶⁹ Vgl. Capra, *Wendezeit*, 10.

¹⁷⁰ Capra, *Wendezeit*, 21.

und Körper werde in der gesamten Kultur spürbar.¹⁷¹ Der Mensch könne aber auch mit seinem Körper denken. „Die Spaltung von Geist und Materie führte dazu, das Universum als ein mechanisches System zu sehen, das aus getrennten Objekten besteht.“¹⁷² Diese Vorstellung sei auf lebende Organismen übertragen worden, die dann als konstruierte Maschinen angesehen werden seien. Die natürliche Umwelt werde so behandelt, als bestehe sie aus lauter Einzelteilen. Newtons Auffassung von der Naturwissenschaft habe die Natur zu einem manipulierbaren und ausbeutbaren System gemacht. Gegen solch eine Philosophie wendet sich Capra mit seiner Systemtheorie. „Lebende Systeme sind so organisiert, daß sie Strukturen auf mehreren Ebenen bilden, wobei jede Ebene aus Untersystemen besteht, die in bezug auf ihre Teile Ganzheiten sind, und Teile in bezug auf die größeren Ganzheiten.“¹⁷³ Teile und Ganzheiten in einem absoluten Sinne existierten also gar nicht; lebende Systeme seien vielmehr durch Polaritäten gekennzeichnet. So wie die Erforschung der atomaren und subatomaren Welt zu Beginn des 20. Jahrhunderts gezeigt habe, dass Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Materie oder Ursache und Wirkung neu bedacht werden müssten, müssten auch die Wissenschaften Biologie, Medizin, Psychologie und Wirtschaftswissenschaften einem entsprechenden Paradigmenwechsel unterzogen werden, da auch sie nach wie vor dem descartes-newtonischen Modell unterlagen.

In der Biologie beispielsweise hätten viele Aspekte der Gehirnfunktionen noch nicht geklärt werden können. Auch wisse man immer noch nicht, „wie wir atmen, unsere Körpertemperatur regeln, verdauen oder unsere Aufmerksamkeit auf etwas konzentrieren.“¹⁷⁴ In der Medizin wiederum gebe es einen Pluralismus von Systemen. „Vor Descartes hatten die meisten Heiler sich mit dem Zusammenwirken von Körper und Psyche beschäftigt und die Behandlung ihrer Patienten auf deren gesellschaftliche und spirituelle Umwelt abgestimmt.“¹⁷⁵ Doch Descartes’ Trennung von Körper und Geist habe zur Vernachlässigung von Krankheitsaspekten geführt, die nicht körperlich gewesen seien. In dem Maße, in dem man sich auf das Körperinnere konzentriert und letztlich Zellen und Moleküle gefunden habe, habe man die anderen Aspekte (Psyche, Gesellschaft, Umwelt) vernachlässigt.¹⁷⁶ Die Frage danach, was Gesundheit sei, werde in medizinischen Fakultäten nicht diskutiert, weshalb auch der Sinn einer Krankheit nicht erkannt werde, denn die Krankheit gelte als Feind. Wenn Krankheit nur etwas sei, das ausgemerzt werden muss, seien ihre psychologischen und spirituellen Aspekte nicht zu begreifen. Damit werde auch das Problem des Todes letztlich umgangen.¹⁷⁷ In der Psychologie habe der Behaviourismus die mechanistische Methode betont. „Geistige Phänomene wurden auf Verhaltensmuster reduziert, und das Verhalten selbst auf phy-

¹⁷¹ Vgl. Capra, Wendezeit, 32-37.

¹⁷² Capra, Wendezeit, 37.

¹⁷³ Capra, Wendezeit, 41.

¹⁷⁴ Capra, Wendezeit, 109.

¹⁷⁵ Capra, Wendezeit, 135.

¹⁷⁶ Vgl. Capra, Wendezeit, 135.

¹⁷⁷ Vgl. Capra, Wendezeit, 157.

siologische Vorgänge, die von Gesetzen der Physik und Chemie gesteuert werden.“¹⁷⁸ Ebenso sei in den Wirtschaftswissenschaften die kartesianische Mechanik angewandt worden. „Die Wirtschaftswissenschaftler erkennen im allgemeinen nicht, daß Wirtschaft nur ein Aspekt eines umfassenden ökologischen und gesellschaftlichen Gewebes ist – ein lebendiges System aus Menschen, die in ständiger Interaktion miteinander und mit ihren natürlichen Hilfsquellen stehen, von denen die meisten ihrerseits lebende Organismen sind.“¹⁷⁹ In der Wirtschaft könne es Systeme mit unterschiedlichen Zielen und Auffassungen geben. Capra kritisiert, die ökologische Dimension der Wirtschaftsproblematik werde nicht gesehen. Der Wachstumsgedanke, der das Wirtschaftssystem beherrsche, komme von der Überbetonung des Yang-Prinzips: Expansion, Selbstbehauptung, Wettbewerb.¹⁸⁰ Wachstum sei das neue Opium des Volkes. Es werde nicht erkannt, „daß es in einer endlichen Umwelt ein dynamisches Gleichgewicht zwischen Wachstum und Niedergang geben muß [...] Auf den Gedanken, daß Wachstum hinderlich, ungesund oder krankhaft sein kann, kommt man gar nicht.“¹⁸¹ Die Wachstumsbesessenheit sei für die Umweltkatastrophen verantwortlich. Viele Wirtschaftswissenschaftler betrachteten die Wirtschaft als ein eingefrorenes System, statt auch in ihr eine Struktur zu entdecken, die sich entwickle. Sie interessierten sich nicht für soziale und ökologische Wechselbeziehungen.¹⁸²

Mit seinem systemtheoretischen Ansatz geht Capra nun davon aus, „daß alle Phänomene – physikalische, biologische, psychische, gesellschaftliche und kulturelle – grundsätzlich miteinander verbunden und voneinander abhängig sind.“¹⁸³ Für seine „System- bzw. Zusammenschau“ von Biologie, Medizin, Psychologie und Wirtschaftswissenschaften schlägt er einen *bootstrap*-Ansatz vor. „Statt auf Grundbausteine oder Grundsubstanzen konzentriert sich die Systemlehre auf grundlegende Organisationsprinzipien.“¹⁸⁴ Jeder Organismus sei ein System, aber auch zusammengeschlossene Organismen bildeten ein System, zum Beispiel ein Ameisenhügel, ein Bienenstock, eine menschliche Familie. Systeme seien Ganzheiten, deren Strukturen sich aus gegenseitigen Beziehungen und Abhängigkeiten ergäben.

Capra wendet im folgenden seinen Ansatz auf die vier Wissenschaften Biologie, Medizin, Psychologie und Wirtschaftswissenschaften an. In Bezug auf die Biologie widerspricht er der pseudodarwinistischen Idee vom *survival of the fittest*. Im Gegensatz zu diesem „Kampf ums Überleben“ existierten in der Natur zwischen lebenden Organismen Beziehungen, die im wesentlichen kooperativ seien. Selbst da, wo es Räuber und Beute gebe, was für den einzelnen tödlich sei, so bleibe die Beziehung im großen und ganzen von Nutzen für beide Seiten. Werden und Ver-

¹⁷⁸ Capra, Wendezeit, 185.

¹⁷⁹ Capra, Wendezeit, 203f.

¹⁸⁰ Vgl. Capra, Wendezeit, 232f.

¹⁸¹ Capra, Wendezeit, 234.

¹⁸² Vgl. Capra, Wendezeit, 239-247.

¹⁸³ Capra, Wendezeit, 293.

¹⁸⁴ Capra, Wendezeit, 294.

gehen seien das eigentliche Wesen des Lebens. Der Tod sei nicht das Gegenteil des Lebens, sondern ein wesentlicher Aspekt.¹⁸⁵ Auch für die Medizin will Capra den systemtheoretischen Ansatz fruchtbringend zum Einsatz bringen und votiert für ein Nebeneinander europäischer und chinesischer Medizin. In letzterer spielten die Vorstellungen von *Yin* und *Yang* eine zentrale Rolle. Der menschliche Organismus gelte als Mikrokosmos des Universums. Wir sähen heute nicht, dass eine Erkrankung auch ein Problemlöser sein könne. Man könne in eine Krankheit flüchten, eine Krankheit könne ein Weg sein, mit Stress fertig zu werden, so dass man zu einem tieferen Sinn der Erkrankung gelangen könne. Jede Erkrankung habe geistige Aspekte. So werde auch der Krebs oft als ein lokalisiertes Problem angesehen, statt ihn ganzheitlich bzw. als systembedingte Störung zu betrachten. Er sei aber kein „Angriff von außen, sondern ein Zusammenbruch innerhalb des Körpers.“¹⁸⁶ Es gebe keine monokausale Erklärung für das Zustandekommen von Krebs. Emotionaler Stress, Gefühle der Isolierung, Verzweiflung oder Verärgerung seien mitursächlich für Krebs, wogegen Gefühle von Hoffnung und positiver Erwartung das Immunsystem neu beleben.¹⁸⁷ Sich mit dem eigenen Tod zu befassen, gehöre auch zum Bestandteil einer angemessenen Therapie. Gleich, ob man den Krebs überwinde oder nicht, man könne die Qualität des eigenen Lebens und Sterbens verbessern. In Bezug auf die Psychologie macht sich Capra für die Methode von Abraham Maslow stark, der gegen die mechanistische Theorie des Behaviourismus hervorhebt, dass auch Gefühle, Wünsche, Hoffnungen, Glück, Freude, Befriedigung usw. für ein umfassendes Verständnis des Menschen wichtig seien. „Die neue Psychologie betrachtet den menschlichen Organismus als ein integriertes Ganzes, dessen physische und psychische Strukturen voneinander abhängig sind.“¹⁸⁸ Seinen systemtheoretischen Ansatz will Capra auch auf die Wirtschaftswissenschaften übertragen wissen. Die Wirtschaft sei als ein lebendes System voller Fluktuationen zu verstehen. Wirtschaftstheorien müssten deshalb in Zusammenhang gebracht werden mit gesellschaftlichen und ökologischen Systemen. Das Wachstum der Großstädte, Technologien und Institutionen sei wie ein Krebsgeschwür. Man brauche ein gesellschaftliches und ökologisches Gleichgewicht, und die Verantwortung der Unternehmen müsse neu definiert werden. Nicht der Mensch könne den Planeten managen, sondern der Mensch müsse sich in dessen Systeme integrieren.¹⁸⁹ Es müsse insgesamt ein Bewusstsein dafür entstehen, dass das Individuum mit dem ganzen Kosmos verbunden sei.¹⁹⁰

Capra bewegt sich mit seinen Ideen in der Nähe zum utopischen Denken, auf das ich im Kapitel *Politische Theorie* in Band 3 noch näher eingehen werde. Er macht sich stark für die Prinzipien „Small is beautiful“ sowie „Global denken, lokal handeln!“ Er wirft der Philosophie unausgesprochen vor, sich in einem

¹⁸⁵ Vgl. Capra, Wendezeit, 309-322.

¹⁸⁶ Capra, Wendezeit, 397.

¹⁸⁷ Vgl. Capra, Wendezeit, 397-401.

¹⁸⁸ Capra, Wendezeit, 413.

¹⁸⁹ Vgl. Capra, Wendezeit, 447-450.

¹⁹⁰ Vgl. Capra, Wendezeit, 464f.

Elfenbeinturm einzuschließen, in dem sie nur noch um sich selbst kreise. Sie vernachlässige die äußere, politische Wirklichkeit.

2.6. Poststrukturalistisch: Jean Baudrillard

Der Poststrukturalismus ist ein Plädoyer für den „kritischen Einspruch gegen totalisierende Tendenzen philosophischer Theorien und ihrer allgemeinen Ansprüche.“¹⁹¹ Diese Philosophie fordert dazu auf, der Differenz, dem Anderen und Nicht-identischen gerecht zu werden. Der Poststrukturalismus kritisiert den Logozentrismus der abendländischen Philosophie, der einen „blinden Fleck“ gegenüber dem Anderen entwickelt habe. Die Poststrukturalisten dezentrieren den modernen Subjektbegriff. Vor allem Michel Foucault entwickelte eine Theorie, wonach das Subjekt im Laufe des 18. und 19. Jahrhunderts von den „Mächten der Disziplinierung“ wie Medizin, Gefängnis, Militär, Schule, Fabrik oder Kloster unterworfen worden sei.

Exemplarisch für diese Philosophie möchte ich den Wirklichkeitsbegriff erörtern, wie ihn der poststrukturalistische französische Philosoph Jean Baudrillard entwickelt hat. Das „Verschwinden der Realität“ ist eines jener Schlagwörter, mit denen er in den 1980er Jahren bekannt wurde. Für Baudrillard treten Zeichenwelten bzw. Simulationen an die Stelle der Realität, welche aber nichts mehr bezeichneten, sondern nur mit anderen Simulationen interagieren, womit unser Zugang zur sinnlichen Wahrnehmung der Welt verschüttet worden sei. Dies nennt Baudrillard „Semiokratie“.¹⁹² Die Schaffung eines Simulakrums, also einer simulierten Sache oder eines simulierten Tuns, liege schon in der seriellen Produktion immer gleicher Objekte. „Schon die bloße Tatsache, daß jeder Gegenstand einfach als solcher reproduziert werden kann, so daß es ein zweites Exemplar davon gibt, ist eine Umwälzung: man braucht nur an die Verblüffung der Eingeborenen zu denken, die zum ersten Mal zwei identische Bücher gesehen haben.“¹⁹³ Die neuen Technologien, insbesondere die Medien, seien systembegründende Faktoren geworden und das Zeichensystem, der Code, das Konstituens moderner Gesellschaften. Die Medien seien zu einem bedeutungslosen Hintergrundrauschen mutiert, zum Spektakel für Massen, die sich für Bedeutungen nicht mehr interessierten. Die Grenze zwischen Realität und Repräsentation verschwimme, womit die Medien das öffentliche Leben kontrollierten. Jeder habe Zugriff auf Informationen, aber der sei beschränkt auf die Oberfläche des Bildschirms. Eine kritische Nutzung der Medien ist laut Baudrillard nicht möglich.¹⁹⁴ Jede Realität werde von der Hyperrealität des Codes aufgesogen. „Anstelle des alten Realitätsprinzips beherrscht uns von nun an ein Simulationsprinzip.“¹⁹⁵ Die Realität versinke im Hyperrealismus, das heißt in der genauen Verdoppelung des Realen, meist auf Grundlage anderer reproduktiver

¹⁹¹ Vgl. Münker / Roesler, Poststrukturalismus, X.

¹⁹² Vgl. Blask, Baudrillard, 23.

¹⁹³ Baudrillard, Symbolischer Tausch, 88.

¹⁹⁴ Vgl. Blask, Baudrillard, 23-25.

¹⁹⁵ Baudrillard, Symbolischer Tausch, 8.

Medien (wie etwa Werbung oder Photographie). Im Hyperrealen sei der Widerspruch zwischen Realm und Imaginärem ausgelöscht.¹⁹⁶ Das Reale werde zu etwas, wovon man eine Reproduktion herstellen könne, die ein Bestandteil einer codierten Realität sei. Aber aus diesem System gebe es kein Entkommen, denn: „Alles ist Teil der Simulationen. Differenzen verschwinden, Negationen werden integriert. Das Ergebnis dieser Diagnose ist letztlich ein sich selbst produzierendes und selbstbezügliches System, in dem soziale Kontrolle derart funktioniert, dass a priori kein Außen mehr möglich ist.“¹⁹⁷ Nicht die Realität als solche verschwinde, sondern ihre bekannten und vertrauten Formen. Die Differenz zwischen Realität und Fiktion werde aufgehoben. Beispiele für Simulationen sind für Baudrillard: Mode, Architektur, Medien, Wohnungseinrichtungen, Einkaufszentren, das System der politischen Ökonomie. All das nennt er „Hyperrealität“. Nach moderner Weltanschauung möge zwar alles mit allem zusammenhängen, umgekehrt ergebe aber nichts mehr einen Zusammenhang, wobei jedoch niemand als Manipulator auftrete. Nicht nur virtuelle Ereignisse nähmen überhand, sondern das Reale selbst werde simulativ. Selbst ein realer Krieg werde zum Videoclip, der sich nicht mehr von einer Computersimulation unterscheide. Der Zugang zu einer konkret erfahrbaren Wirklichkeit sei im Zeitalter elektronischer Massenmedien verloren. Es gebe keine Ideologie mehr, sondern nur noch Simulakren.¹⁹⁸ Die Simulation liquidiere alle Referentiale und stelle die Differenz von „Wahrem“ und „Falschem“ in Frage.¹⁹⁹ Da keine Realität mehr möglich sei, sei auch keine Illusion mehr möglich; „wo sich die Unterscheidung zweier Pole nicht mehr aufrechterhalten lässt, [...] betritt man das Feld der Simulation.“²⁰⁰

Bei der Frage nach einer Opposition gegen dieses binär-digitale System verneint Baudrillard die Möglichkeit eines Klassenkampfes mit den bisherigen Mitteln. Seine Hoffnung besteht darin, dass jedes System, das sich einer bestimmten Perfection annähert, dem Untergang nahe sei.²⁰¹ Ein Problem erkennt er darin, dass das System des Kapitalismus selbst mit der Ökonomie als einem Simulationsmodell spiele.²⁰² Das bisherige, von uns als „natürlich“ gedachte und gesetzte Universum habe abgedankt zugunsten eines Universums, das von binären Strukturen und Gegensätzen geprägt sei. Dieser Code habe seine eigene Metaphysik. „Kybernetische Kontrolle, Erzeugung durch Modelle, differentielle Modulation, feed-back, Frage/Antwort etc.: das ist der neue, operationale Zusammenhang.“²⁰³ Die neokapitalistische, kybernetische Ordnung strebe die absolute Kontrolle an. Die Gesellschaft sei durchdrungen von den Vorstellungen von Modell und Digitalität. Auch Phänomene wie Umfragen oder die Evaluierung der öffentlichen Meinung seien

¹⁹⁶ Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 113f.

¹⁹⁷ Blask, Baudrillard, 28.

¹⁹⁸ Vgl. Blask, Baudrillard, 29-32.

¹⁹⁹ Baudrillard, Agonie, 9f.

²⁰⁰ Baudrillard, Agonie, 51.

²⁰¹ Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 12.

²⁰² Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 9.

²⁰³ Baudrillard, Symbolischer Tausch, 90.

bloße Modelle der Wirklichkeit, deren Kraft in ihrer phantastischen Fiktion liege, eine paranoide Projektion zu sein.²⁰⁴ Die Zirkularität von Frage und Antwort setze sich in allen Bereichen, allen Wissenschaften fort, weshalb es unmöglich sei, auf eine *gesteuerte* Frage etwas anderes zu erhalten als eine Antwort, die *simuliert* sei. Auch in den exakten Wissenschaften könne man Pflanzen, Tiere oder Materie nicht mit der Chance auf eine „objektive“ Antwort untersuchen.²⁰⁵ Die moderne Gesellschaft stehe unter dem Zwang der Umfrage, der Statistik, der wissenschaftlichen Produktion von Wirklichkeit. Es sei die manipulatorische Wahrheit von Tests, die die Menschen befragen, von Matrizen, die sie überwachen, von genetischen Codes, die sie determinieren, von Zellen, die ihre Gefühle beeinflussen. Das Reale vermische sich mit dem Modell oder mit den Medien.²⁰⁶

Baudrillard kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass die Philosophie neue Begriffe benötige. So sei etwa der Begriff der „Masse“ gesellschaftlich nicht mehr relevant. „Die Massen sind implodiert, das heißt, sie haben sich in der Simulationsgesellschaft aufgelöst und existieren nur noch als statistisches Phänomen. Sie bilden das Soziale nicht mehr, sie simulieren es. Begriffe wie ‚Individuum‘ oder ‚Klasse‘ besitzen keine Bedeutung mehr. Die implosive Gewalt entstammt der Sättigung, oder besser, der Übersättigung des Sozialen, indem die Massen durch den gewaltigen Informationsüberfluss zum Schweigen gebracht wurden.“²⁰⁷ Das Individuum sei nicht mehr Subjekt, sondern Teil eines Netzwerks. In der Simulationsgesellschaft könne auch von Geschichtlichkeit nicht mehr die Rede sein, Geschichte implodiere in Aktualität.²⁰⁸ Unter diesen Bedingungen werde es schwer, die spätkapitalistische Gesellschaft, die offensichtlich kein Außen mehr kenne, anzugreifen. Diese Gesellschaft arbeite an einer Norm der Sicherheit, die eine historische, soziale und politische Wüste erzeuge. Nichts dürfe dem Zufall überlassen bleiben, „alles gehört zum totalen Universum der Norm.“²⁰⁹ Im Grunde werde die ganze Spannweite des Sozialen von einem Modell der programmatischen Unfehlbarkeit gelähmt. Selbst der Krieg werde zu einem Simulakrum.²¹⁰ Die Medien hätten die Funktion, die Illusion der Realität aufrechtzuerhalten. Wir dürften uns aber davon, dass wir selbst als Teil einer unreflektierbaren Gegenwartsgeschichte in ein unerträgliches System der Simulation eingeschlossen seien, nicht irritieren lassen. Baudrillard spricht von einer gigantischen Geschlossenheit und Sättigung des Systems.²¹¹

Baudrillard vertritt aus all diesen Gründen die Ansicht, in den Vereinigten Staaten von Amerika sei die hyperreale Gesellschaft perfekt umgesetzt. Das ganze Leben sei in einer titanischen Unterhaltungsindustrie verschmolzen. „In Amerika

²⁰⁴ Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 103f.

²⁰⁵ Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 104.

²⁰⁶ Vgl. Baudrillard, Agonie, 46f.

²⁰⁷ Blask, Baudrillard, 35.

²⁰⁸ Vgl. Blask, Baudrillard, 36f.

²⁰⁹ Baudrillard, Agonie, 55.

²¹⁰ Vgl. Baudrillard, Agonie, 61.

²¹¹ Vgl. Baudrillard, Agonie, 65.

sind nicht nur die Utopien verschwunden, sondern auch die oppositionellen Ideen und Ideologien des Widerstands.“²¹² Amerika und Disneyland seien praktisch daselbe. Aus dem Hyperrealen gebe es nicht nur kein Entkommen, sondern es dringe auch in die Menschen ein. Baudrillard will uns mit seiner skeptischen Philosophie aber keineswegs entmutigen. Für die Menschheit sei es besser, eine trostlose Philosophie in glücklicher Sprache zu lesen als umgekehrt.²¹³

Baudrillards Analyse der Wirklichkeit bringt uns in die Nähe der Science Fiction. Dieses neue Verständnis der Wirklichkeit als Simulation verdeutlicht Baudrillard gerade an ihr. Er schreibt, in der Vergangenheit sei das Vorgestellte das Alibi des Realen in einer Welt gewesen, die vom Realitätsprinzip dominiert worden sei. In der Gegenwart aber werde die Welt vom Prinzip der Simulation kontrolliert. Das Reale sei unsere Utopie geworden. Die klassische Science Fiction sei die Utopie eines expandierenden Universums und damit das Gegenstück zur Erforschung und Kolonisierung im 19. und 20. Jahrhundert gewesen. Aber die Science Fiction eines solchen Universums habe aufgehört zu funktionieren, weil sie an ihre Grenzen gekommen sei. Wenn die Landkarte das ganze Territorium bedecke, dann verschwinde das Prinzip der Realität. Die Eroberung des Weltraumes bedeute den Verlust des terrestrischen Referentials. Diese Eroberung, die der des Planeten zeitlich gefolgt sei, entspreche der Derealisierung des menschlichen Raums und seine Verlagerung in das Hyperreale einer Simulation. Indem wir den Raum mit Satelliten ausstatteten, ende die Metaphysik und beginne die Ära der Hyperrealität. Das Reale werde als Fiktion neu erfunden, weil es aus unserem Leben verschwunden sei. So gesehen sei Science Fiction nicht länger eine romantische Expansion mit allen Freiheiten einer Entdeckungsreise, sondern das Gegenteil. Sie werde sich implosiv entfalten, exakt im Bild unserer aktuellen Konzeption des Universums, um Fragmente der Simulation zu revitalisieren. Beispiele dafür seien die Kurzgeschichten von Philip K. Dick. Man sehe keinen alternativen Kosmos, von Anfang an befnde man sich in einer totalen Simulation, ohne Wurzel, ohne Vergangenheit, ohne Zukunft, eine Diffusion aller Koordinaten, aber es handele sich nicht um ein Paralleluniversum. Weder real noch unreal, sondern hyperreal: ein Universum der Simulation. Die Simulation kenne keine Exteriorität. Es herrsche der Eindruck einer Fabriksimulation, in der nichts produziert wird, deren Aktivität aber im Spiel der Ordnungen, des Wettbewerbs, der Buchhaltung weitergehe. Alle materielle Produktion werde im Leeren verdoppelt, das sei Simulation. Nicht dass die Fabriken *fakes* produzierten, sondern dass die Opposition zwischen wirklichen und *fake* Fabriken aufgehoben sei, sei die hyperreale Indifferenz, die die wirkliche science-fictionelle Qualität unseres Zeitalters ausmache. Und man könne sehen, dass es nicht notwendig sei, sie zu erfinden: sie sei da, aufgetaucht aus einer Welt ohne

²¹² Blask, Baudrillard, 94f.

²¹³ Vgl. Blask, Baudrillard, 142, mit Verweis auf Jean Baudrillard, *Das perfekte Verbrechen*, München 1996, 161.

Geheimnisse und ohne Tiefe.²¹⁴ In Zeitung, Radio, Fernsehen und Kino, im Internet und im Cyberspace wird heute täglich die Wirklichkeit in Simulation verwandelt.

3. Wirklichkeit und Science Fiction

Der Gang durch die Philosophiegeschichte hat gezeigt, dass das, was wir „Wirklichkeit“ nennen, nicht einfach hin gegeben ist, sondern dass dieser Begriff selbst einer Wandlung unterliegt. Heutzutage scheint „die Wirklichkeit“ zu verschwimmen, die Formen eines Mediums anzunehmen. Unsere Welt ist zu einem Ort geworden, an dem der Mensch sich der „Wirklichkeit“ nicht mehr versichern kann. Die postmoderne Menschheit lebt in radikal verunsicherter Raum. Es gibt nun eine Science Fiction, die den Gedanken der verunsichernden, verstörenden, ambivalenten Wirklichkeit aufgreift, eine Science Fiction, die Baudrillards Gedanken der Simulation vorweggenommen hat.

Hier ist es vor allem der US-amerikanische Science-Fiction-Autor Philip K. Dick, der mit seinen Stories unser Weltbild in Zweifel zieht. Dick verfasst eine Form von negativer Science Fiction. Die Welten, die er beschreibt, sind nicht möglich und sollen es auch nicht sein. Das ist Programm.

In der *Philosophischen Terminologie* schreibt Adorno: „Die Philosophie ist eben wirklich und ganz streng die Gestalt des Bewußtseins, die es nicht und die es in gar keiner Weise in der Tasche hat. Und nur der, der sich darauf einläßt, nur der, der im Grunde dessen sich versichert weiß, daß eigentlich das, worauf es ankommt, die Erkenntnis, eben die Erkenntnisse sind, die man nicht schwarz auf weiß und als Besitz getrost nach Hause tragen kann, nur der sollte überhaupt mit der Philosophie sich einlassen.“²¹⁵ Diese Sätze könnte man auch als Programm zu unserer philosophischen Auseinandersetzung mit der Science Fiction lesen. Dick gibt der metaphysischen Problematik eine eigentümliche literarische Wirklichkeit. Auf nichts kann man sich verlassen. Dicks Welt ist die verwirklichte Postmoderne, nichts, was man schwarz auf weiß nach Hause tragen könnte. Nicht nur die handelnden Gestalten in Dicks Romanen sind orientierungslos, sondern auch der Leser ist es. Der Leser soll begreifen, dass es – genauso wie bei der Auseinandersetzung um Kants „Ding an sich“ und Hegels Kritik daran – für zwei einander widersprechende Positionen trotzdem jeweils zwingende Gründe gibt. Deshalb gilt bei Dick, dass, nur weil die Toten tot sind, sie noch lange nicht *ad acta* gelegt sind.

Dick, Baudrillard und Adorno verbindet eine zutiefst pessimistische Weltsicht. Alle drei sehen die Gegenwart in einem furchtbaren Dreieck zwischen Totalitarismus, Kapitalismus und Simulation gefangen; kaum Hoffnung auf eine andere Welt, eine Hoffnung aber, die trotz allem Pessimismus nicht aufgegeben wird. Carlo Pagetti schreibt über Dicks Werk: „Gesellschaftlich gesehen neigen die großen kapitalistischen Kräfte und das autoritäre Regierungssystem, das dem Staatsapparat

²¹⁴ Vgl. Baudrillard, *Simulacra and Simulations*, 122-126.

²¹⁵ Adorno, *Philosophische Terminologie I*, 112f.

eigen ist, dazu, ihre Macht in einem unentrinnbaren Prozeß auszudehnen, der dem einzelnen immer weniger Freiheit läßt.“²¹⁶

Spätestens seit Nietzsche lässt sich Metaphysik positiv nicht mehr betreiben. Die Behauptung eines in sich sinnvollen Daseins, das auf ein göttliches Prinzip hingeordnet ist, ist widerlegt worden. In Adornos *Vorlesung zur Metaphysik* heißt es, dass die Ausrottung der Menschheit und ihre Zusammenfassung zu einer Totalität, in der alles unter dem Prinzip der Selbsterhaltung stehe, dasselbe sei.²¹⁷ Diesen Eindruck erhält man, wenn man sich der Science Fiction Dicks nähert. Was aber, wenn nun auch das, was wir bislang für unsere Wirklichkeit hielten, die Immanenz und die Identität dem Vorwurf der „Metaphysik“ ausgesetzt werden? Die Science Fiction bezweifelt das, was das Fundament unserer Wirklichkeitsvorstellung ausmacht, sie stellt eben jene Frage nach unseren Fundamenten. Die von uns gewohnten Unterschiede etwa zwischen physisch und psychisch, Subjekt und Objekt, Wirklichkeit und Illusion, gar von Leben und Tod, werden verwischt. Was geschieht, wenn die Science Fiction auch Immanenz und Identität einer Radikal-kritik unterzieht?

Auf radikale Weise versucht Philip K. Dick die Frage nach der Wirklichkeit zu stellen. Er schreibt Romane, in denen der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Vorstellung aufgehoben ist. Unsere gewohnte alltägliche Realität ist hier genauso real wie Träume, Vorstellungen, Phantasien. Die äußere Wirklichkeit hat keinen Vorrang, was zu geistiger Instabilität und Paranoia führt.²¹⁸ Man könnte sagen, seine Geschichten beschreiben den Zerfall der Realität, von einer anfänglichen Ordnung hin zu Zuständen extremer Destruktion.²¹⁹ Halluzination und Wirklichkeit werden zu einer raumzeitlichen Simulation ohne Ausweg. Damit fragt Dick nach der Struktur der Wirklichkeit. Er zeigt, dass das Universum uns nur via kosmologischem Modell gegeben ist. Ein Modell aber kann uns kein Wissen vermitteln, das die Unbegrenztheit des Kosmos erfasst. Auch die von Baudrillard beschriebene Wirklichkeit, die die Form einer Simulation angenommen hat, ist so gesehen ein kosmologisches Modell, auf das Dick sich bezieht. Dick realisiert Baudrillards Forderung nach der Verwandlung des Denkens in subversive Poesie. Mit seinen Geschichten zeigt Dick nichts anderes als mögliche kosmologische Modelle, die vom Menschen erfahren werden. Dick erweist sich als Grenzgänger epistemischer Möglichkeiten, wie ich nun anhand von zweien seiner Romane sowie einigen kurzen Erzählungen aufzeigen will. Ein weiterer Grenzgänger der Wirklichkeit ist der britische Science-Fiction-Schriftsteller James Graham Ballard, den ich hier mit seinen beiden Kurzgeschichten *Die Wachttürme* und *Das Meer erwacht* vorstellen will.

²¹⁶ Pagetti, Meta-Science-Fiction, 112.

²¹⁷ Vgl. Adorno, Metaphysik, 169.

²¹⁸ Vgl. Roberts, History, 240.

²¹⁹ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 199.

3.1. Philip K. Dick, Die drei Stigmata des Palmer Eldritch²²⁰

In dem Roman *Die drei Stigmata des Palmer Eldritch* (*The Three Stigmata of Palmer Eldritch*) aus dem Jahre 1964 geht es vordergründig um den Konkurrenzkampf zweier Firmen, die Drogengeschäfte betreiben. Das Klima der Erde hat sich verändert, die Menschen und Tiere leiden unter immer höheren Temperaturen. Der Mars ist kolonisiert, doch das Leben dort ist noch trostloser als das auf der Erde. Man lebt in unterirdischen Gruben und vom Gärtnern im Marsstaub. Die Kolonisten erhalten zusätzlich regelmäßige Zuteilungen von der Erde, unter anderem die Droge Can-D, mit der sie sich in eine Traumwelt begeben können, in der sie zum Beispiel ein Rock'n'Roll-Star auf der Erde sind, und in klimatisierten und geräumigen Wohnungen leben. Dieses Rauschmittel scheint die einzige Möglichkeit zu sein, der Trostlosigkeit des Mars für einige Zeit zu entkommen.²²¹ „Walt“ und „Pat“ sind dabei die künstlichen Gestalten, in die die Kolonisten schlüpfen. Vertreiber dieser Droge ist Leo Bulero, der Vorsitzende der Firma *P.P. Layouts*. Bulero erfährt, dass sein Konkurrent Palmer Eldritch nach einer langen Reise vom Stern Proxima Centauri zurückkehrt und inzwischen eine neue Droge namens Chew-Z entwickelt hat, die noch intensivere Erlebnisse ermöglicht. Chew-Z ist bereits dabei, Can-D vom Markt zu verdrängen. Aus diesem Grund beschließt Bulero, Palmer Eldritch zu töten. Doch bevor er diesen Plan umsetzen kann, wird er seinerseits von Agenten Eldrichs entführt, Chew-Z ihm verabreicht. Von nun an ist nicht mehr klar, ob das, was Bulero erlebt, real oder irreal ist. Aber nicht nur das: Die Realität eines jeden Menschen, der auf Palmer Eldritch trifft, wird instabil. Und alle Versuche, aus dem raffiniert gestrickten Netz von Halluzinationen zu entkommen, führen zu immer tieferen Verstrickungen.²²² So gerät Bulero in einer weit entfernten Zukunft in ein Gespräch mit zwei Terranern, für die er sich letztlich als Phantom erweist, durch das man hindurchgreifen kann wie durch ein Gespenst. In einem anderen Gespräch zwischen Eldritch und Bulero eröffnet ersterer dem Vorsitzenden von *P.P. Layouts*: „Ich habe im Prox-System *nicht* Gott gefunden. Sondern etwas viel Besseres [...] Gott“, sagte Eldritch, „verheiße ewiges Leben. Ich habe mehr zu bieten; *ich mache es wahr*.“ (112) Mittels Chew-Z kann die Zeit eingefroren werden. Es verleiht die Macht, in jede beliebige Form zu inkarnieren. Was auch immer vorgestellt wird, wird materielle Form annehmen. Chew-Z ist eine Welt für jemanden allein, während die Phantasien bei Can-D nur von einer ganzen Gruppe geteilt werden können. Der Hauptunterschied zu der alten Droge ist jedoch der, dass diese nur eine Phantasie ist, während man mit Chew-Z die Wirklichkeit tatsächlich verändern kann, weshalb Bulero vor allem die „solipsistischen Eigenschaften“ (122) der Droge fürchtet.

²²⁰ In Deutschland erschien dieser Roman 1971 unter dem Titel „LSD-Astronauten“.

²²¹ Die Marskolonistin Anne bemerkt an einer Stelle, dass die Erde aufhöre, die natürliche Welt des Menschen zu sein, dass aber der Mars, auf dem sie jetzt lebe, dies auch niemals sein werde. Vielleicht greife der Mensch deshalb nach den Sternen. Vgl. Appleyard, Aliens, 298.

²²² Vgl. Pagetti, Meta-Science-fiction, 112.

Was Palmer Eldritch tatsächlich in dem fremden Sonnensystem erlebt hat, bleibt unerwähnt. Er selbst macht nur vage Andeutungen. Den Menschen der Erde tritt er bei seiner Rückkehr nur deshalb als Mensch entgegen, damit er angemessen mit ihnen kommunizieren kann. In Wirklichkeit ist er bereits lange vorher zu einem nicht näher definierbaren Überwesen mutiert. „Mit seinen riesigen Armen umschloß er drei Planeten und sechs Monde; er erstreckte sich von Proxima Centauri bis nach Terra. Er war kein Mensch, und er war übermächtig. Er konnte den Tod bezwingen. Dennoch war er nicht glücklich. Aus dem einfachen Grund, weil er allein war. Um dem abzuhelfen, gab er sich alle Mühe, andere auf den Weg zu locken, den er eingeschlagen hatte. Einer dieser anderen war Barney Mayerson.“ (260) Barney Mayerson, Telepath und Assistent von Bulero, findet heraus, dass alles, was man unter dem Einfluss von Chew-Z halluziniert, von Palmer Eldritch kontrolliert wird. Mayerson begegnet eines Tages nur noch Menschen, die dieselben drei Stigmata aufweisen wie Palmer Eldritch, nämlich ein künstlicher Arm, ein künstlicher Kiefer und ein künstliches Auge. Nach der Einnahme von Chew-Z verwandelt sich Mayerson selbst in Eldritch. „Was für Palmer Eldritch gut genug war, war auch für ihn gut genug. Denn Eldritch hatte unzählige Leben hinter sich; die Substanz dieses Mannes oder Wesens war von erhabener, unerschütterlicher Weisheit. Die Fusion mit Eldritch während der Verwandlung hatte unauslöschliche Spuren bei ihm hinterlassen, ein Brandmal für die Ewigkeit: eine Form absoluten Bewußtseins. Er fragte sich, ob Eldritch auch etwas von ihm bekommen haben möchte? Hatte ich etwas, was für ihn von Belang sein könnte? überlegte er. Einsichten? Stimmungen, Erinnerungen oder Werte?“ (272) Buleros Versuch einer Verschwörung gegen Eldritch schlägt fehl. Schließlich erscheint Eldritch „allen Menschen beziehungsweise Leo Bulero in allen Menschen.“²²³ Trotz alledem beschließt Bulero, nicht damit aufzuhören, seinen Kontrahenten zu bekämpfen und berät sich mit dem Polizeichef Felix Blau, bis beiden am Ende des Romans gewahr wird, dass auch sie dieselben Stigmata tragen wie Eldritch.

Der Palmer Eldritch, der von Proxima Centauri wiedergekehrt ist, ist nicht mehr derselbe, der dorthin aufgebrochen ist. Stanisław Lem kommt zu folgendem Urteil:

„Er hat irgendwo im Weltraum ‚Jemanden‘ getroffen und dadurch ist ‚irgend etwas‘ in ihm geschehen. Chew-Z, das ist eine Schimmel- oder Flechtenart auf Proxima; Palmer jedoch ist – unabhängig von den Eigenschaften des Narkotikums – kein einfacher Mensch mehr; aus ihm emaniert eine Potenz, weniger eine Potenz des Bösen als eine des Schrecklichen; gleichzeitig ist das keine Omnipotenz. Der Konkurrenzkampf um die Eroberung des Narkotikamarktes geht hier in ein Ringen mit metaphysischem Anstrich über. Diese unergründliche Rätselhaftigkeit höhlt die Abenteuerhandlung von innen aus – in dem Maße, in dem die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Halluzination immer schwerer wird.“²²⁴

²²³ Anton, Dick, 115.

²²⁴ Lem, Phantastik und Futurologie I, 209.

Man weiß noch nicht einmal, ob Halluzination und Wirklichkeit möglicherweise dasselbe sind, und ob die Halluzination die Wirklichkeit verändert oder nicht.²²⁵ Der Hölle von Eldritch kann man nicht einmal durch den Tod entgehen. Man könne Wirklichkeit und Halluzination „nicht nur gegenseitig nicht abgrenzen, sondern auch nicht entscheiden, ob sie sich nicht miteinander vermählt haben, d.h. ob die Halluzinierung die Wirklichkeit nicht in infiltrativer oder aggressiver Weise ändert.“²²⁶ In der Person des Palmer Eldritch werde der Geschäftsmann zur Metapher für eine universale Ausdehnung des kapitalistischen Systems, zur Karikatur einer Menschenfresserei. Der heute herrschende Kapitalismus erscheine als bloße Vorrede auf das, was Dick als vollendetes kapitalistisches Gesellschaftssystem beschreibt: den Krieg aller gegen alle. „[D]ie Welt richtet sich zugrunde [...] doch die Geschäfte gehen irgendwie weiter. Man sieht, der Kapitalismus ist bedeutend dauerhafter als das Weltall.“²²⁷ Lem meint, die Frage laute, wer schuld am eschatologischen Chaos sei: Gott, der Mensch oder die „Zivilisation“²²⁸ – aber eine solche Frage führt uns nicht weiter.

Patricia Warrick erklärt, Ideen hätten ihr eigenes Leben, sie machten von den Menschen Gebrauch. Durch die Konsumtion von Drogen erfahre man zwar selbst eine Transsubstantiation, aber eine definitive religiöse Wahrheit tauche nicht auf. Und woher wissen wir, dass wir eine authentische Realität erleben und keinen „Ersatz“? Tappen wir in unserer eigenen subjektiven Welt umher? Am Ende des Romans erfahren Mayerson und Bulero, dass die Trennungslinie zwischen Halluzination und authentischer Vision sehr dünn ist. Die subjektive Erfahrung irrealer Welten, so Warrick, bringe den Sinn für Raum und Zeit durcheinander, da sie Konstrukte des menschlichen Geistes seien, und die Natur der Halluzination liege darin, den Geist von der *common-sense*-Realität, in der er gewöhnlich hause, zu befreien. Palmer Eldritch erscheine als *Deus Irae*, als Formenzerstörer, als entropische Macht der Destruktion.²²⁹ Patricia Warrick liest diesen Gott als inversiven Christus. Eldritch erscheine als der Antichrist. Wie Christus auf die Erde gekommen sei, um für die Menschen zu sterben, so kämpfe Eldritch, um seinen eigenen Tod abzuwehren. Wie man in der Eucharistie vom Leib Gottes isst und trinkt, so dreht Eldritch den Prozess um: er ist der große Mund, der die Menschen verschlingt.²³⁰ Leo Bulero, der die ganze Zeit befürchtet, nicht wirklich Herr über seine Sinne zu sein, sondern sich in einer Halluzination Eldritchs zu befinden, fragt sich: „Wer muß dran glauben? [...] Ich, Barney oder Felix Blau – wer von uns wird durch den Wolf gedreht, damit Palmer ihn fressen kann? Denn im Grunde sind wir für ihn nichts weiter als – Futter. Das Ding aus dem Prox-System, das die Erde heimgesucht hat, ist ein Moloch, ein monströser Schlund, der uns verschlingen will.“ (239) In *The Three Stigmata of Palmer Eldritch* kreiert Dick nach War-

²²⁵ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 209.

²²⁶ Lem, Phantastik und Futurologie I, 209.

²²⁷ Lem, Phantastik und Futurologie I, 210.

²²⁸ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 212.

²²⁹ Vgl. Warrick, Mind in motion, 107-110.

²³⁰ Vgl. Warrick, Mind in motion, 110f.

rick eine Welt, in der der Gott des Bösen eine Droge nimmt, um jedes Individuum in die Falle einer privaten Halluzination tappen zu lassen, die ihn von seinen Mitmenschen isoliert.²³¹

Ähnlich wie Warrick liest Uwe Anton diesen Roman als inversive Form des christlichen Eucharistiegedankens, wobei Dick diesen Gedanken überhöhe. Es gelinge Palmer Eldritch, andere Menschen mit seiner eigenen Wesenheit zu durchdringen, so dass jeder Mensch Eldritch sei, aber gleichzeitig er selbst bleibe. „Wie die gläubigen Menschen durch Wein und Oblate Jesu Körper und Blut in sich aufnehmen, transformiert das Wesen in Eldritch die Protagonisten ebenso: Jeder ist Palmer Eldritch, jeder ist Gott.“²³²

Frederic Jameson meint, in diesem Roman sei die Wahrheit irgendwo anders, und der Leser müsse bemerken, dass die futuristischen Elemente vom Durchsickern der Außenwelt begleitet würden. Wunscherfüllungen kämen nicht dadurch zustande, dass man sich einfach etwas wünsche, sondern sie hätten ihre besonderen Forderungen und Zwänge. Während der Leser glaube, in Dicks Alptraum werde die Wirklichkeit degradiert, stelle sich heraus, dass es die Traumwelt und der halluzinatorische Status seien, die degradiert würden, indem sie von der Wirklichkeit angesteckt würden. Die Transformation aller Dinge und aller Verhältnisse in der „Welt“, die Palmer Eldritch konstruiere, sei eine unheimlichere Erfahrung als Leo Bolero sie anbieten könne. Jameson legt nahe, dass der Alptraum hier Solipsismus heißt, die Einkerkerung in das eigene Bewusstsein, ohne Kontakt mit der äußeren Realität. Jameson stellt sich Palmer Eldritch gerade nicht als böse Macht vor, sondern vergleicht ihn mit dem Ozean in Lems *Solaris*: er tue etwas für die Menschen, die das Getane jedoch nicht verstünden. Die drei Stigmata des Palmer Eldritch erinnerten uns an ein theologisches Konzept. Ich unterstelle, dass Jameson unausgesprochen die drei Stigmata des gekreuzigten Christus meint: die Wunden an Händen, an Füßen und in der Seite. Ein theologisches Konzept liege aber schon der Drogen Buleros, Can-D, zugrunde. Es gebe Drogenkonsumenten, die an das Wunder der Translation glaubten, so dass „die Miniatur-Artefakte des Layouts die Erde nicht mehr nur darstellten, sondern zur Erde wurden. Und vereint in der Fusion mit der Puppe unter Zuhilfenahme von Can-D, ließen er [der Gläubige] und die anderen sich an einen Ort außerhalb von Zeit und Raum entführen.“ (50) Jameson versteht diese Erlebnisse indes als Parodie auf die Theologie. Die Theologie biete eine kaum verhüllte Entwicklung der Repräsentation an, in der die unrepräsentierbare Beziehung zwischen Buchstabe und Geist als Inkarnation, wenn nicht sogar als Beziehung zwischen Körper und Seele, dramatisiert werde, wie in der mystischen Vereinigung mit Walt und Pat. Eine frühere Generation von Dick-Lesern habe vermutet, dass die Mediation die Form von Drogen oder Schizophrenie angenommen habe, aber Jameson versucht, dies differenzierter zu sehen: Wir hätten es zu tun mit einem wesentlich interaktiven televisuellen Spektakel. Was in Amerika an Drogen gefürchtet werde, sei eine gewisse „Fusion“ mit dem Medium und der

²³¹ Vgl. Warrick, *Mind in motion*, 114.

²³² Anton, *Dick*, 115.

Verlust der individuellen Autonomie. Dick rücke die Drogenhalluzinationen in die Nähe der televisuellen Erfahrung.²³³

Im folgenden möchte ich Dicks Roman auf zweierlei Weise verstehen: zum einen als Destruktion des abendländischen Gottesbegriffs, zum anderen als exemplarische Vorwegnahme der poststrukturalistischen Philosophie Jean Baudrillards.

Mit dem Roman *Die drei Stigmata des Palmer Eldritch* destruiert Dick den traditionellen abendländischen Gottesbegriff. Kant sagt, der Begriff Gottes könne nicht erfüllt werden, weil seine sinnliche Erfüllung dem Begriff der Transzendenz widerspreche. Dick versucht, diese Spannung zu überwinden, indem er Eldritch zu einem Gott erhebt, der die christliche Verheißung nach ewigem Leben wahr macht. Wenn die Trennung zwischen Wirklichkeit und Halluzination fällt, dann auch die zwischen Transzendenz und Immanenz, heilig und profan. Die Scheidung der Welt in Himmel und Erde wird überhaupt aufgehoben. Dick arrangiert hier etwas, das sich nach Hegel verbietet, nämlich Gott mit der Welt pantheistisch zu identifizieren. Führen wir aber mit Dick den Pantheismus konsequent durch, ist die Handlung Palmer Eldritchs eine sinnvolle Konsequenz. So wie durch die Inkarnation Gott in Jesus Christus einen menschlichen Leib annahm, so nimmt jetzt Palmer Eldritch ebenfalls einen Leib an: den der ganzen Welt. Ich und Kosmos werden eins.

Dicks Roman lässt sich aber auch als Ausformulierung der Philosophie Jean Baudrillards verstehen. So wie Baudrillard zufolge unsere Realität in einer Hyperrealität versinke, in der anstelle des Realitätsprinzips das Simulationsprinzip herrsche, so lässt sich in *Die drei Stigmata des Palmer Eldritch* nicht mehr erkennen, was Wirklichkeit ist und was Schein oder Simulation. Der Umstand, dass die Erlebnisse der Marsbewohner, die in die Rollen von „Walt“ und „Pat“ schlüpfen, illusorisch sind, zugleich aber auch Modelle der Wirklichkeit, ist nur ein Vorgesmack auf die noch kommenden Ereignisse, die mit der Person des Palmer Eldritch verbunden sind. Die Figur des Palmer Eldritch lese ich als eine Metapher für die neokapitalistische kybernetische Ordnung, die laut Baudrillard die absolute Kontrolle anstrebt, ein Umstand, den in Dicks Roman der Telepath Barney Merson zwar erkennt, den er aber nicht ändern kann. Eldritch will nichts dem Zufall überlassen, weshalb die Protagonisten dieses Romans keine Chance haben, anders zu handeln als nach seinem Willen. Baudrillard spricht in diesem Zusammenhang vom totalen Universum der Norm.²³⁴ In diesem Roman wird das Universum zur Norm Eldritchs. So wie bei Baudrillards Begriff der Hyperrealität die Simulation keine Exteriorität mehr kennt, so ist es auch den Protagonisten dieses Romans nicht möglich, der hyperrealen Welt Palmer Eldritchs zu entkommen.

3.2. Philip K. Dick, *Ubik*

In dem Roman *Ubik* von 1969 liegen zwei Industriemagnaten, Runciter und Hollis, miteinander im Konkurrenzkampf. Um sich gegenseitig auszuspionieren,

²³³ Vgl. Jameson, Archaeologies of the Future, 368-371.

²³⁴ Vgl. Baudrillard, Agonie, 55.

stellen sie Personen mit parapsychologischen, d.h. telepathischen bzw. hellseherischen Fähigkeiten ein: die Inerten. Schon zu Beginn des Romans wird der Leser mit dem Umstand konfrontiert, dass Runciters Ehefrau Ella gestorben ist und sich im sogenannten „Halbleben“ aufhält, einem Moratorium für Verstorbene, das sich in der Schweiz befindet und den Namen „Unsere lieben Anverwandten“ trägt. Wer es sich leisten kann, lässt dort seine Verstorbenen aufbewahren, die in einem tiefgekühlten Zustand noch eine Art Traumleben führen. Per Telefon kann man sich sogar mit seinen Verstorbenen unterhalten, die aber von nichts als ihren Träumen berichten können, ein Zustand, der an altjüdische Vorstellungen von der Sheol erinnert. Dieser Zustand hält aber nicht ewig an, sondern nach und nach verblasst auch das Traumleben der Verstorbenen. Aufgrund eines Auftrags wird Runciter mit seinem Team, das zum größten Teil aus sogenannten Inerten besteht, zum Mond gerufen. Mit von der Partie ist auch Pat Conley, eine Jugendliche, die über die Gabe verfügt, im Geist in die Vergangenheit zu reisen. Mit dieser Fähigkeit kann sie Veränderungen in der Gegenwart vornehmen. Obwohl der Telepath Joe Chip, erste Hand Runciters, Pat Conley für gefährlich hält, fliegt sie mit. Auf dem Mond angekommen wird ein Mordanschlag auf die Gruppe verübt, wobei jedoch nur Runciter selbst ums Leben kommt. Joe Chip übernimmt die Führung des Teams, das zur Erde zurückkehrt und nun Runciter dem Moratorium übergibt. Doch von diesem Ereignis an beginnen die Dinge sich zu verändern. Unerklärliche Phänomene geschehen: Milch wird innerhalb kürzester Zeit sauer, Kaffee wird sofort kalt, Zigaretten zerbröseln sofort nach dem Anzünden, das Geld ist veraltet, und die Gruppe findet sich plötzlich in das Jahr 1939 versetzt. Bald taucht auf den Geldscheinen auch das Konterfei von Runciter auf, der sich plötzlich von selbst aus dem Halbleben meldet, eine Fähigkeit, die die Verstorbenen eigentlich nicht entwickeln, da sie sich immer passiv verhalten. Die Gruppe entwickelt die Theorie, wonach sich anscheinend zwei Zeitlinien zugleich in entgegengesetzte Richtungen bewegen. „Runciters Manifestationen – so muss man den zweiten Vorgang bezeichnen, der mit dem Verfallsprozess einhergeht. Die einen Münzen altern – die anderen zeigen das Porträt von Runciter. Wisst ihr, was ich glaube? Ich glaube, dass diese Vorgänge in zwei verschiedene Richtungen zielen. Der eine ist sozusagen ein Fortgehen, ein Austritt aus der Existenz. Der andere ist ein Schöpfungsprozess – die Schöpfung von etwas, das es vorher nicht gegeben hat.“ (139) Die Realität der Welt selbst scheint defekt zu sein, ein Defekt, der immer extremere Züge annimmt. Die Protagonisten bewegen sich aufgrund dieses „ontischen Defekts“ (Lem) am Rande der Paranoia. Einer der Mitarbeiter Chips, Al Hammond, hat eine Vision: „Die Welt wird nicht unter Eis und Dunkelheit begraben, das spielt sich nur in meinem Inneren ab – und doch nehme ich es als äußere Realität wahr. Wie seltsam. Habe ich etwa das Universum in mir? Hat mein Körper es verschlungen?“ (154) In einer Toilettentür findet Hammond eine Botschaft von Runciter: „Ich lebe noch, und ihr seid alle tot!“ (156) Ist es möglich, dass die Inerten sich im Halbleben befinden und Runciter als einziger die Explosion überlebt hat? Als Chip wegen der ganzen Ereignisse vor lauter Verzweiflung beschließt, sich umzubringen, erhält er eine neue Botschaft von Runciter: „Nehmen Sie es nicht, Joe! Es gibt einen

anderen Weg! Geben Sie nicht auf! Sie werden ihn finden. Viel Glück.“ (181) Alle Ereignisse scheinen darauf hinauszulaufen, die Gruppe zu zerstören, und als treibende Kraft dieser Zerstörung meinen die Protagonisten, Runciters Gegner Hollis ausmachen zu müssen, dessen vermutliche Agentin Pat Conley ist, die sich der Gruppe angeschlossen hat. Immer mehr hat es den Anschein, dass nicht Runciter tot ist, sondern umgekehrt, dass er der einzige Überlebende ist, und die ganze Gruppe bei dem Anschlag auf dem Mond getötet wurde. Im letzten Teil des Romans wird Joe Chip mit den zerstörerischen Mächten persönlich konfrontiert. Es gelingt ihm kaum, die Treppe zu seinem Hotelzimmer zu erklimmen, wobei er sich zugleich von Pat Conley bedroht fühlt, die ihm den Treppenaufstieg geradezu spielerisch vormacht (vgl. 216-224). In seinem Zimmer angekommen, wird er von Runciter begrüßt, der ihm erzählt, dass er lebe und Joe Chip sich im Moratorium des Halblebens aufhalte. „Ich bin nicht tot, Joe [...] Ihr alle liegt in Kaltpackung und ich [...] sitze im Sprechzimmer des Moratoriums ‚Unsere lieben Anverwandten‘. Sie alle sind auf meine Anweisung hin miteinander verbunden und ich versuche, Sie zu kontaktieren.“ (231) Der Roman endet wie er begann, nämlich damit, dass Runciter seine Frau Ella im Moratorium unterbringen will. Doch da scheint es, dass auch Runciter sich im Irrtum befindet, denn als er in seine Hosentaschen greift, erkennt er, dass seine Geldscheine nun das Konterfei von Joe Chip tragen.

Der eigentliche Protagonist dieses Romans ist Ubik selbst. Dieser Terminus ist abgeleitet vom lateinischen Wort *ubique* (deutsch: überall). Ubik ist ein nicht näher definierbarer Gebrauchsgegenstand, für den zu Beginn eines jeden Kapitels geworben wird. Dieser Gegenstand – Ubik – erscheint als Instantkaffee, Salatdressing, Magenbitter, Rasierklinge, Putzmittel, Haarfestiger, Deospray, Büstenhalter, Plastikverpackung, Cornflakes und vieles mehr. Doch was Ubik wirklich ist, erfahren weder die Protagonisten noch der Leser. Es scheint, dass es sich dabei um einen Gegenstand handelt, der dem Protagonisten auch in aussichtslosen Lebenslagen helfen könnte, doch es bleibt ein Rätsel, wie er anzuwenden ist. Weder Runciter noch Joe Chip sind in der Lage, etwas Positives über Ubik zu sagen. Ubik scheint über die Fähigkeit zu verfügen, die in der Realität verzerrten Dinge wieder in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzen zu können. Möglicherweise ist Ubik das einzige Gegenmittel, mit dem man dem entropischen Zerfall entgegenwirken könnte.²³⁵ Dieser Zerfall wird durch den Übergriff des „Halblebens“ auf das reale Leben bewirkt. Dadurch wird ein geordnetes Leben auf dieser Welt nahezu unmöglich gemacht. Die Werbeslogans, die Ubik zu Anfang eines jeden Kapitels über sich selbst ausspricht, sind Anspielungen auf die Werbeblöcke, die das Privatfernsehen in seine ausgestrahlten Filme und Serien einschmuggelt.

Im letzten Kapitel stellt Ubik sich selbst folgendermaßen vor: „Ich bin Ubik. Ich war, bevor das Universum war. Ich habe die Sonne und die Welten gemacht. Ich erschuf das Leben und das Land für das Leben. Ich lenke es hierhin, ich lenke es dorthin. Es bewegt sich nach meinem Willen, es tut, was ich sage. Ich bin das Wort und mein Name wird niemals ausgesprochen, der Name, den niemand kennt. Ich

²³⁵ Vgl. Roberts, History, 242.

werde Ubik genannt, aber das ist nicht mein Name. Ich bin. Ich werde immer sein.“ (265) Ubik vereinigt in sich die Fähigkeiten Gottes. Gott ist allgegenwärtig, aber Ubik noch allgegenwärtiger. Es allein beherrscht den Markt, denn es kann sich in jeden Gebrauchsgegenstand, der verkauft werden kann, inkarnieren. Gott inkarniert sich nicht mehr in der menschlichen Person Jesus Christus, sondern in die zu verkaufenden Gebrauchsgegenstände. So verschwindet der Gott der Schöpfung („Gott ist tot!“) und macht einem neuen Gott Platz: Ubik. Bei Dick werden Gott und der Kapitalismus, der selbst die Totenwelt erfasst, eins.

Stanisław Lem interpretiert Dicks Roman so, dass man unterscheiden müsse zwischen den Toten, die um ihren Zustand wüssten und jenen, die es nicht wüssten und deshalb von den Umständen des Halblebens ständig schockiert würden. Während Ella Runciter ihr Tod bewusst sei, sei dies Chip nicht klar, weshalb er bzw. seine Gruppe alle Ereignisse falsch interpretieren würden. Lem ist der Ansicht, alle seien gestorben, und Runciter habe innerhalb des Moratoriums mit den anderen Kontakt aufgenommen.²³⁶ Lem schreibt, bis zum Schluss halte Dick seine Leser im unklaren darüber, wer das Halbleben bewohne und wer die gewöhnliche Realität.²³⁷ In dieser Welt Dicks „existieren nur Vermutungen, Indizien, Glaubwürdigkeitsgrade eines Urteils, Wahrscheinlichkeitskumulationen usw.“²³⁸ Alle von Dick eingeführten Einzelheiten könnten so unwahrscheinlich sein wie sie wollten, „dadurch wird die Substantialität der Metamorphosen, denen die abgrundtief *zersplitterte* Existenz unterliegt, nicht im geringsten geändert.“²³⁹ Für Lem liegt hier eine „strukturelle Zerfetzung der Verdinglichungen“ vor.²⁴⁰ Patricia Warrick vermutet zwar, dass sich Joe Chip mit seinem Team im Halbleben befindet, räumt aber ein, dass es keinen Konsens darüber gebe, ob Chip oder Runciter getötet worden sei.²⁴¹

²³⁶ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie I, 217f.

²³⁷ Vgl. Lem, Science Fiction – ein hoffnungsloser Fall, 37.

²³⁸ Lem, Phantastik und Futurologie I, 218.

²³⁹ Lem, Phantastik und Futurologie I, 219.

²⁴⁰ Lem, Phantastik und Futurologie I, 216. In diesem Zusammenhang macht Saint-Gelais noch auf eine kleine Besonderheit dieses Romans aufmerksam, den er eine „Pseudo-Antizipation“ nennt. Wegen des Jahres 1992, in dem der Roman spielt, halte man ihn zunächst für eine normale Antizipation. Dick werfe jedoch das Faktum ein, dass Andersheit nicht nur in einer Richtung verlaufe, er zeige auch, dass die wirkliche Welt nur ein Referenzrahmen unter anderen sei. Denn eine Frage stelle sich: Wenn die Geschichte 1969 geschrieben worden sei und 1992 spiele, wann seien dann die Zahnärzte verschwunden, so dass die handelnden Charaktere sich gerade noch an sie erinnern könnten? (115f.) Die Vergangenheit, auf die der Charakter anspricht, könne nicht mit der des Lesers übereinstimmen, d.h. die evozierte Vergangenheit sei genauso fiktiv wie die Welt von 1992. Was zunächst wie eine Spekulation aussehe, die auf realen Daten basiere und dann ins Jahr 1992 projiziert worden sei, sei in Wirklichkeit selbst eine imaginierte Welt, die von einer imaginären Vergangenheit stamme. Das Interessante sei also, dass der Leser seinen eigenen Referenzrahmen als Ausgangspunkt für die science-fictionelle Spekulation einnehme, bevor er merke, dass dieser Ausgangspunkt revidiert werden müsse. Dicks Roman lade den Leser dazu ein, dem Reflex, unsere Antizipation in der realen Welt zu verankern, zu misstrauen. Vgl. Saint-Gelais, Impossible Times, 31-33.

²⁴¹ Vgl. Warrick, Mind in motion, 144.

Leo Truchlar liest Dicks Roman als Versuch, über die üblichen Fragen der Science Fiction nach Wissenschaftlichkeit und Technologie hinaus auf das Leben-dige zu zielen. Diese Story frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines wahrhaft menschenwürdigen Lebens, womit sie sich gegen Rentabilitäts- und Profitprinzipien wende.²⁴² *Ubik* sei ein Roman, über die „Vergeblichkeit, den Tod zu disziplinieren.“²⁴³ Dies zeige sich vor allem in jener alptraumhaften Szene, in der Joe Chip den Versuch „unternimmt, über die Treppe des Hotels in Des Moines in sein Zimmer zu gelangen.“²⁴⁴ Pat Conley stehe dabei und kommentiere Chips Anstrengungen mit wissenschaftlicher Gleichgültigkeit, anstatt ihm zu helfen. *Ubik* sei ein Roman über das vielgestaltige Spektrum entropischer Erscheinungen: vertrocknete Zigaretten, saure Milch und ungültiges Geld. Der Roman biete ein Widerspiel zwischen Entropie und Vitalität, zwischen dem Verfall und dem Fortschreiten der Zeit. Die Protagonisten seien einem Wirklichkeitsentwurf ausgesetzt, in dem ständig entgegengesetzte Kräfte wirkten. Die Romangeschichte werde mit Weltgeschichte und Heilsgeschehen in Beziehung gesetzt. Der Romanverlauf scheine die Frage nach der Vorstellungswelt von Runciter als die wirkliche zu beantworten, aber gerade der Romanschluss stelle diese Antwort wieder in Frage.²⁴⁵ Dick wehre sich gegen den Alltagszwang und die Bevormundung durch die Maschine. „Was in dieser Schmährede, die vom Zweifel am Fortschrittoptimismus, an der technischen Rationalität und an der Vervollkommenung der menschlichen Gesellschaft im Sinne der Aufklärung genährt wird [...] ist die Wiedergewinnung verlorener Körpersensibilität gegen die Rüstungen und Panzerungen eines abstrakten Ich.“²⁴⁶ Jeder Versuch einer Entschlüsselung des Romans erweise sich zumindest vordergründig als erfolgloses Unterfangen. Für den Roman sei es wesentlich, „daß Dicks Kompositionsprinzipien – makro- wie mikrostrukturell – jegliches leichtgläubige Vertrauen in die unproblematische Erzählbarkeit von Schicksalen und Geschichten verunsichern.“²⁴⁷ Bei Dick müsse der Leser seinen Glauben an die Lesbarkeit der Welt aufgeben.²⁴⁸

Scott Bukatman bemerkt zu *Ubik*, dass in diesem Roman die Grenzen zwischen Selbst und Anderem, Lebenden und Toten, überschritten würden. Möglicherweise seien die wechselnden Wirklichkeiten das Ergebnis des Wirkens von Runciter, der versuche, aus dem Halbleben auszubrechen und Chip bzw. dessen Team eine Botschaft zukommen zu lassen. *Ubik* sei eine platonische Meditation über den Riss zwischen Schein und Wirklichkeit. Erscheinung, Bild und Schauspiel seien homologe Begriffe, aber *Ubik* unterminiere den platonischen Idealismus. So werde Chip von Jorys Bemerkung beeindruckt, dass diese „Welt“ nur für ihn allein konstruiert wurde: „Nun, sie ist nicht sehr groß. Nur dieses Hotel hier in Des Moines. Und eine

²⁴² Vgl. Truchlar, Philip K. Dick, 316.

²⁴³ Truchlar, Philip K. Dick, 318.

²⁴⁴ Truchlar, Philip K. Dick, 317.

²⁴⁵ Vgl. Truchlar, Philip K. Dick, 320f.

²⁴⁶ Truchlar, Philip K. Dick, 323.

²⁴⁷ Truchlar, Philip K. Dick, 327.

²⁴⁸ Vgl. Truchlar, Philip K. Dick, 327.

Straße draußen, mit ein paar Leuten und Autos. Und vielleicht noch einige weitere Gebäude, der Laden etwa auf der anderen Straßenseite – damit Sie etwas sehen, wenn Sie aus dem Fenster schauen.“ (244f.) Am Ende des Romans finde Runciter Geld mit dem Konterfei von Chip, während der Roman damit begonnen habe, dass Chip auf Geldscheinen das Gesicht von Runciter entdeckt habe, so dass sich ein Kreis schließe. Wenn die letzte Realität, die im Buch präsentiert werde, selbst nur ein Schatten sei, dann werde das Reale durch eine unendliche Regression und Oszillation ersetzt. Bukatman zufolge präsentiere *Ubik* keine Dichotomie von Schein und Wirklichkeit, sondern eine ungelöste Dialektik. Der Roman gewinne seine Kraft und Originalität dadurch, dass die zentrale Bedeutung der Idee der Wirklichkeit untersucht werde, während dem Faktum der „Wirklichkeit“ als einem absoluten Konzept widerstanden werde. Das Ding „*Ubik*“, das den Roman kontinuierlich durchziehe, sei das Produkt, das die Realität fixiere. Die Idee der Wirklichkeit übe einen spürbaren Einfluss auf Schein und Existenz aus. Schein werde hier nicht als Täuschung negiert. *Ubik* lege uns innerhalb eines platonischen Modells nahe, dass, obwohl Schein nicht mit Wirklichkeit synonym sei, es vielmehr unser einziges epistemologisches Reich sei. Der Roman führe eine effektive Dekonstruktion durch die eigenen Strukturen durch. Der Leser werde in dieselbe Lage versetzt wie der Protagonist Chip, der die Werbeanzeigen für Hinweise und versteckte Botschaften halte. In *Ubik* werde Chip zuletzt im Halbleben präsentiert, der nach dem Produkt *Ubik* suche, um den Status von Welt, Selbst und Identität aufrechtzuerhalten. Bukatman hält *Ubik* für einen Kommentar auf den Begriff des Warenfetischismus im Sinne Marx’, der in Dicks Roman ein Produkt kennzeichne, dessen Funktion ausschließlich darin bestehe, die Illusion der Kohärenz aufrechtzuerhalten.²⁴⁹

Ich möchte in meiner Analyse zunächst davon ausgehen, dass Dick Humes skeptische Haltung gegenüber jeglicher Erfahrung radikalisiert. Wir erinnern uns, dass Hume schreibt: „Daß die Sonne morgen nicht aufgehen wird, ist ein nicht minder verständlicher Satz und nicht widerspruchsvoller als die Behauptung, daß sie aufgehen wird.“²⁵⁰ Um sich orientieren zu können, sei der Mensch auf die Fähigkeit des induktiven Schließens angewiesen, aber für die Annahme, dass der Weltverlauf allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterliege, gebe es keine logische Begründung. Hume sagt, höchst wahrscheinliche und höchst unwahrscheinliche Dinge hätten denselben erkenntnistheoretischen Status. Dicks Radikalisierung der Position Humes besteht nun darin, dass bei Dick nicht nur höchst wahrscheinliche und höchst unwahrscheinliche Dinge denselben erkenntnistheoretischen Status haben, sondern auch reale und unmögliche Dinge. Dick dehnt Humes Position, die sich auf Wahrscheinlichkeiten beziehen, auf Realien aus. Dadurch verschwindet der Unterschied zwischen Leben und Tod. Und damit wird auch das Diktum des Sokrates – „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ – radikalisiert. Denn selbst wenn man

²⁴⁹ Vgl. Bukatman, Terminal Identity, 93-97.

²⁵⁰ Hume, Untersuchung über den menschlichen Verstand, IV, 1 (36).

sich Sokrates' Zurückhaltung über das Wissen zu eigen macht, eines wissen wir in unserer realen Welt immer: Wer die Lebenden sind, und wer die Toten.²⁵¹ Dick versucht, den Tod zu denken, die Postexistenz, das, was aus dem Niemandsland in unser empiristisches Denken hineinragt, das also, was sich positiv nicht betreten läßt. Die Seele ist es, die beide Welten zusammenhält. In der Seele verbinden sich beide Welten zu einem gemeinsamen Reich, in dem die Unterschiede zwischen ihnen fallen. Wenn wir wirklich etwas über die Struktur des Universums und die Struktur des Bewusstseins herausfinden wollen, die vielleicht nur verschiedene Aspekte derselben Frage sind, so müssen wir auch den Schritt wagen hinein in das Totenreich. Wir dürfen nicht beim Empirismus stehen bleiben. Das Totenreich kann nämlich nur gedacht werden.

Der Roman lässt bewusst offen, wer zu den Toten zählt und wer zu den Lebenden. Aber das ist gar nicht die Frage. Alle sind nämlich lebendig und tot zugleich. Der Unterschied ist aufgehoben. So sehr die Kritiker von Lem bis Bukatman im einzelnen richtig liegen, so sehr geht es gerade nicht darum, der einen oder der anderen Seite, Runciter oder Chip, die „gewöhnliche Realität“ zuzuerkennen. Das Rätsel um die Frage, wer die Toten sind und wer die Lebenden, soll gerade nicht gelöst werden. Erst die Idee, dass die Protagonisten tot und lebendig zugleich sind, führt zu den „ontischen Defekten“, von denen Lem spricht. Erst wenn man sich auf den Gedanken einlässt, dass es eine Totenwelt gibt, sind die Gedankenexperimente, in die Dick uns hineinmanövriert, überhaupt denkbar. Der Roman handelt von zweierlei. Von der Frage um das Totenreich und von der Religion des Kapitalismus, die uns bis in den Tod verfolgt, der kein Tod ist.

Wie ist Dicks Totenreich zu interpretieren? Warum löst er den Unterschied von Lebenden und Toten auf? Die Welt ist nicht alles, was der Fall ist, sondern mehr: Sie ist, um mit Hermann Schmitz zu sprechen, „ein Gemenge von Seiendem und

²⁵¹ Wenn Lem und Warrick meinen, die im Moratorium Befindlichen seien weder tot noch lebendig, mag man sich an das Gedankenexperiment von „Schrödingers Katze“ erinnert fühlen, das ebenfalls ein metaphysisches Problem darstellt. Im Jahr 1935 schreibt der deutsche Physiker Ernst Schrödinger seinen berühmten Katzenaufsatz. „Er stellte sich eine Stahlkammer vor, in dem sich eine Katze und eine radioaktive Substanz befinden. Er nahm ferner an, daß die Wahrscheinlichkeit für den Zerfall eines Atoms dieser Substanz im Laufe einer Stunde ebenso groß ist wie die Wahrscheinlichkeit, daß es in der gleichen Zeit nicht zerfallen wird. In der Kammer gibt es eine Vorrichtung, die Blausäure ausstößt, wenn ein solcher Zerfall stattfindet, so daß die Katze getötet wird. Nun ist gemäß der Quantenmechanik der Zustand der Atome in der radioaktiven Substanz nicht wohldefiniert und folglich ebensowenig derjenige der Katze.“ Das bedeutet, so Kurt Hübner, gemäß dem Axiom von Bohr, dass „die Katze weder wirklich tot noch wirklich lebendig ist.“ Doch für Schrödinger und Einstein sei das absurd, weil die Katze als makrokosmisches Objekt eben sich in einem wohldefinierten Zustand befindet und deshalb müsse es auch der Zustand der Atome sein, weil diese den Zustand der Katze determinierten. Die Katze sei dagegen sehr wohl tot oder lebendig im Hinblick auf bestimmte medizinische Vorrichtungen, mit denen man zum Beispiel den Pulsschlag messen könne. Nach Bohr aber „gibt es keine Zustände an sich, sondern nur Zustände in bezug auf etwas.“ Schrödinger und Einstein schlussfolgerten, dass die Quantenmechanik nicht vollständig sei, weil sie wohldefinierte Zustände nicht zulasse. Bohr dagegen würde sagen, dass es verschiedene Zustände der Katze gibt, je nachdem, ob wir sie auf die radioaktive Substanz oder auf die medizinischen Vorrichtungen hin betrachten (alle Zitate und Paraphrasierungen Hübner, Kritik, 144f.).

Nichtseindem, übrigens mit sehr viel mehr Nichtseindem als Seindem; dazu gehört auch alles, was die Menschen im Schlaf träumen, was sie erwarten, hoffen, befürchten usw.²⁵² Und damit ist Dick Metaphysiker. Er sehnt sich nach der Anderswelt, in der wir *alles mit den Toten teilen*. Er zeigt uns das Reich in der Tiefe der Seele, für welche die Toten niemals tot sind. Für das Unbewusste nämlich gibt es keine Toten. Immer werden die Menschen sich an ihre Toten erinnern. Und solange sie dies tun, sind sie im Geiste der Menschen lebendig.

Macht Dick in *Ubik* literarisch ernst mit Hegels Idee der Sichtweise Gottes? Hegel hatte erklärt, dass aus Gottes Sichtweise zwischen Sein und Nichtsein kein Unterschied bestehe. Werner Becker hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch Hegel die berühmte Frage gestellt habe, warum denn überhaupt etwas und nicht nichts sei. „Hegel führt – aus der Sichtweise Gottes gedacht – vor, daß zwischen dem Sein und dem Nichtsein gar kein Unterschied besteht [...]. Die ‚falsche‘ Meinung, es gäbe einen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein [...] ist nicht bloß ein Irrtum, der durch die ‚Wahrheit‘ zu ersetzen wäre, wonach die Begriffe ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘ eine identische Bedeutung hätten.“²⁵³ Für Hegel ergebe sich die Notwendigkeit, „sowohl die Behauptung des Unterschieds zwischen ‚Sein‘ und ‚Nichts‘ [...] als auch die These von ihrer Ununterschiedenheit als Bestimmtheiten [...] des Absoluten selber auszugeben.“²⁵⁴ Ohne Voraussetzung der Konzeption einer absoluten Identität sei nicht zu verstehen, „warum Hegel ‚falsche‘ Aussagen und ‚wahre‘ Aussagen in gleicher Weise als sub specie absoluti wahre Bestimmungen mit gleichem Geltungsanspruch ausgeben muß.“²⁵⁵ Damit liefere Hegel zwei Begriffe von „Wahrheit“: „einmal ‚Wahrheit‘ in dem Sinne [...], daß die Behauptung der Unterschiedslosigkeit von ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘, ‚wahr‘ ist im Gegensatz zu ihren unterschiedlichen Bedeutungen; zum anderen ‚Wahrheit‘ in dem Sinne, daß beide ‚widersprechenden‘ bzw. ‚entgegengesetzten‘ Behauptungen in gleicher Weise ‚wahre‘ Bestimmungen der absoluten Identität (d.h. Gottes) sein sollen.“²⁵⁶

In *Ubik* wird der Unterschied von Lebenden und Toten aufgehoben. Das ist die literarische Umsetzung des Hegelschen Gedankens, dass es vom Standpunkt Gottes aus gesehen keinen Unterschied gibt zwischen Lebenden und Toten. Aber wir müssen den Roman nicht nur philosophisch, sondern auch psychologisch lesen. Wolfgang Giegerich bezieht sich in seinem Werk *The Soul's Logical Life* auf Hegels Begriff der *absoluten* Wahrheit, den Giegerich in seiner Untersuchung auf den Begriff der Seele anwendet. Wenn man dem antik-christlichen Gedanken nachgehe, der die Vorstellung der Präexistenz der Seele beinhaltet, werde klar, dass eine solche Vorstellung die Existenz der Seele leugne. Der Terminus Präexistenz habe laut Giegerich nur Sinn, wenn er die strikte Opposition von Existenz sei: das, was der Existenz vorausgehe und somit ausschließe. Der Begriff der Präexistenz der

²⁵² Schmitz, Jenseits des Naturalismus, 37.

²⁵³ Becker, Hegel, 140.

²⁵⁴ Becker, Hegel, 140.

²⁵⁵ Becker, Hegel, 141.

²⁵⁶ Becker, Hegel, 141.

Seele weise so auf die Negativität der Seele hin. Präexistenz sei vor jeder Existenz, jedem Sein, jeder Zeit, er sei atemporal. Was vor der Zeit sei, könne nicht in ontologischen Termini vorgestellt werden. Seele sei somit keine Entität, nichts Seiendes. Seele könne nicht wirklich vorgestellt, sie müsse gedacht werden. Das Reich der präexistenten Seele sei, logisch gesprochen, die Welt „vor“ ihrer Ontologisierung, ihrer Positivierung und der Inbesitznahme durch das Ich; mythologisch gesprochen, die Welt in „primordialer“ Zeit des Ursprungs, das „*illud tempus*“ Eliades, die „Quelle des Lebens“, wo die Frage um Sein und Nicht-Sein ausgefochten werde.²⁵⁷ Die Charaktere der Mythen lebten im Bereich der „Prä-Existenz“, wo es die Trennung zwischen Existenz und Wesen nicht gebe.²⁵⁸

Weiter erinnert Giegerich daran, dass in den Geschichten und Mythen des archaischen Menschentums der Märchenheld zwischen den Welten der Lebenden und Toten habe hin- und herwechseln können. Noch bei den frühen Griechen hätten Sterbliche wie Tantalos und Ixion zu den Unsterblichen gehen und mit ihnen an einem Tisch speisen können. Der Mensch habe nicht nur im Hüben gelebt, sondern auch im Drüben, in der Totenwelt. Die Toten hätten ihr eigenes Leben geführt und seien als Ahnen von größter Wichtigkeit für das Leben gewesen.²⁵⁹ Überhaupt Dinge als tot anzusehen, sei eine Imagination, die erst später entstanden sei, worin aber eine „Gefangensetzung des *Begriffs des Lebens oder der Lebendigkeit* der Phänomene“²⁶⁰ liege. Ich behaupte, dass genau gegen diese Gefangensetzung sich Dick mit *Ubik* zur Wehr setzt.

Von dieser Warte aus betrachtet ist der Roman ein Protest gegen das moderne alltägliche Bewusstsein unserer selbstverständlichen Trennung von Lebenden und Toten. Lem und andere haben zwar recht damit, dass Dick die Leserschaft darüber im unklaren lässt, wer das Halbleben bewohnt und wer die gewöhnliche Realität, aber das ist gar nicht der Punkt. Wenn es wirklich darum ginge, dann hinterließe uns Dick ein unentwirrbares Ratespiel mit 50 % Gewinnchance. Aber Dick will uns eher dazu zwingen, unseren archimedischen Standpunkt der klaren Trennung – hier Lebende, da Tote – aufzugeben. Der „ontische Defekt“, von dem Lem spricht, tritt natürlich nur von einem bestimmten ontologischen Standpunkt aus gesehen auf, den wir moderne Menschen ganz selbstverständlich einnehmen. Dick will uns aber dafür sensibilisieren, dass dieser Standpunkt nicht zwangsläufig ist und nicht notwendigerweise eingenommen werden muss. Dick wehrt sich gegen die Festnagelung des Begriffs Leben auf die Nur-Lebenden und weitet ihn auf die Dimension des Jenseitigen aus. Es geht nicht darum, ob die einen tot sind und die anderen leben, sondern darum, wie wir darüber denken. Wir können und dürfen nicht bei dem stehenbleiben, was bloß greifbare Realität ist. Aus dem, was nur gedacht werden kann, macht Dick eine literarische Fiktion.

²⁵⁷ Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, 115.

²⁵⁸ Vgl. Giegerich, *The Soul's Logical Life*, 231f.

²⁵⁹ Vgl. Giegerich, *Drachenkampf*, 41ff.

²⁶⁰ Giegerich, *Drachenkampf*, 40.

3.3. Philip K. Dick, Umstellungsteam

In Dicks Story *Umstellungsteam (Adjustment Team)* aus dem Jahre 1954 erfährt der Leser zunächst, dass in einem mit T 137 bezeichneten Bezirk eine „Umstellung“ vorgenommen werden soll, ohne dass zur Sprache kommt, worin die Umstellung besteht oder worauf sie sich bezieht. Der Leser wird lediglich darüber informiert, dass ein Kanzleisekretär dafür die Verantwortung trägt. Durch die Umstellung soll unter anderem ein gewisser Ed Fletcher früher als sonst zur Arbeit erscheinen, indem er von einem Freund mit dem Auto mitgenommen werden soll. Damit dieses anscheinend harmlose Geschehen in Gang gesetzt werden kann, muss der Hund des Kanzleisekretärs, der über die Fähigkeit des Sprechens verfügt, zu einem genau festgesetzten Zeitpunkt einen Ruf ausspielen. Doch der Hund verpasst diesen Zeitpunkt, wodurch alles ganz anders kommt. Statt mit dem Auto mitgenommen zu werden, wird Ed von einem Lebensversicherungsvertreter aufgehalten, wodurch er zu spät zur Arbeit kommt. Kurz bevor Ed das Bürogebäude betritt, in dem er arbeitet, verwandelt sich die normale Alltagswelt, die er kennt – scheinende Sonne, blinkende Verkehrsampeln, hupende Autos, eilige Menschen auf der Straße – in eine gespenstische Landschaft. Die Sonne verschwindet, das Bürogebäude, aus Glas, Stahl und Beton, ist nurmehr ein Pappbau aus grauer Asche, dessen Wände bei Berühren zerbröseln. Alles Leben erscheint wie in grauer Asche erstarrt. Auch die Menschen bestehen aus dieser Asche und röhren sich nicht. Fletcher betritt das Gebäude, aber nichts ändert sich. Die Menschen bleiben reglos, und wenn er sie berührt, fallen Gliedmaßen zu Boden. Die Menschen zerfallen buchstäblich zu Staub. Die Stufen der Treppe, die er hinaufsteigt, zerbrechen unter seinen Füßen. Seine Kollegen in der Immobilienfirma, für die er arbeitet, sind ebenfalls zu poröser Asche erstarrt. Fletcher wird unheimlich zumute, ein Gefühl, das gesteigert wird, als ihm einige Männer in weißen Kitteln begegnen, welche komplizierte Apparaturen schleppen und ebenso entsetzt sind wie Fletcher, als sie ihn bemerken. Sie kommentieren die Situation: „Da ist was schiefgegangen!“ „Einer ist noch geladen.“ „Holt den De-Energetisator.“ (140) Fletcher flüchtet in Panik über die halb zerfallene Treppe und verschwindet aus dem Gebäude. Als er den gegenüberliegenden Bordstein erreicht, ist alles wieder normal: die Sonne scheint, Verkehrsampeln blinken, Autos hupen, eilige Menschen auf der Straße. Ed kehrt nach Hause zurück und berichtet seiner Frau von seinen Erlebnissen.

Inzwischen schildert der für die Umstellung verantwortliche Kanzleisekretär einem alten Mann, was sich zugetragen hat, nämlich dass es einen Zeugen namens Ed Fletcher für die Umstellung gegeben hat. Der alte Mann entscheidet, dass Ed Fletcher unbedingt herbeigebracht werden müsse. Als dieser auf Anraten seiner Frau das Gebäude erneut aufsucht, um seine Arbeit aufzunehmen, scheint zunächst alles wieder normal zu sein: Keine zerbröselnden Menschen, keine Gebäude aus Asche. Dafür aber bemerkt Fletcher, dass sich die Gegenstände in den Räumen, die Mitarbeiter und sein Chef unmerklich verändert haben. Sie begrüßen Fletcher freundlich, aber diesem fällt auf, dass sie alle irgendwie verändert sind, ohne dass ihnen das selbst bewusst zu sein scheint. Das Gefühl des Unheimlichen stellt sich bei ihm erneut ein. Voller Angst versucht er, aus dem Gebäude zu rennen, um die

Polizei anzurufen. „Jemand pfuschte an der Realität herum.“ (151) Doch stattdessen wird der Fahrstuhl so manipuliert, dass Ed ganz nach oben in das Gebäude gefahren wird, und er wird von dem Kanzleisekretär zu dem alten Mann gebracht. Fletcher habe, so erklärt der alte Mann, etwas erfahren, was er eigentlich nicht hätte erfahren dürfen. Zuweilen, so der alte Mann, müssten sogenannte „Umstellungen“ an der Wirklichkeit vorgenommen werden, Realitätsszenarien würden geändert. Der alte Chef der Immobilienfirma hätte die neuen Aufgaben – es geht um den Kauf und die Rodung eines Waldgebietes in Kanada – sehr wahrscheinlich nicht durchgeführt, weshalb man ihn und sein Team einer Verjüngungskur habe unterziehen müssen. Durch die Rodung sollen archäologische Funde ans Tageslicht kommen. Das wiederum werde die internationale Forschung vorantreiben, was letztlich dem Weltfrieden diene. Der alte Mann kann Fletcher das Versprechen abringen, niemandem von den Ereignissen und dem Gespräch zu erzählen, und man einigt sich darauf, seiner Frau, die ja von den Geschehnissen weiß, den Vorfall als psychotischen Anfall zu erklären. Falls es jedoch anders komme, müsse man ihn, Fletcher, deenergetisieren. Als Fletcher nach Hause kommt, wird er von seiner Frau mit der Frage bedrängt, wo er die ganze Zeit gewesen sei, eine Frage, die er nicht zu ihrer Zufriedenheit beantworten kann. Doch da kommt es auf einen Wink durch den alten Mann zu einer neuen „Umstellung“, indem ein Staubsaugervertreter Fletchers Frau von dieser Frage ablenkt und wieder ein neues Realitätsszenario entsteht. Sie wird ihre Frage vergessen haben.

Im Hintergrund dieser Story steht zum einen die Frage nach dem sogenannten Schmetterlingseffekt, auf die Dick eine metaphysische Antwort gibt und die Frage, inwiefern gesellschaftliche Macht transzental begründet ist.

Zu Beginn der Geschichte verändert ein winziges Ereignis den Ablauf des Geschehens fundamental. Ein Hund, der vom Kanzleisekretär eingesetzt wird, um eine Umstellung in Gang zu setzen, verschläft den entscheidenden Zeitpunkt seines Rufens, wodurch ein Freund mit einem Auto erscheinen sollte. Dieser kommt daher nicht, wodurch sich die ganze Geschichte verändert. Eine Chance wird nur um eine Minute verpasst, und schon gerät die Welt aus den Fugen bzw. nimmt die Geschichte einen ganz anderen Verlauf. Das ist die Beschreibung des Schmetterlings-Effekts. Der Schmetterlings-Effekt ist die Folge von Auswirkungen bestimmter Ereignisse in komplexen, nicht linearen Systemen, wonach eine große Anfälligkeit auf kleine Abweichungen in den Anfangsbedingungen besteht. Einige Wissenschaftler haben die Frage gestellt, ob der Flügelschlag eines Schmetterlings irgendwo auf der Welt einen Wirbelsturm in einem ganz anderen Teil der Welt auslösen könnte. Der Schmetterlingseffekt darf nicht mit dem Schneeballeffekt verwechselt werden, bei dem kleinere Wirkungen über eine Kettenreaktion sich selbst verstärken.²⁶¹ In Dicks Geschichte wird also nun dieser Schmetterlingseffekt durch einen Hund ausgelöst. Merkwürdig ist, dass der Hund sprechen kann. Der Leser darf vermuten, dass lediglich der Kanzleisekretär das Sprechen wahrnimmt,

²⁶¹ Vgl. Jameson, Archaeologies of the Future, 89f.

während für die übrigen Menschen der Hund nur bellt. In dieser Geschichte gibt es Menschen, die Zugang zur transzendenten, jenseitigen, wie zur immanenten, diesseitigen, Welt haben. Die gewöhnlichen Menschen, wie etwa Ed Fletcher, gehören nur der immanenten Welt an, weshalb sie nicht merken, dass ihre Geschichte vor dem Hintergrund der göttlichen Transzendenz gelenkt wird, zu der nur der Kanzleisekretär, der alte Mann und deren Mitarbeiter Zugang haben. Diese halten sich in beiden Welten auf. In der als vollendet gedachten Welt der Transzendenz können Tiere wie selbstverständlich sprechen. Anders ausgedrückt: Aus der Sichtweise Gottes können alle lebenden Wesen sprechen. Immanenz und Transzendenz sind bei Dick semipermeabel. Wer zur Transzendenz Zugang hat, der kann beliebig zwischen beiden Welten hin- und hergehen, während die Wesen, die an die Immanenz gebunden sind, nur in Ausnahmefällen Zugang erhalten, der dann gewährt wird, aber nicht von selbst erreicht werden kann. Hier gibt Dick die christlich-jüdische Theologie wieder, den Glauben an eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit. So berichtet Ed Fletcher seiner Frau: „Ich habe gesehen, wie das feste Gefüge der Realität auseinanderbrach. Ich sah – dahinter.“ (146) Und dahinter ist Staub, die wahre Substanz der Welt, die wahre Substanz von allem. Deshalb erscheinen Ed Fletcher seine Kolleginnen und Kollegen im deenergetisierten Zustand wie leblose Puppen aus Staub, die bei der geringsten Berührung zerfallen. Der Mensch ist aus Staub gemacht. „Denn Staub bist du und zum Staub musst du zurückkehren.“ (Gen 3,19; Koh 3,20). Weder der alte Mann noch der Kanzleisekretär sind allmächtig. Wenn der Kanzleisekretär sagt, „aber anstelle von Einem Freund Mit Einem Auto erhielten wir – Einen Lebensversicherungsvertreter,“ (143), so stellt sich die Frage, von wem sie ihn erhielten. Vom Schicksal? Von Gott? Manche meinen, der alte Mann sei Gott, doch dem widerspricht, dass er selbst sagt: „Wir haben die Generalvollmacht, solche Korrekturen durchzuführen.“ (155f.) Gott aber braucht keine Generalvollmacht. Er *ist* die Generalvollmacht. Und damit erscheinen selbst der alte Mann und sein Kanzleisekretär als bloße Vollstrecker eines ganz anderen Willens.

Unsere Wirklichkeit, so die Quintessenz dieser Story, ist abhängig von einer jenseitigen, eben transzendenten Wirklichkeit. Aber diese Transzendenz ist eine Metapher auf eine immanente Seite unserer Gesellschaft, die quasi unsichtbar ist: Die Welt der Maschinen und Computer. Das Sagen haben nicht die wirklichen Menschen, sondern anonyme Mächte und Kräfte. Im Grunde sind die Menschen ferngesteuert, ohne es zu wissen. Diese Geschichte ist eine Metapher auf das im Jahre 1954 noch gar nicht anzudenkende, aber am fernen Horizont schon ahnbare, kommende Computerzeitalter. Der Mensch ist nicht mehr der wirklich Handelnde seiner Geschichte. Seine Macht hat er, ohne es zu wollen, abgegeben an das, was heute die Welt der Technik genannt wird. Es gibt Technikphilosophen, die betonen, dass wir gerade in der ökonomischen Welt von abstrakten, irrationalen, anonymen und subjektlosen Prozessen gelenkt würden, die wir selbst nicht mehr in Händen halten. Der Einzelne ist machtlos vor einem anonymen Apparat, der von dem Umstellungsteam lediglich repräsentiert wird. Die Macht ist auf die Maschine, den Computer übergegangen, als „subjektlosem Subjekt“ (Adorno). Der alte Mann,

sein Kanzleisekretär und ihr Umstellungsteam sind die Programmierer von morgen, die die Welt darauf einstellen, dass sie gefälligst zu funktionieren hat. Das Umstellungsteam bewirkt Veränderungen in der Wirklichkeit, ohne dass es jemand bemerkt. Auch dies ist eine Metapher darauf, dass der moderne Mensch in der steilen Erwartung der Innovation lebt.²⁶² Vor lauter technischer Neuerungen bemerkt er nicht mehr, wie schnell sich die Welt um ihn herum verändert, und dass die Veränderung das Stetige ist. Aber auch dieses System hat seine Fehler, denn sonst wäre der unglückliche Zufall mit dem Lebensversicherungsvertreter, der statt eines Freundes mit dem Auto kommt, nicht geschehen. Das System selbst ist instabil. Der Schmetterlingseffekt ist eine Metapher für die unvorhersehbaren Aktionen von Individuen, die aus dem Rahmen fallen, unbequeme Fragen stellen und bemerken, dass wir alle manipuliert werden, zum Beispiel mittels Verjüngungskuren. Die Verjüngungskur ist eine künstliche Lebensverlängerung, um die Angestellten der Immobilienfirma für das kapitalistische Verwertungssystem fit zu halten. Nichts anderes zählt. Die Philosophie des alten Mannes entspricht der Philosophie des Abendlandes: „Der natürliche Prozeß bedarf der Ergänzung – der Umstellung hier und da. Es müssen Korrekturen vorgenommen werden.“ (155) Wir sind nicht zufrieden mit der Welt, wie sie ist. Der abendländische Mensch ist der Mensch der Tat, der die Natur als Feind betrachtet, den es zu bezwingen gilt. Das Abendland ist nicht zufrieden mit der Natur, wie Gott sie geschaffen hat oder wie sie entstanden ist. „Was die Menschen von der Natur lernen wollen, ist, sie anzuwenden, um sie und die Menschen vollends zu beherrschen. Nichts anderes gilt.“²⁶³ Dieses Diktum Adornos und Horkheimers wird in Dicks Story untergründig umgesetzt, in der der Kapitalismus sogar in die Transzendenz eindringt.

3.4. Philip K. Dick, Entdecker sind wir

Eine weitere wunderbare Kurzgeschichte Dicks, an der metaphysische Fragen dargestellt werden können, ist die 1959 publizierte Story *Entdecker sind wir* (*Explorers we*).

Sechs US-amerikanische Astronauten kehren von der ersten Marsexpedition wieder zur Erde zurück und landen mit ihrem Raumschiff südlich von San Francisco. Nach anderthalb Jahren der Reise freuen sie sich, wieder unter Menschen zu kommen. Sie landen fernab der Stadt auf einem Feld und setzen sich zu Fuß in Richtung Stadt in Bewegung. Doch die ersten Menschen, die ihnen begegnen, sind Kinder, die vor ihnen in Panik davonlaufen, was die Astronauten zunächst auf ihre ungepflegten Bärte und ihre verdreckten Raumanzüge schieben. Je näher sie San Francisco kommen, desto unheimlicher wird den Astronauten, denn alle Menschen nehmen geradezu panisch Reißaus vor ihnen. „Autos bremsten scharf. Fahrer sprangen hinaus und suchten das Weite. Männer und Frauen quollen aus den Läden und rannten wild durcheinander. Sie drängelten und schubsten bei ihrem Rückzug in rasender Hast.“ (40) Völlig irritiert betreten die Astronauten ein nunmehr men-

²⁶² Vgl. Nordmann, Technikphilosophie zur Einführung, 108.

²⁶³ Adorno/Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, 8.

schenleeres Café. Schließlich kommen zwei schwarze Limousinen auf sie zugefahren, aus denen bewaffnete FBI-Agenten steigen. Die Astronauten verlassen das Café und werden an einer Backsteinmauer zusammengedrängt. Sie begreifen, dass die FBI-Agenten sie umbringen wollen, aber sie verstehen diese Situation nicht. Zunächst glauben sie, dass das FBI sie versehentlich für Kommunisten hält und erklären, sie seien doch die heimgekehrte US-amerikanische Marsexpedition. Aber der FBI-Vertreter Scanlan glaubt ihnen nicht. „Klingt prima“, sagte er kalt. „Außer daß das Schiff bei der Landung auf dem Mars abgestürzt und explodiert ist. Von der Mannschaft hat keiner überlebt. Das wissen wir, weil wir einen Roboter-Suchtrupp hingeschickt und die Leichen zurückgeholt haben – alle sechs.“ (43) Die Astronauten werden erschossen und mit Napalm verbrannt. Jetzt verlassen auch die Leute wieder ihre Häuser und laufen auf die Straße. Man hält die Astronauten für „Spione aus dem All“. Scanlan erklärt seinem jüngeren Kollegen Wilks, dass diese Rückkehr der Marsexpedition schon die einundzwanzigste gewesen sei. Alle zwei oder drei Monate würden Wesen vom Mars zur Erde geschickt, immer wieder ein und dieselbe Mannschaft. Wilks erwidert, eigentlich hätten sie Menschen getötet, aber Scanlan widerspricht. „Die sahen nur aus wie Menschen. Genau das ist es ja. Das wollen die so. Das ist ihre Absicht.“ (45) Wilks denkt nach: „Irgendwer oder irgendwas, das irgendwo da draußen lebt, hat gesehen, wie das Schiff abstürzte, hat sie sterben sehen und Nachforschungen angestellt. Noch bevor wir dort hingekommen sind. Und hat offenbar genug herausgefunden, genug, um sie [die Astronauten] hinzukriegen, wie sie sein müssen.“ (45) Scanlan weiß, dass diese Astronauten nur Nachbildungen sind. „Sind die [Anderen] verrückt? Vielleicht sind die so anders, daß gar kein Kontakt möglich ist.“ (45f.) Wilks aber bemerkt nachdenklich, dass bislang noch kein Mensch dazu bereit gewesen ist, überhaupt Kontakt aufzunehmen. Eine der Nachbildungen kann entkommen und versucht, sich als Einwohner der Stadt zu tarnen. Wilks kann sie aber entlarven und erschießt sie. Doch im nachhinein kommen dem FBI-Agenten Bedenken, das Wesen getötet zu haben. „Das war falsch von mir, dachte er, als er auf es hinunterblickte. Ich habe es erschossen, weil ich Angst bekam. Aber ich mußte es tun. Auch wenn das falsch war. Es war hergekommen, um uns zu unterwandern, hat uns nachgeahmt, damit wir es nicht erkennen. So jedenfalls hat man uns das beigebracht – wir müssen glauben, daß die sich gegen uns verschworen haben, nicht menschlich sind und auch nie was anderes sein werden.“ (48) Doch die Anderen vom Mars werden bald wieder ein Raumschiff mit derselben Besatzung schicken. Zwei Monate später ist es wieder soweit.

In dieser Geschichte ist der Mars offensichtlich von Wesen bewohnt, die über die Fähigkeit verfügen, Nachbildungen von anderen Lebewesen herzustellen. Doch was uns als Leser verborgen bleibt, ist der Grund, warum dies geschieht. Die Nachbildungen der Astronauten, die auf die Erde zurückkehren, sind so exakt, dass man sie mit den verstorbenen Raumfahrern verwechseln könnte. Im allgemeinen vermuten die Regierung und die Bevölkerung der USA, dass die Marsianer mit dieser Methode die Erde unterwandern wollen, möglicherweise, um eine Invasion

vorzubereiten, die von den Erdmenschen natürlich schon im Keim erstickt werden muss. Doch der FBI-Agent Wilks zweifelt an dieser offiziellen Darstellung. Er ist schon damit nicht einverstanden, dass sein Vorgesetzter Scanlan abstreitet, die Anderen könnten Menschen sein. Genau das aber gibt Wilks zu bedenken. Außerdem bezweifelt er die Ernsthaftigkeit, mit der die Regierung bzw. das FBI vorgeht. Denn sollte es sich bei den wiederholten Rückflügen der Raumfahrer um einen Kontaktaufnahmeversuch handeln, so bedenkt er, dass noch niemand wirklich ernsthaft auf einen solchen Versuch eingegangen ist, denn die Astronauten werden zwar über ihren Irrtum aufgeklärt, dann aber sofort getötet. Warum also versucht man es nicht einmal anders? Sollte es sich umgekehrt von Seiten der Marsianer wirklich um einen solchen Versuch handeln, ist auch die Frage, ob ihnen keine andere Kontaktaufnahmemöglichkeit zur Verfügung steht. Merkwürdig ist die ständige Wiederholung der ewiggleichen Prozedur. Warum versuchen die Marswesen keine andere Strategie? Müssten sie nicht längst begriffen haben, dass ihre Nachbildungen keinen Erfolg haben? Warum treten sie nicht selbst mit einem eigenen Raumschiff in Erscheinung? Aber vielleicht können sie ihren Planeten selbst nicht verlassen.

Interessant ist auch, dass das Raumschiff bislang immer in den USA gelandet ist, nie woanders. Es ist, als wüssten die Fremden, woher das Raumschiff von der Erde exakt stammt. Und die Raumfahrer lernen ebenfalls nichts. Sie erinnern sich nicht an die vorangegangenen Flüge. Für sie ist jede Rückkehr stets die erste. Daher erhebt sich die Frage, ob diese Nachbildungen wirklich Menschen sind. Denn sie sehen aus wie Menschen, handeln, reden und fühlen wie Menschen, aber sie haben keine Erinnerung. Sie tun so, als habe es den Absturz des Schiffes nicht gegeben. Wenn es sich um bloße Nachbildungen handelt, die zwar aus Fleisch und Blut bestehen, aber doch nur künstlich hergestellt sind, ist die Frage nach ihrem ontologischen Status zwar bedeutsam, aber nur schwer zu beantworten.

Die Menschen der Erde wissen nicht, weshalb ihnen die Marsbewohner ohne Unterlass die Raumfahrer schicken. Bemerkenswert ist, dass keine Seite das Katz- und-Maus-Spiel aufgibt, sondern der Leser erhält den Eindruck, dass beide Seiten sich gegenseitig etwas vorzumachen versuchen, nämlich der Unnachgiebiger zu sein. Man könnte sich dagegen vorstellen, dass der einzige kritische Geist, der FBI-Agent Wilks, vielleicht beim nächsten Mal das Gespräch mit einem überlebenden Astronauten suchen wird. Vermutlich würde das Gespräch ergebnislos verlaufen, weil der nachgebildete Raumfahrer mit denselben Gedankeninhalten geprägt sein dürfte wie das Original, wenn man einmal von den letzten Szenen seines Lebens, kurz vor dem Absturz des Raumschiffes, absieht, weil die Nachbildung sich an den Absturz nicht erinnert. Vielleicht würde die ständig wiederholte Rückkehr der Raumfahrer vom Mars aufhören, wenn man die heimgekehrte Besatzung am Leben ließe. Aber ist die ganze Geschichte wirklich ein Katz-und-Maus-Spiel? Doch wohl nur dann, wenn man an einen Kontaktaufnahmeversuch glaubt. Aber die Wiederkehr der Astronauten könnte auch etwas ganz anderes sein.

Möglicherweise ist die ganze Geschichte gar kein Kontaktaufnahmeversuch. Vielleicht handelt es sich nur um eine automatische Reaktion der Marsbewohner,

ein Reflex vielleicht, der ganz unbewusst auftritt, ohne dass die Nachbildung der Astronauten und der Raumschiffflug absichtlich inszeniert werden.

Eine noch interessantere Variante könnte darin bestehen, dass uns die Marsbewohner in Wirklichkeit nur unsere eigenen Leute zurückgeben wollen. Vielleicht sollten wir dankbar sein, dass die Toten wieder lebendig sind, dass die Witwen und Waisen nicht mehr länger zu trauern brauchen und wieder Lebensfreude unter den Menschen einkehrt. Vielleicht können die Marsmenschen Tote wieder lebendig machen. Dann wäre die Rückkehr der Raumfahrer zugleich eine Gabe, ein Geschenk.

Aber Philip K. Dick kennt seine „Pappenheimer“. Die Amerikaner mögen Christen und gläubige Menschen sein, aber dass jemand aus dem Totenreich zu den Lebenden zurückkehrt, glauben auch sie nicht. Und deshalb kann dieses Geschenk der Marsmenschen auch kein Gottesgeschenk sein. Lieber glauben die Amerikaner an ein Feindbild, das sie sich zurechtbasteln, damit sie sich als Opfer einer Verschwörung inszenieren können. Sollte es sich tatsächlich um ein Geschenk der Marsbewohner handeln, müssten diese an der Reaktion der Erdmenschen geradezu verzweifeln, die offenbar nicht in der Lage sind, die Gabe als das zu erkennen, was sie ist: eine Einladung zu ewigem Leben.

Dicks Geschichte ist auch eine Reflexion auf die Mentalität der US-Amerikaner in den 1950er Jahren, die vor allem von der antikommunistischen Propaganda der McCarthy-Ära geprägt war. In jedem kritischen Geist, jedem Schriftsteller oder Künstler, der die offizielle Politik der USA in Frage stellte, wurde von staatlicher Seite ein Kommunist oder ein Spion der Sowjetunion erblickt. Der FBI-Agent Wilks ist so gesehen ein kritischer Geist, der seinem von der McCarthy-Mentalität geprägten Vorgesetzten Scanlan bzw. der offiziellen Linie der US-amerikanischen Politik nicht folgen will. Er versucht, in den Marsianern Menschen zu sehen. Wohlgernekt: In den Marsianern Menschen zu sehen, heißt noch nicht, die Nachbildungen als Menschen zu erkennen. Das ist nicht dasselbe. Wilks denkt sich sowohl die Marsianer, die er nie zu Gesicht bekommen hat, als auch die Nachbildungen der Raumfahrer als Menschen. Die Nachbildungen sind einmal der Nachweis dafür, dass es dort oben auf dem Mars intelligentes Leben gibt, zum zweiten sind die Nachbildungen selbst Menschen, bei deren Tötung sich Wilks Gewissen regt und er zu kritischem Denken bewegt wird. Der FBI-Agent erkennt, dass sein Handeln falsch war, und dass die offizielle Lesart, die Marsianer für Spione zu halten, nichts als Propaganda ist, die man zwar gelernt hat, die aber in keiner Weise auf irgendeiner realen Erfahrung beruht, sondern allein auf der paranoiden Angst vor dem Fremden. Wie die Wirklichkeit gesehen wird, ist daher auch eine politische Frage. Dick sieht sie jedenfalls als von politischen Mächten manipuliert, die daran interessiert sind, eine Massenpanik zu erzeugen, um von den wirklich wichtigen Problemen abzulenken.

3.5. Philip K. Dick, Erinnerungen en gros

In Dicks Kurzgeschichte *Erinnerungen en gros (We can remember it for you wholesale)* von 1966 wünscht sich der einfache Angestellte Douglas Quail eine

Reise zum Mars, den ansonsten nur hohe Beamte oder Agenten betreten können. Weil Quail zuwenig Geld für eine solche Reise besitzt, begibt er sich zu einer Agentur namens „Endsinn AG“, die verspricht, in den Menschen die Illusion zu erzeugen, in ihrer Vergangenheit an einem bestimmten Ort gewesen zu sein, an dem sie in Wirklichkeit gar nicht waren, ihnen also falsche Erinnerungen ins Gedächtnis zu projizieren. Douglas Quail wünscht sich, auf dem Mars Geheimagent bei Interplan, der internationalen Polizei, gewesen zu sein. Die „Endsinn AG“ versucht mit Hilfe sogenannter Datenpakete so gut sie kann, Quails Wunsch nachzukommen. Doch die Unternehmung misslingt, denn bei der Einpflanzung der falschen Erinnerungen kommen Quails wahre Erinnerungen zum Vorschein, die darin bestehen, dass er tatsächlich auf dem Mars ein Geheimagent war und die Erinnerungen daran überdeckt wurden. Quail wird die bezahlte Gebühr erstattet. Als er zu Hause ankommt, ist die Polizei bereits über alles informiert. Telefonisch erfährt Quail von ihr, dass er einen Transmitter im Kopf habe, mit dessen Hilfe sie seine Gedanken empfangen könne. Zudem sind bereits zwei Polizisten im Haus, die von nun an auf Quail aufpassen sollen. Je länger Quail mit den beiden Polizisten spricht, desto stärker kommen die verdeckten Erinnerungen zum Vorschein, und er erinnert sich an seinen Auftrag, den er von Interplan erhalten hat und auch daran, dass er von Interplan zum Profikiller ausgebildet worden war. Als die Polizisten bemerken, dass Quail sich mehr und mehr erinnert, wollen sie ihn töten, doch Quail gelingt die Flucht. Nach einer kurzen Zeit planlosen Fliehens fällt ihm ein, dass die Polizei durch den Transmitter immer mit seinen Gedanken in Verbindung steht, weshalb Flucht eigentlich sinnlos ist. Er übermittelt der Polizei die Idee, seine Erinnerungen zu löschen, um dann ein bürgerliches Leben führen zu können. Die Polizei antwortet, dass ein Löschen vergeblich sei, denn dies hätte man ja versucht. Die Polizei schätzt Quails Charakter als einen rastlosen Menschen ein, weshalb sie davon überzeugt ist, dass er bei einer bürgerlichen Lebensführung nur unruhig würde und dann begäne die Flucht wieder von vorne. Quail schlägt daher vor, ihn statt mit einer „Standard-Erinnerung“ mit einer Erinnerung auszustatten, die seine Sehnsucht befriedige. Damit ist Interplan einverstanden und man schickt ihn nach New York, wo er sich einer Untersuchung durch Militärpsychologen unterziehen soll. Dort bringen die Militärpsychologen seine geheimste Phantasie ans Tageslicht, die ihn befriedigen soll. Diese besteht in Folgendem: Quail ist neun Jahre alt und geht allein einen Feldweg entlang. Plötzlich landet ein unbekanntes Raumschiff aus einem anderen Sonnensystem in seiner Nähe. Kein Mensch außer Quail sieht es. Die Wesen darin sind Feldmäusen ähnlich, sie wirken klein und hilflos. Doch sie erzählen ihm, dass sie eine Invasion auf die Erde planten, sie selbst seien lediglich die Vorhut. Doch Quail begegnet ihnen mit soviel Güte, Mitleid und Empathie, dass er den Wesen ein Versprechen abringen kann: keine Invasion der Erde, solange er lebt. Nun beauftragt Interplan die „Endsinn AG“, entsprechende Datenpakete für Quail vorzubereiten. Doch als diese versucht, Quails Erinnerungen wieder zu modifizieren, kommt es erneut zu Komplikationen. Denn wieder sind es keine Wunschphantasien, die implementiert werden, sondern Erinnerungen an einen realen Vorfall. Die Begegnung mit den Außerirdischen war

keine Phantasie, sondern hatte tatsächlich stattgefunden. Fortan wird man sich bemühen, Quail so lange am Leben zu erhalten wie möglich.

Bevor wir zum eigentlichen Kern dieser Geschichte vorstoßen, ist zunächst auf ein logisches Problem hinzuweisen, das sich durch die Implementierung falscher Erinnerungen ergibt. Für sich selbst genommen mag ein Mensch von falschen Erinnerungen überzeugt werden können. Stellen wir uns weiter vor, diese Implementierung sei bei Quail gelungen. Weiter sei angenommen, dass er zur selben Zeit in Wirklichkeit mit einigen Freunden seinen Urlaub in Kanada verbracht hat, seinen Freunden aber von seiner Marsreise erzählt. Diese werden ihn korrigieren und ihm davon berichten, dass sie doch gemeinsam in Kanada im Urlaub gewesen seien. Mag er nun beim ersten oder zweiten Freund noch zweifeln, spätestens beim dritten wird er an sich selbst zu zweifeln beginnen. Woher weiß er dann, welche die richtige Erinnerung ist? Solche Selbstzweifel können zu einer Psychose führen, ein Problem, das in Dicks Story in dieser Form nicht direkt angesprochen wird. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Dick eine Gesellschaft imaginiert, in der behauptet werden kann: „Die tatsächliche Erinnerung ist minderwertig.“ (587), weil die manipulierte überzeugender für das Unterbewusstsein sei. Dass das eine plumpe Lüge ist, entdeckt Quail übrigens selbst, als er vor der Polizei auf der Flucht ist. „Jetzt begann er die Vorzüge zu sehen von Erinnerungen, die nichts weiter als Erinnerungen waren.“ (604) Diese Aussage kommt der Wahrheit schon näher, verkennt aber, dass auch Erinnerungen sich mit der Zeit verändern können.

Dieses logische Problem tut jedoch dem eigentlichen Aussagekern keinen Abbruch. Denn hier geht es um etwas ganz anderes. Es ist für uns vielmehr interessant, dass die Militärpsychologen, welche Mühe sie sich auch immer geben, bei Quail niemals irgendwelche Wünsche oder Phantasien entdecken, sondern immer wieder nur Erinnerungen, wie ja die beiden vergeblichen Versuche, die Erinnerungen von Quail zu manipulieren, uns demonstrieren. Das führt uns zu der Frage, ob Quail überhaupt über ein Unterbewusstsein mit Phantasien und Wünschen verfügt. Und dies scheint mir im vorliegenden Fall nicht gegeben zu sein. Quail hat überhaupt keine Phantasien und keine Wünsche, sondern nur Erinnerungen. Es sei denn, er ist in der Lage, die Phantasien und Wünsche so geschickt vor den Psychologen zu verbergen, dass er sie nur an seine Erinnerungen heranlässt oder sie vielleicht sogar vor sich selber verbirgt. Mir erscheint jedoch wahrscheinlicher, dass Quail keine Phantasien und Wünsche hat. Dass es einen solchen Menschen nicht geben kann, steht außer Zweifel. Wir fragen uns stattdessen, welche Bedeutung eine Geschichte für uns hat, wenn sie uns einen Menschen ohne Phantasien und Wünsche präsentiert. Ein solches Individuum ist das Idealbild in einer kapitalistischen Gesellschaft, in der der Einzelne auf seine Funktion zum Ablauf der Maschinerie reduziert werden kann. Das Individuum, das keine Phantasien und keine Wünsche entwickelt, ist das ideale Rädchen im Getriebe, von dem kein Widerstand zu erwarten ist. Aber ein Mensch, der so auf seine bloße Funktion reduziert ist, wird Widerstand leisten. Die von Dick geschilderte repressive Gesellschaft schafft sich ihren Widerstand selbst, indem sie glaubt, sie könne ihre wert-

vollen Mitglieder nach Erledigung bestimmter Aufträge kaltstellen. Quail, der in der Geschichte nichts anderes tut als um sein Leben zu kämpfen, sein Leben also aufs Überleben reduziert ist, ist Sinnbild für die Ohnmacht und die Liquidierung des Individuums vor dem Apparat. Das Faktum, dass er statt Phantasien und Wünschen nur Erinnerungen hat, führt jedoch zur Lebensrettung statt zur erwarteten Vernichtung. Denn eine Gesellschaft, die die Phantasien und Wünsche eines Menschen nicht befriedigen kann, produziert einen unzufriedenen Menschen, der aus dem System fällt. So ist die Lebensrettung zugleich eine ironische Spitze gegen ein System der Menschenverachtung. Indem die Außerirdischen die Erinnerungen beim jungen Quail verdeckten, wendeten sie dieselben Methoden an wie Interplan. Die Außerirdischen sind mithin nicht besser oder schlechter als wir. Sie werden zum Spiegelbild der eigenen Gesellschaft dadurch, dass sie nicht anders sind als wir. Damit hängen sie zugleich wie ein Damoklesschwert über der menschlichen Gesellschaft, deren Unterwerfung oder Auslöschung nur noch eine Frage der Zeit ist. Diesen Umstand versteh ich als eine Metapher für den Gedanken Dicks, dass die Menschheit keine Zukunft hat, wenn sie die Menschlichkeit nicht verwirklicht. Quail verwirklicht indessen, ohne es zu wollen, ein Diktum Adornos: „Die fast unlösbare Aufgabe besteht darin, weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht sich dumm machen zu lassen.“²⁶⁴

Exkurs 2: Resümee zu Philip K. Dick

Seit der platonischen Philosophie galt der Bereich des Übersinnlichen als wahre und wirkliche Welt, die sinnliche Welt dagegen nur als die diesseitige, die veränderliche und daher die nur scheinbare, unwirkliche Welt. Die übersinnliche Welt ist die metaphysische Welt.²⁶⁵ Diese Vorstellung wird erst mit der Neuzeit brüchig. Man könnte sagen, dass Dicks Werk eine literarische Anwendung der Philosophie Nietzsches im Bereich der Science Fiction ist. „Das Wort ‚Gott ist tot‘ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben [...] [Aber] wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft eingebüßt hat, dann bleibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.“²⁶⁶ Wenn Nietzsche fragt: „Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?“²⁶⁷ so tun genau das die Protagonisten in Dicks Romanen. „Nietzsche sah als das Endprodukt dieser Emanzipation von der Metaphysik das ‚atomistische Chaos‘ voraus.“²⁶⁸ Die Moderne hat mit der subatomaren Forschung selbst den Glauben an die Materialität fragwürdig gemacht, und Dick zeigt in seinen Geschichten, dass nicht der Mensch der Herr der Erde ist, sondern die Dinge, die beginnen, ein Eigenleben zu führen; wie etwa Ubik. Nicht der Mensch beherrscht die Werbung, die ein Simulakrum ist, sondern

²⁶⁴ Adorno, *Minima Moralia*, Nr. 34, S. 67.

²⁶⁵ Vgl. Heidegger, *Nietzsches Wort*, 216f.

²⁶⁶ Heidegger, *Nietzsches Wort*, 217.

²⁶⁷ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, §125, S. 163.

²⁶⁸ Rohrmoser, *Nietzsche als Diagnostiker*, 225.

umgekehrt. Die vorherrschende Idee von Dicks Science Fiction ist, dass die Wirklichkeit ein künstliches Konstrukt ist, eine Simulation. Unaufhörlich werden wir mit Pseudorealitäten konfrontiert, die intelligente Menschen mit Hilfe intelligenter elektronischer Mechanismen herstellen.²⁶⁹ Bei Dick löst sich der Unterschied zwischen Phantasie und Realität ebenso auf wie die Wirklichkeit selbst. Und mit dieser Wirklichkeit wird auch das Ich aufgelöst. Dick fragt, welche Welt sich uns zeigt, wenn wir unsere ontologischen Grundlagen aufheben. Eine saubere Trennung zwischen physischer und metaphysischer Welt ist nicht mehr möglich.²⁷⁰ Eine Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Realität wird obsolet. „Dick führt die Erkenntnisposition eines subjektiven Idealismus ins Genre ein.“²⁷¹ Die Zersetzung aller wissenschaftlichen Grundlagen fällt zusammen mit dem Zusammenbruch der Gesellschaft. Als Alternative zum geistigen Chaos zeigt sich aber keineswegs ein Nihilismus. Dicks Helden fürchten die Angleichung an eine reibungslos funktionierende Maschine in einem Zustand des haltlosen „Geworfen-Seins“.²⁷² Dick demonstriert, welche Hölle sich ergibt, wenn unsere allgemein anerkannten geistigen Kategorien methodisch in Zweifel gezogen werden.²⁷³ Er macht Descartes' *genius malignus* wahr. Was sich zeigt, ist das Niemandsland zwischen Sein und Nichts. In dieses stößt Dick als Forscher vor.²⁷⁴ Und so lässt sich fragen, ob Dick nicht derjenige ist, der das Ich Descartes', das dieser am Anfang der Neuzeit in seinen *Meditationen* konstruierte, wiederum destruiert. In den Romanwerken Dicks „ist nichts und niemandem zu trauen, nicht einmal sich selbst und seinen eigenen sinnlichen Erfahrungen und Überzeugungen. Die scheinbar zunächst festgefügte (fiktionale) Realität der Protagonisten erweist sich immer sehr bald als löchrig, andere Universen brechen ein und machen das Vertraute zu ihrem Spielball [...]“²⁷⁵ Geschichte, Natur, Raum und Zeit werden nicht länger zu verlässlichen Größen und Bezugssystemen, sondern geraten in den solipsistischen Universen der Protagonisten aus den Fugen.“²⁷⁵ Dicks Werk ist die science-fiktionelle Umsetzung des Verlusts der abendländischen Metaphysik. Der Nihilismus gegen die Transzendenz bei Nietzsche wird zum Nihilismus gegen die Immanenz. Aus der Unmöglichkeit metaphysischer Aussagen konstruiert Dick sein System. Er zieht die Konsequenz daraus, dass Metaphysik positiv nicht mehr möglich ist. Er macht literarisch ernst mit den Anliegen Kants, Nietzsches und Baudrillards.

Dick wehrt sich gegen die Positivierung von Science Fiction. Er erschafft Science Fiction, die nicht nur nicht möglich ist, sondern auch gar nicht möglich sein will. Sie erhebt keinen Anspruch auf Positivität. Dicks Werke sind unmöglich und wollen unmöglich sein. Aber gerade damit wird die gnoseologische Frage

²⁶⁹ Vgl. Appleyard, Aliens, 153. Appleyard nennt Dick „a stranger in a strange land“. Vgl. ebd. 156. Dies ist eine Anspielung auf den gleichnamigen Roman von Robert A. Heinlein.

²⁷⁰ Vgl. Warrick, Dick's Answers, 125.

²⁷¹ Keim, New Wave, 166.

²⁷² Vgl. Keim, New Wave, 170.

²⁷³ Vgl. Pagetti, Meta-Science-fiction, 111f.

²⁷⁴ Vgl. Lem, Science Fiction – ein hoffnungsloser Fall, 42.

²⁷⁵ Keim, New Wave, 174.

gestellt: Was passiert mit uns, wenn uns der Boden unter den Füßen weggezogen wird? Für Adorno war Metaphysik nur noch als negative denkbar. Und ebenso ist für Dick Science Fiction nur als negative möglich. Immer dann, wenn der Leser glaubt, auf sicherem Boden zu stehen, entzieht Dicks Story ihm die Grundlagen dafür. Seine Welten gleichen Gespensterschiffen, die, von lebenden Toten bewohnt, über leere Ozeane gleiten. Dort aber werden die Menschen metaphysischem Terror ausgesetzt, weil kein Stein auf dem anderen bleibt, die Welt, in der man lebt, zum Alptraum wird, die Wirklichkeit sich auflöst und in sich selbst zusammenbricht. Dick beschreibt eine Welt, in der die metaphysischen Fragen eine negative Antwort in Form einer Dialektik erhalten: Nichtseiendes und Sein, Schein und Wirklichkeit, Teil und Ganzes bilden eine höhere, undurchdringliche Einheit.²⁷⁶

„Das Ganze ist das Unwahre,“ sagt Adorno,²⁷⁷ und Dick geht daran, dieses Unwahre Wirklichkeit werden zu lassen. Die Dialektik liegt darin, dass die Wirklichkeit oder Verwirklichung des Unwahren in seiner eigenen Vernichtung besteht. Verwirklichung und Vernichtung werden ein und dasselbe. Alles löst sich in Entropie auf. In welcher Welt befinden wir uns eigentlich? Aber vielleicht ist ja auch schon das Wort Welt falsch gewählt. Vielleicht bewegt sich Dicks negative Science Fiction nicht in einer „Welt“, sondern in einem „Abgrund“, der sich auftut, wenn man das Totenreich zu denken beginnt. Dicks Science Fiction bewegt sich in der Spanne zwischen Welt und Nichts. Denn so, wie Descartes’ Ich nur ist, indem es bezweifelt, also gedacht werden kann, so ist auch das Totenreich nur, indem es gedacht wird. Was nur gedacht werden kann, wird in Dicks Reich zur Spiegelschrift der Negativität.

Wenn wir nun fragen, ob Dicks Werk Science Fiction ist, so müssen wir mit „ja“ antworten, sofern wir unter „science“ mehr verstehen als bloße Naturwissenschaft, nämlich auch Geistes- bzw. Sozialwissenschaft, zu denen im weiteren Sinne auch Philosophie und Psychologie gehören, deren Forschungs- und Problemfelder die Science Fiction in literarischem Gewande wiedergibt.

Kritiker wie Carl Freedman haben angemerkt, dass Dicks bedrohliche Objekte und kollabierende Realitäten direkt in eine marxistische Analyse von Warenfetischismus und die Demystifikation von kapitalistischen Sozialbeziehungen versetzt werden könnten, wo die Menschen versuchten, die Hieroglyphen zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eigenen Sozialprodukts zu kommen. Dicks Science

²⁷⁶ Stanisław Lem erklärt, man könne eine Welt konstruieren, in der jedes Ereignis für sich genommen überhaupt nicht erschreckend sei, zum Beispiel zwei oder drei Menschen mit asymmetrischen Gesichtern infolge eines Schlaganfalls. Ungewöhnlich werde es aber, wenn einem plötzlich nur noch solche Menschen über den Weg liefen. Dann erhalte man den Eindruck, den Boden unter den Füßen zu verlieren. „Mit einem Wort: die Billigung einer beliebigen, sogar auch einer ‚spiritistischen‘ Ontologie ist besser als eine totale ontische Desorientierung.“ Vgl. Phantastik und Futurologie I, 104, Zitat 106.

²⁷⁷ Adorno, Minima Moralia, Nr. 29, S. 57.

Fiction sei Ausdruck eines weltweiten Glaubensverlusts an Wissenschaft und Fortschritt.²⁷⁸ Der britische Kritiker Jonathan Crary kommt zu dem Urteil:

„Ein Großteil seiner Bücher benennt eindringlich die subjektiven Kosten eines Lebens inmitten von beständiger Auslöschung und Zerstörung. Er ist der Chronist einer durch Flüchtigkeit und Verlust geprägten phantasmagorischen Warenwelt. Die Romane von Dick [...] zeichnen für gewöhnlich den Weg eines Menschen nach, der sich in einer begrenzten Form widersetzt, zumeist aber ums bloße Überleben kämpft angesichts der fortwährenden Zerrüttung der Welt. Sein Werk zählt zu den großen literarischen Zeugnissen der subjektiven Kosten jener Verdinglichung, die er ‚eine seltsame bösartige Abstraktheit‘ in der kapitalistischen Kultur des mittleren 20. Jahrhunderts nennt. Dick beschreibt eine soziale Welt, die immer wieder umgestaltet und modernisiert wurde, hält aber das Bild einer mit den Trümmern oder Verwesungen früherer Modernisierungsphasen übersäten und vermüllten Gegenwart fest. Die Dinge, in die wir in seinem Werk hineingeraten, verfallen einer schäbigen Nutzlosigkeit, die sich zu einer Bedingung menschlicher Erfahrung macht.“²⁷⁹

Dicks Werk ist eine Antwort auf den *mainstream* des *American way of life*, auf die Dingfestmachung nicht nur des Lebendigen, sondern des Lebens als Ganzem überhaupt. Dick gelingt die Darstellung des ganz Anderen.

3.6. J.G. Ballard, Die Wachttürme

Neben Philip K. Dick ist der britische Schriftsteller James Graham Ballard einer der führenden Vertreter einer erneuerten Science Fiction, die sich dem Weltraum ab- und dem menschlichen Innenleben zuwendet. Man könnte Ballard auch das britische Gegenstück zum US-Amerikaner Dick nennen.

In seiner Erzählung *Die Wachttürme* (*The watch-towers*) aus dem Jahre 1962 geht es um die Gesellschaft einer nicht näher bezeichneten Stadt, die von Wachttürmen beobachtet wird. Die Beobachter, die man in den Türmen vermutet, bleiben anonym. Alle Bewohner der Stadt fühlen sich von den Türmen derart bis ins Intimste überwacht, dass das gesellschaftliche Leben zu ersticken droht. Die Türme schweben durch die Luft, vielleicht zwischen zehn und fünfzig Metern Höhe, und ab und zu sieht man hinter Milchglasfenstern Schatten sich bewegen. Das Hin- und Herschweben und die Bewegungen der Schatten hinter den Fenstern werden „Aktivität“ genannt, die besonders gefürchtet wird. Die Verbindung zwischen den Türmen und der Bevölkerung wird nach allgemeiner Meinung vom Stadtrat hergestellt, der vor allem der Ansicht ist, dass man alles vermeiden sollte, was die Türme irgendwie aufregen könnte, und das können schon kleine Dinge sein wie das Ausgehen mit einem Freund. Werden die Türme „aktiv“, werden Konzerte und Kino-veranstaltungen abgesagt, oder die Leute bleiben gleich freiwillig zu Hause. Sogar die Schule bleibt nach den Ferien vorerst geschlossen. Eine Protagonistin drückt ihre Gefühle so aus: „Weißt du, an den Tagen, an denen sie da hinter ihren Fen-

²⁷⁸ Vgl. Luckhurst, Science Fiction, 108, mit Verweis auf Carl Freedman, Towards a Theory of Paranoia. The Science Fiction of Philip K. Dick, in: Science Fiction Studies 11 (1984), 15-24.

²⁷⁹ Crary, 24/7, 86.

stern in Bewegung geraten, kann ich mich kaum rühren, es ist schrecklich. Ich fühle mich so lustlos, ich möchte nur dasitzen und auf die Wand starren. Vielleicht bin ich für ihre Strahlung empfänglicher als die meisten Leute.“ (91) Nur der Lehrer Charles Renthall hat keine Angst vor den Türmen. Um die Menschen aus ihrer Lethargie aufzurütteln, versucht er, ein Gartenfest in einem Biergarten zu organisieren, der von zwei Wachttürmen beobachtet wird. Renthall glaubt, dass die Wachttürme nur aufgesetzte Schimären sind, die in Wirklichkeit über keinerlei Macht verfügen, und von dieser Meinung will er die Menschen überzeugen. Es gelingt ihm nach der Absage des Arztes Dr. Clifton und des Hotelmanagers Mulvaney, zumindest den Geschäftsmann Boardman für seine Idee zu gewinnen. Als sich herumspricht, dass Renthall eine große Festivität plant, warnt ihn zunächst sein Kollege Hanson vor diesem Vorhaben. Nachdem Renthall nicht auf ihn gehört hat, legt der Stadtrat als nächster Opponent ihm nahe, das Fest abzusagen. Als Renthall erwidert, den Stadtrat gehe sein Privatleben nichts an, entgegnet der Syndikus des Rates, es handele sich um einen Befehl von den „Übergeordneten“ des Rates (gemeint sind die Wachttürme). Renthall bekräftigt jedoch seine Weigerung, diesem Befehl nachzukommen und hofft damit, die Machtlosigkeit der Wachttürme demonstrieren zu können. Doch da wird die Ratssitzung, die sich mit Renthalls Festlichkeit befassen sollte, auf unbefristete Zeit verschoben. Inzwischen sind die Vorbereitungen für das Fest in vollem Gange. Der Hotelmanager Mulvaney hat trotz anfänglicher Bedenken auf dem Dach seines Hotels eine Terrasse zum Sonnenbaden eingerichtet, die bereits benutzt wird. Renthall beobachtet, dass es die Leute auf einmal nicht mehr kümmert, von den Türmen, die über ihnen schweben, beobachtet zu werden, ja, noch schlimmer: seine Frage an Mulvaney, ob er die mögliche Reaktion der Wachttürme wegen des Festes bedacht habe, versteht dieser nicht. Der Geschäftsmann Boardman hat das ursprünglich angedachte Gartenfest zu einem Rummelplatz ausgedehnt, was Renthall nicht gefällt, denn er fürchtet nun, der Stadtrat lasse die Zügel bewusst schleifen, damit er, Renthall, sich übernehme. Seine Frage nach den Wachttürmen versteht auch Boardman nicht. Mit einem Mal wird Renthall klar, dass die Stadtbewohner die Wachttürme weder sehen noch sich an sie erinnern können. Als er daraufhin den Arzt Dr. Clifton aufsucht, um sich bei ihm zu erkundigen, ob eine Massenhypnose vorliegen könnte, wirft dieser ihn aus seiner Praxis. Renthall geht zu seiner Freundin Julia Osmond, doch auch die weiß nichts mehr von den Wachttürmen und sieht sie auch nicht mehr. Daraufhin läuft Renthall ziellos durch die Straßen und gerät in einen ärmeren Stadtteil. Er bemerkt, dass die Wachttürme sich nach und nach um ihn versammeln und schließlich erbarmungslos auf ihn herabstarren.

In seiner Struktur erinnert diese Geschichte an Romane Franz Kafkas wie *Der Prozeß* oder *Das Schloß*, in denen der Protagonist anonymen Mächten ausgeliefert ist, gegen deren absurd anmutende Misschelligkeiten er sich nicht angemessen zu wehren weiß. Im Gegensatz zu Kafka, der den Leser darüber im unklaren lässt, warum der Protagonist sein Schicksal erfahren muss, ist bei Ballard deutlich, weshalb Renthall von den Türmen verfolgt wird. Aber warum nimmt plötzlich nur

noch das oppositionelle Individuum Charles Renthall die Türme wahr? Für ihn geht die Deckungsgleichheit mit den anderen Menschen bezüglich der Erkennbarkeit der Welt verloren. Durch diesen Verlust der Verbundenheit mit der Menschheit ist Renthall tatsächlich ein Verlorener. So wenig wie der Protagonist Josef K. in Kafkas Roman weiß, warum ihm der Prozess gemacht wird, so wenig weiß Renthall, warum nur er allein die Ordnungshüter wahrnimmt. Die Schlußszene erinnert an die Parabel vom Türhüter in Kafkas *Prozeß*. Die Wachttürme waren nur für Renthall bestimmt.

Dass die Geschichte überdies einen theologischen Zug hat, lässt sich kaum leugnen. Die Wachttürme wirken gottgleich, und der Stadtrat symbolisiert eine Art Priesterschaft, die die Verbindung zu ihnen herstellt. Die Menschen fürchten die Wachttürme, wie Paulus die Gottesfurcht beschreibt. „Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“ (Heb 10,31) Renthall tritt an, den Bewohnern der Stadt die Furcht vor den Herren, den Wachttürmen, zu nehmen. So wie die aufgeklärten Philosophen fragten, woher denn die Priester ihr transzendentales Wissen hätten, wie denn die Priester mit Gott kommunizierten, als hätten sie einen „guten Draht nach oben“, so fragt Renthall seinen Kollegen Hanson: „Wie spielt sich denn deiner Meinung nach die Kommunikation zwischen Rat und Wachttürmen ab? [...] Telefonisch? Oder per optischen Telegraphen?“ (99) Eine Frage, die Hanson nicht beantworten kann. Renthall ist der Auffassung, die Götter seien tot, sie hätten keine Macht mehr. Er glaubt anscheinend nicht an die Macht der Götter, deshalb will er aufklärerisch tätig werden. Seine Idee einer Gartenparty ist der Versuch einer Aufklärung der Massen. Aber Renthall bleibt darin stecken. Denn es zeigt sich, dass er selbst von diesen Göttern überzeugt ist, sonst würde ihn die Angst vor ihnen, die sich bei ihm immer wieder einmal einstellt, nicht beherrschen. Es zeigt sich, wie tief einmal eingeschliffene psychische Muster sind und wie schwer es ist, sich von ihnen zu befreien. Gerade das Ende der Geschichte offenbart, dass Renthall sich selbst nicht wirklich geglaubt hat, weshalb seine Mission scheitert.

Diese Geschichte bezieht ihre Unheimlichkeit allerdings nicht nur aus der Aufspaltung der Wirklichkeit in zwei Ebenen, sondern auch daraus, dass einige Charaktere ein völlig irrationales Verhalten zeigen, ohne dass es ihnen selbst auffällt, so Renthalls Freundin Julia Osmond und sein Kollege Hanson. Julia kritisiert Renthall, indem sie sagt, er halte sich für viel zu wichtig und fügt hinzu: „Du glaubst, der Rat und die Wachttürme würden dich auf irgendeine gräßliche Art und Weise bestrafen. Aber das tun sie bestimmt nicht, weil du es gar nicht wert bist.“ (99) Aber wenn dem tatsächlich so wäre, bleibt die Frage, warum es dann diese Aufregung und diese Furcht vor den Wachttürmen gibt. Wenn den Türmen und dem Rat Charles Renthall tatsächlich der Strafe nicht wert wäre, dann gäbe es doch keinen Anlass mehr, Türme und Rat zu fürchten.

Als die Gesellschaft aufgrund des geplanten Festes die Lethargie plötzlich von sich streift, erfährt Renthall von Hanson, dass die Schule wieder begonnen hat. An dieser Stelle entspinnt sich ein merkwürdiger Dialog zwischen den beiden:

Renthall ist sich unsicher, ob er wegen seiner Oppositionshaltung seine Stellung als Lehrer verloren habe, und fragt:

„'Gehöre ich noch zum Lehrkörper?'
 ,Selbstverständlich. Der Rat ist nicht nachtragend. Vor einer Woche hätte man dich eventuell noch gefeuert, doch inzwischen hat sich einiges geändert.'
 ,Was meinst du?'
 Hanson blickte ihn aufmerksam an. ,Was ich meine? Na, die Schule fängt wieder an.
 Was ist denn los mit dir, Charles?'“ (105)

Mit Renthall hätte der Leser gerne gewusst, was sich geändert hat. Die Frage, warum die Schule nicht wie geplant begonnen hatte und warum der Stadtrat entschied, sie dann doch fortzusetzen, bleibt gänzlich unbeantwortet. Und was sich überhaupt geändert hat, würde man von einem Stadtrat vor allem dann gerne erfahren, wenn man weiß, dass er an einem Erhalt des *Status quo* derart interessiert ist, das Leben in völliger Erstarrung zu halten. Diese Starre ist auch daran erkennbar, dass es keine aktuellen Zeitungen mehr gibt, sondern nur alte, als würde es den Türmen um die Lösung von kollektiven Erinnerungen gehen. Dieser Umstand erinnert an Orwells Roman *1984*, in dem die Geschichtsschreibung durch die Partei geändert wird, die angeblich die Vergangenheit kontrolliert. Plötzlich soll das Gegenteil dessen gedacht werden, was zuvor noch Gegenstand allgemeinen Wissens gewesen ist, nämlich die Tatsache, mit welchem Land man sich gerade im Kriegszustand befindet, und an den alten Zustand soll man sich möglichst nicht erinnern. Auch in Ballards Geschichte wird das allgemeine Bewusstsein von den Wachttürmen ins Gegenteil gedreht: es hat sie nie gegeben. Wer behauptet, sie existierten, was Renthall ja tut, muss unter schweren Wahnvorstellungen leiden. Er ist wie Winston Smith ein Individuum, das gegen eine starre Ordnung aufbegeht. Dadurch wird er zum Außenseiter. Das wirkliche Individuum, so die Botschaft dieser Story, ist eigenwillig, passt sich nicht an, geht einen eigenen Weg, lässt sich nicht von Mehrheitsmeinungen aus Opportunismus umstimmen. Es fällt auf, dass Renthall in einem Hotel wohnt und nicht zusammen mit seiner Freundin, die offenbar kein Interesse daran hat.

Die Menschen als Gesamtheit erscheinen in dieser Story als willfährige Masse, mit der die Mächtigen machen, was sie wollen. Ballards Geschichte ist ein metaphorischer Warnruf vor der Liquidierung des Individuums. Merkwürdig ist, dass die Angst vor jeder Veränderung, die die erste Hälfte der Geschichte als zentrales Motiv durchzieht, plötzlich, und dennoch für Renthall und den Leser zunächst unmerklich, durchbrochen wird und verschwindet. Die Menschen zeigen sich auf einmal, wie es wäre oder eben wie es ist, wenn es keine Wachttürme gäbe oder gibt. Der ontologische Status der Geschichte oszilliert zwischen zwei Ebenen, so dass es keine Entscheidung darüber geben kann, welcher der richtige ist. Ob hier die Massen tatsächlich hypnotisiert wurden oder was für die veränderte Wahrnehmung verantwortlich ist, ist sekundär. Entscheidend ist vielmehr, dass die Angepassten das Individuum durch bloße Gedankenlosigkeit und Bequemlichkeit vernichten, damit „die Party weitergehen kann“, die vom Individuum selbst initiiert

wurde. Die Feier ist zugleich ein Symbol für die Liquidation des Individuums. Die Verwandlung der Gartenparty in einen Rummelplatz lässt sich als Metapher für die Verwandlung des Mittels der Aufklärung in Gegenauflärung verstehen. Versucht Renthall diese Party als Mittel dazu zu verwenden, die Macht der Wachttürme als Popanz zu entlarven, so wird die Party von der Gegenseite dahingehend umgeben, Renthalls Versuch ins Leere laufen zu lassen, als habe das, was der aufklärerische Protagonist zu sagen hat, keine gesellschaftliche Relevanz.

Ob die Gesellschaft aus Angst vor den Wachttürmen passiv reagiert, oder ob sie ausgelassen feiert, ist dasselbe. In beiden Fällen sind die Menschen der Wachs in den Händen der Mächtigen. Und die Vernichtung des Individuums findet nicht als offizielle Hinrichtung vor großem Publikum statt, sondern Renthall wird liquidiert wie Winston Smith in *1984*, heimlich, still und leise, weitab von Lärm und Trubel. Es wird nicht viel Aufhebens um die Sache gemacht, denn Charles Renthall ist das nicht wert. So hat am Schluss seine Freundin doch recht behalten, aller Irrationalität ihrer Aussage zum Trotz.

Ballards Story vermittelt im Ergebnis nicht die passive Auslieferung des Protagonisten in ein Schicksal, sondern das Erschrecken und Verstummen des Individuums vor der Macht des Apparats. Denn die Geschichte ist so erzählt, dass der Leser für das Individuum Charles Renthall eingenommen wird. Ihm gilt unsere Solidarität im Augenblick seines Sturzes.

3.7. J.G. Ballard, Das Meer erwacht

In Ballards Kurzgeschichte *Das Meer erwacht* (*Now wakes the sea*) von 1963 erwacht der Protagonist Richard Mason jede Nacht aufs neue in seinem Haus und spaziert zum Meer, das die Stadt mehr und mehr überflutet. Am Morgen erzählt er seiner Frau Miriam, wieder am Meer gewesen zu sein, doch diese antwortet, das Meer sei tausend Meilen entfernt, weshalb sie den Bericht ihres Mannes für einen Traum hält und ihm eine Psychotherapie empfiehlt, denn diese „Visionen“ habe er nun schon seit drei Wochen. Wenn Mason ans Meer kommt, sieht er die Häuser, Einkaufszentren und Kirchen im Wasser versunken, aber am nächsten Morgen hat das Meer keine Spuren an den Gebäuden hinterlassen. Eines Nachts will ihn seine Frau begleiten, doch aus einem Grund, den Mason selbst nicht benennen kann, will er sie von dem Meer fernhalten und bestärkt sie in ihrer Überzeugung, das Ganze sei ein Traum. Dennoch besteht Miriam darauf, beim nächsten Mal dabeisein zu wollen. Aber sie schläft ein, bevor das Wasser kommt, und Mason macht sich erneut allein auf den Weg. Er ist von diesem nächtlichen Meer überwältigt, es zieht ihn magisch in seinen Bann, und jeden Morgen ist nur das Meer Thema des Gesprächs mit seiner Frau. „Mason dachte sich eine Geschichte aus, um sie zu beruhigen, dann trug er seine Kaffeetasse ins Arbeitszimmer und starrte in den dunstigen Nebel über den Dächern, weich und undurchsichtig und mit den gleichen Konturen wie das nächtliche Meer. Der Nebel löste sich langsam auf, und für einen Augenblick gewann wieder die dahinschwindende Realität der normalen Welt die Oberhand, erfüllte ihn mit schmerzhafter Nostalgie.“ (77) Bald erblickt er zum ersten Mal eine unbekannte Frau am Meer, der er folgt, doch er kann sie nicht

erreichen. Am folgenden Tag fährt er mit seinem Auto durch die Gegend, um diese Frau zu suchen, und erfährt von einem Mitarbeiter einer Forschungsgruppe, dass in der Nähe seines Wohngebietes schon seit einiger Zeit paläontologische Ausgrabungen durchgeführt würden. In der Nacht darauf verfolgt er die Frau, die sich erneut zeigt, und spricht sie von hinten an. Die Frau dreht sich um, und Mason sieht ein Skelett. Vor Schreck stürzt er in einen Schacht und kommt dabei ums Leben. Zwei Tage später entdeckt man zwei menschliche Skelette, die angeblich aus der Cromagnon-Zeit stammen. Früher einmal, sagt der Professor für Paläontologie, sei hier ein Meer gewesen, vor 200 Millionen Jahren. Die Frage eines Polizisten, der Mason sucht, ob eines der beiden Skelette dasjenige von Mason sein könnte, die Leiche vielleicht mit einer Säure in Berührung gekommen sei, kann der Professor nicht beantworten. Nur dem Polizisten erscheint eine Sache merkwürdig: „Dabei fällt mir ein, wonach Masons Jacke riecht – nach Meerwasser.“ (79)

Ähnlich wie in der Story *Die Wachttürme* wird auch hier die Wirklichkeit in zwei Ebenen aufgespalten. Der Unterschied besteht darin, dass der Protagonist zwei verschiedene Ebenen der Zeit erlebt. Die Zeit, die er erlebt, ist keine kontinuierliche, sondern etwas, das ihn aus der sorgsam gehüteten Linie Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft herausreißt.²⁸⁰ Mason macht offenbar die Erfahrung einer Zeitkreuzung zwischen einer weit zurückliegenden Vergangenheit und der Gegenwart, und er ist der einzige, der die Zeitkreuzung erlebt. Wie sich anhand der Begebenheit mit seiner Jacke zeigt, ist der Aufenthalt Masons in der Vergangenheit gerade kein Traum. Masons Erfahrung ist wirklich. Aber außer ihm gibt es keine Zeugen. Er will das ändern. „Was Mason aufrechterhielt, war seine feste Überzeugung, daß die andern das Meer auch bald sehen würden.“ (73) Doch diese Hoffnung wird sich im Verlauf der Geschichte nicht erfüllen. So wie Renthall in *Die Wachttürme* bleibt auch Mason mit seiner Erfahrung allein. Er fällt zusehends einer vergangenen Welt am Meerestrand anheim und inszeniert die Lust am eigenen Untergang.

Man könnte in Ballards Erzählung daher eine literarische Umsetzung von Freuds umstrittener Todestriebtheorie vermuten. Dieser Trieb kann sich gegen andere Menschen richten, aber auch gegen sich selbst. Richtet sich dieser Trieb gegen sich selbst, handelt es sich laut Freud um das Bestreben des Subjekts nach Auflösung der eigenen Einheit und jeder Bindung. Nach dieser Theorie wünscht sich das Subjekt keine Beziehung zur Umwelt und zum Mitmenschen, sondern erstrebt eine Rückkehr in den schützenden Mutterleib. Das Wasser ist ein Symbol für das Unbewusste bzw. für den Mutterleib. Mason wird von seinem unbewussten Todestrieb im Wortsinn überflutet. Seine Sehnsucht nach dem Tode ist zugleich eine Sehnsucht nach dem Urelement des Lebens, dem Wasser, eine Sehnsucht, die durch seine Erlebnisse, die ihn ständig näher ans Meer ziehen, stärker wird. Die ihn lockende Frau, die sich am Schluss als *femme fatale* entpuppt, kann als Symbol für das dialektische Verhältnis von Leben und Tod gelesen werden, als Wunsch nach Einswerdung, als Wunsch danach, in einen Strudel des Undifferenzierten aufge-

²⁸⁰ Diese Geschichte hat daher Ähnlichkeit mit Dicks Story *Ausstellungsstück*.

nommen zu werden. Die Nacht mit ihrer geheimnisvollen Dunkelheit kann als Symbol des Unbewussten verstanden werden, denn das Meer kommt stets in der Nacht, wenn alle anderen Zeugen schlafen. Mason gelingt es nie, seine Frau mit ans Meer zu nehmen. Einmal, als er sie beinahe davon überzeugt hat, dass seine Erlebnisse real sind und sie ihn begleiten will, ist sie am entscheidenden Punkt wieder eingeschlafen. Der Leser erhält den Eindruck, dass außer Mason niemand die Anwesenheit des Meeres mitbekommen soll. So wird er zum einzigen Zeugen dessen, was Mason erlebt. Für Stanisław Lem ist diese Geschichte ausdrücklich keine Science Fiction.²⁸¹ Das ist sie aber nur dann nicht, wenn man den Begriff der „science“ nur auf die Naturwissenschaften bezieht.

In Ballards Geschichte wird nahegelegt, dass die „Wirklichkeit“ nicht einfach nur als solche existiert, dass es nicht einfach nur eine einzige Zeitlinie gibt, sondern dass die Zeit ein ineinander verschlungenes Geflecht ist. Die Gegenwart kommt aus der Vergangenheit, kommt aus weit entfernter Zeit zurück. Die Vergangenheit überflutet die Gegenwart mit ihrem „Sein“, mit einer unwiderstehlichen Kraft. Für das Unbewusste gibt es keine Zeit, sondern nur eine ständige Gegenwart. So kennt auch das Tier keine zeitliche Ausdehnung. Eine Einteilung der Zeit in Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft kann nur der rationale Verstand des Menschen vornehmen, und diese Zeiteinteilung ist nichts, was der Mensch in seiner Wirklichkeit erleben kann. Erlebt werden kann nur die Gegenwart, während Vergangenheit erinnert und erzählt, und die Zukunft geplant und vorgestellt werden kann. Der Held der Kurzgeschichte wünscht sich eine Überwindung dieser Einteilung, ein Leben, in welchem sich alle Zeiten zugleich abspielen. Nach der Überzeugung christlicher Theologie ist eine solche Überwindung der Zeit nur unter dem Standpunkt Gottes möglich.

Bei Mason aber entspricht dieser Wunsch seiner Sehnsucht nach der Urfut, nach dem Überspülswerden, nach dem Sich-selbst-Überlassen den Naturkräften gegenüber, nach dem embryonalen Dasein im Mutterleib, den der Ozean symbolisiert. Erneut wird Ballards Nähe zur Lebensphilosophie Klages' deutlich, der den Geist als Zerstörer der ursprünglichen Lebenseinheit beschreibt. Wie schon in *Kristallwelt* so wird auch hier der Held als ein Mensch beschrieben, der von seinen unterbewussten Kräften, der Sehnsucht nach der Einheit alles Lebendigen verschlungen wird. Auf den Zusammenhang zwischen Wasser und Mutter hat Klages im Zusammenhang mit archaischen Kulturen hingewiesen. Klages erwähnt

„das mütterliche Meer ή θάλασσα τῆς γενέσεως σύμβολον, in welcher Bedeutung es der älteste der ionischen Naturphilosophen in die wissenschaftliche Betrachtungsweise herübernahm, indem er für den Urstoff, aus dem alles und jedes entstanden sei, das Wasser erklärte [...] dem Schaum des Meeres enttaucht die indische Lakschmi, die griechische Aphrodite, der peruanische Viracocha. Für unmittelbare ‚Kinder des Meeres‘ = ‚Viracochas‘ hielt man dort die auf Schiffen ankommenden Spanier sowie noch lange Zeit jeden Europäer. Das ‚Wasser des Lebens‘ mit seiner

²⁸¹ Vgl. Lem, Phantastik und Futurologie, I, 278. Für ihn gehört sie in die Phantastik. Lem liefert aber keine Begründung für diese Einschätzung.

wiedergebärenden und verjüngenden Wirkung, [...] die Legende von der Heilandsmutter als der ‚stella maris‘ oder dem ‚sempiterni fons perennis‘, es sind alles nur verschiedene Gestaltungsformen des nämlichen Grundgedankens, wonach neben der Erde ein Sinnbild der kosmischen Mutter aller Geschicke das nährende wie verschlingende Wasser ist.“²⁸²

So kann diese Geschichte auch eine Anspielung auf Freuds Theorie des Ödipuskomplex sein, bei der es um die frühkindliche Liebe zum gegengeschlechtlichen Elternteil geht, wobei der gleichgeschlechtliche Elternteil als Rivale erlebt wird. Nach Freuds Theorie kann eine unzureichende Bewältigung dieser Lebensstufe, die für die Über-Ich-Bildung wichtig ist, zu psychischen Störungen führen. Die *femme fatale* in dieser Geschichte kann daher als Symbol für die persönliche Mutter als auch als Symbol für die kosmische Mutter des Wassers interpretiert werden, und Masons Tod damit als Sprung zurück in den Schoß der nährenden Mutter. Wie in anderen Geschichten Ballards gilt auch hier die Umkehrung Freuds: Wo Ich ist, soll Es werden.

Mit Ballards Geschichte schließen wir die traditionelle Frage nach der Wirklichkeit. Durch die Geschichte bis in unsere heutige Moderne hat sich diese Frage indes neu gestellt. Mit der Welt von Robotern und Computern müssen wir uns einer Wirklichkeit stellen, die Jean Baudrillard Simulation genannt hat. Allerdings ist die sogenannte virtuelle Realität auch nur ein Teil dieser Simulation. Im folgenden werden wir uns mit einer Form von Wirklichkeit auseinandersetzen, die man sich noch im 19. Jahrhundert nicht vorstellen konnte: dem Cyberspace.

4. Die virtuelle Realität: Der Cyberspace

Ein weiterer Topos, der in Zusammenhang mit der Frage nach der Wirklichkeit steht, ist der Cyberspace oder die virtuelle Welt. Geprägt wurde dieser Begriff von William Gibson in seinem Roman *Neuromancer* (1984). „Das englische Wort ‚cyber‘ zeigt die Überschreitung des realen Raumes an, den Übergang in die Welt hinter den (Computer-)Bildschirm – die zwar unsichtbar, aber dennoch ‚da‘ ist.“²⁸³ Die Idee besteht darin, dass der Nutzer eines Computers mit diesem verbunden wird und zwar so, dass er in die Spielwelt, die er bisher nur auf dem Bildschirm sah, eindringt, aber eben nur mit dem Geist. Dies ist der Cyberspace, die „virtuelle Realität“, die im Gegensatz zum „realen Leben“ existiert. „Cyberspace ist ein erfahrbarer, aber nicht-physikalischer Raum. Jeder Computer kann Einblick in eine Realität verschaffen, in der selbst physikalisch wirkende Objekte rein aus Daten bestehen.“²⁸⁴ Das bedeutet, dass die Objekte zwar sichtbar, aber nicht greifbar sind. „Der wahrnehmbare virtuelle Raum entsteht somit als Funktion des Datenvolumens im Cyberspace. Der Cyberspace unterliegt auch physikalischen Gesetzen der

²⁸² Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, 1392.

²⁸³ Reinders, Zugänge, 14.

²⁸⁴ Reinders, Zugänge, 15.

Dimensionierung, Kontinuität, Krümmung, Dichte und Begrenzung.“²⁸⁵ Auch die Bewegung der Objekte und des eigenen „Selbst“ wird simuliert. Die reale Welt bleibt Grundlage für den Aufenthalt im Cyberspace, denn bei allem benötigt der Computer Energiezufuhr von außen. Der Cyberspace ist also eine abhängige Welt. Im Gegensatz zur äußeren Welt gelten auch andere Regeln: „Eine Besonderheit der elektronischen Vernetzung ist, dass sie den in der Relativitätstheorie herausgearbeiteten physikalischen raumzeitlichen Zusammenhang durchbricht. Es ist im Cyberspace möglich, die Zeit unabhängig vom Raum zu betrachten [...] Die Manipulierbarkeit physikalischer Gesetze wie des Zusammenhangs von Zeit und Raum durch die Informationstechnologie erscheint als die ‚Magie‘ des Cyberspace.“²⁸⁶ Erneut scheint die Physik, wie schon vor über hundert Jahren durch Relativitätstheorie und Quantenmechanik, vor einem Sturz ihrer Fundamente zu stehen. Wie wird der Cyberspace unser Denken und unsere Wirklichkeit verändern? Hierzu sind verschiedene Positionen entwickelt worden, einige bedeutende aus dem anglo-amerikanischen und dem deutschsprachigen Raum, die im folgenden vorgestellt werden.

4.1. Anglo-Amerikanische Positionen

Der Cyberspace war in seinen Anfängen ein simples Programm, mit dem man versuchte, Spiele zu spielen oder Tieren ein simuliertes Leben zu geben. In ihrem Buch *Life on the screen* berichtet die US-amerikanische Soziologin und Psychologin Sherry Turkle von einem Computerprogramm, das virtuelle Vögel veranlasste, sich zu scharen, in dem jeder „Vogel“ allein auf der Basis seiner lokalen Wahrnehmung der Welt agierte. Diese „Vögel“ wurden „boids“ (von engl.: „birds“, H.N.) genannt. Das Programm produzierte scheinbar intentionales Verhalten, aber es handelte sich nur um ein Set einfacher lokaler Regeln. Einige Wissenschaftler waren der Ansicht, dass die „boids“ realen Vögeln ähnlich genug seien, dass sie selbst studiert werden sollten. Experimente mit natürlichen Schwärmen sind demgegenüber schwieriger durchzuführen.

Dieses simulierte Leben liegt nach Turkle in der Mitte von Logik und Biologie. Es kommuniziere die Idee, dass das, was zähle, nicht das sei, woraus das Leben gemacht sei, sondern die unter ihm liegenden Organisationsprozesse. Obwohl das künstliche Leben auf dem Computer hergestellt sei, fordere es unseren Sinn dafür heraus, worum es in Lebensprozessen gehe. Wo ist die Trennlinie zwischen uns (den Menschen und Tieren) und dem Computer zu ziehen? Das Leben der „boids“ könnte als auf dem Computerbildschirm evozierte Objekte interpretiert werden. Aber was passiert, wenn wir Wesen kreieren, die die Qualitäten einer sich entwickelnden Intelligenz auf dem Bildschirm verkörpern? Turkle zufolge könne man wissen, was jedes einzelne individuelle Objekt tun wird, und doch hätten wir keine

²⁸⁵ Reinders, Zugänge, 15.

²⁸⁶ Reinders, Zugänge, 16. Reinders bezieht sich in ihrer Beschreibung hauptsächlich auf Michael Benedikt, Some Proposals, in: ders. (Hrsg.), *Cyberspace. First Steps*, Cambridge / London 1991, 119-224.

Ahnung davon, was das System als ganzes tun werde. Dezentrierte Phänomene verbänden das Gefühl, dass man die Regeln kenne, mit dem Wissen, dass man das Ergebnis nicht vorhersagen könne.

Das im Computer hergestellte künstliche Leben wurde Vorbild für diverse Computerspiele. Solche Spiele wie SimLife, SimCity oder SimAnt wurden Teil der Volkskultur. Die Entwickler solcher Spiele meinten, dass diese wenigstens zum Teil auf Konzepten und Techniken des künstlichen Lebens basierten. Als Individuen seien Neuronen nicht intelligent, als Ganzes sei es das Gehirn aber doch. Der Spieler lerne, wie sich die Ameisen verhielten, wie sie untereinander in Kontakt stünden, was sie über Chemikalien wüssten, wie sie kommunizierten und lernten, und letztlich, wie man das Bevölkerungswachstum im Ameisenstaat lenken könne. Der Spieler nehme die Rolle einer Ameise an, und wenn er „sterbe“, werde er „neu geboren“. Die Idee hinter dem künstlichen Leben sei es, ein lebensgleiches Verhalten auf dem Computer zu produzieren, um es studieren zu können, was man mit dem realen Leben in der gleichen Weise nicht könne. Die künstlichen Lebensformen könnten auf ihre Umwelt reagieren, wachsen und zu komplexeren Formen sich entwickeln. Letztlich könne man eine Maschine entwickeln, die dem menschlichen Gehirn nacheifere.²⁸⁷

Laut Turkle präge der Cyberspace unsere höchst komplexen sozialen Beziehungen zutiefst. Im Cyberspace suche man auch Gemeinschaft oder Nachbarschaft. Turkle nimmt Bezug auf Baudrillard, der gesagt habe, Disneyland sei dazu da, die Tatsache zu verbergen, dass es in Wirklichkeit das „wahre“ Amerika sei. Disneyland sei der Standard für *Main Streets* und *Shopping Malls*. Die *Shopping Mall* schließe einen weiteren Traum ein: den vom goldenen Zeitalter der idyllischen Kleinstadt. Während aber die *Main Street* ein öffentlicher Raum gewesen sei, sei die *Shopping Mall* so geplant, dass ihr Setting Anreize biete, den Verkauf zu maximieren, hier trete der Mensch als Verbraucher auf, nicht als Bürger. Die *Mall* sei ein kontrollierter Raum. Disneyland und *Shopping Malls* seien Elemente der neuen Lebensweise, der Kultur der Simulation. Dazu gehöre auch das Fernsehen. Fernsehen, Computer und Virtualität gälten mittlerweile als so natürlich, dass sie zu unseren dominanten Medienerfahrungen geworden seien. Wir identifizierten uns mit dem Bildschirm und hätten unsere Gemeinschaften und Nachbarschaften verlassen, um diese in ferne Unterhaltungen zu verwandeln.²⁸⁸

Die Nutzer heute, so Turkle weiter, glaubten, mit ihren Computern nicht-entfremdete Beziehungen einzugehen. Es sei aber die Frage, ob die ständige individuelle Nutzung mit einem Computer nicht das Individuum von kollektiver Politik entferne. Der Mensch verändere nicht die Welt menschlicher Beziehungen durch einen Rückzug in die Welt der Dinge. Der Cyberspace, den Turkle Multi-User-Dungeons (MUD) nennt, sei sicherer als die Straßen draußen, virtueller Sex sei

²⁸⁷ Vgl. Turkle, Life on screen, 163-169, mit Verweis auf C.R. Flocks, Herds, and Schools. A Distributed Behavioral Model, in: Computer Graphics 21 (Juli 1987), 27, und Michael Bremer, SimAnt User Manual, Orinda (Clf.) 1991, 163.

²⁸⁸ Vgl. Turkle, Life on screen, 232-235.

sicherer als realer Sex, Cyberspace-Freundschaften seien intensiver als reale, und wenn die Dinge nicht so funktionierten wie man wolle, könne man einfach verschwinden. Die Computerrevolution tendiere jetzt dazu, Gemeinschaft innerhalb einer Maschine aufzubauen. Falls eine Politik der Virtualität Demokratie *online* und Apathie *offline* bedeute, bestehe Grund zur Sorge. Möglicherweise würden immer mehr Menschen von der Partizipation ausgeschlossen.²⁸⁹ Für eine Gemeinschaft sei es notwendig, dass sie sich außerhalb des Bildschirms bewege und das Leben der anderen betreffe. Das Internet sei eine schwindelerregend freie Zone, in der Informationen leicht zugänglich seien. Diejenigen, die die Welt in materialistischen Begriffen dächten, spielten mit der Idee, dass die immaterielle Welt des Computernetzwerks einen neuen Raum für Macht ohne die traditionelle Form des Besitzes geschaffen hat. Turkle verweist auf Foucault, der gesagt habe, die Macht der modernen Gesellschaft beruhe weniger auf persönlicher Gegenwart und brutaler Gewalt einer elitären Kaste, sondern vielmehr darauf, dass jedes Individuum Selbstüberwachung und Selbstdisziplinierung lerne. Die moderne Gesellschaft kontrolliere die Körper und das Verhalten der Menschen. Die Technologien des Gefängnisses seien auf die Erziehung und die Psychotherapie ausgedehnt worden. Turkle wendet Foucaults Theorie auf die Computerwelt an. Durch das Internet gebe es die Möglichkeit der Überwachung. In den sozialen Netzwerken sei sichtbar, wann man *online* oder *offline* sei. Was man schreibe, werde archiviert. Und deshalb lerne man, sich selbst zu überwachen. Die Computernetze seien die moderne Agora. Im Cyberspace werde darüber diskutiert, inwiefern im Spiel Gewalt angewendet werden dürfe, und ob der Tod eines Helden im Spiel ernst genommen werden solle. Die Frage wäre dann, ob er nie wieder auftreten darf, oder ob er nur für eine bestimmte Zeit *offline* gehen soll. Wenn jemand im Cyberspace entführt oder vergewaltigt wird, sind das dann bloß Worte? Turkle fragt, wo der Körper aufhört und der Geist anfängt. Ist der Geist Teil des Körpers? Wie sind sie miteinander verwoben? Eine Cyberspace-Vergewaltigung vollziehe sich ohne physischen Kontakt. Handelt es sich also um ein Verbrechen gegen den Geist? Inwiefern berührt ein solcher Vorfall die Freiheit der Rede? Das gleiche gelte für virtuellen Mord. In der physisch-realen Welt hätten wir keine Wahl, wir müssten unsere Verantwortung für unsere körperlichen Handlungen übernehmen. Aber in der Virtualität bestehe die Möglichkeit, sich für unverantwortliche Handlungen einfach zu entschuldigen. Turkle befürchtet, dass in der Kultur der Simulation ein Wort wie Authentizität nicht mehr gelte.²⁹⁰

Darüber hinaus hat Turkle als eine der Ersten einen Zusammenhang zwischen dem Identitäts-Problem und dem Cyberspace gesehen. Sie fragt, inwiefern der Cyberspace auch das Subjekt selbst betroffen und es verändert habe. Sie sieht die Computerwelt in einer dialektischen Entwicklung, die das Subjekt parallel zu

²⁸⁹ Vgl. Turkle, *Life on screen*, 243f.

²⁹⁰ Vgl. Turkle, *Life on screen*, 246-254 mit Verweis auf Howard Rheingold, *The Virtual Community*, in: TIME (Spring 1995), 24. Auf Michel Foucault wird im Band 3 *Politische Theorie* noch gesondert eingegangen werden.

befreien und zu versklaven scheine. Mehr und mehr, so die These Turkles, betrachteten und entwickelten wir uns zu Cyborgs. Wir beschrieben unser politisches und ökonomisches Leben in einer Sprache, die selbst die Form einer Maschine habe. Viele Institutionen, die die Menschen früher zusammengebracht hätten – eine Einkaufsstraße, ein Vereinshaus, ein Stadtteilzentrum – funktionierten nicht mehr wie früher. Doch immer versuchten wir, uns im kleinen zu reorganisieren (Familie, Nachbarschaft, Freunde, Kollegen), und der Computer spielt dabei eine große Rolle. Mittlerweile seien wir mit der ganzen Welt verbunden, aber unsere lokalen Bindungen seien schwächer geworden. Was hat unsere computervermittelte Kommunikation mit der Bindung an andere Menschen zu tun?

Wir hätten heute eine radikal dezentrierte Sicht auf das Selbst. Das Selbst sei ein Reich des Diskurses, kein reales Ding, keine Struktur des Geistes. Im Internet könne man mit dem Ego spielen, zum Beispiel sich als Frau ausgeben, obwohl man ein Mann sei. Im Internet sei ein rapides Kreisen durch verschiedene Identitäten möglich. Auch früher hätten die Menschen verschiedene soziale Rollen gehabt und Masken getragen, aber im Grunde hätten sie ihr Leben lang unter strikter Kontrolle gestanden. Das Internet sei ein Soziallaboratorium für das Experimentieren mit der Konstruktion und Rekonstruktion des Selbst. Kann das Selbst des wirklichen Lebens von dem des virtuellen Lebens etwas lernen? Ist das virtuelle Selbst ein Fragment der Persönlichkeit des wirklichen Lebens?²⁹¹ Der Cyberspace biete einen großen Raum, um neue Aspekte seines Selbst zu entdecken. Dieser Raum impliziere Differenz, Vielfalt, Heterogenität und Fragmentierung. Das Selbst werde dezentriert, seine Grenzen gesprengt. Zwar könne dadurch das Selbstbewusstsein gefördert werden, doch der Cyberspace sei auch ein Ort, an dem man mit seinem Selbst gefangen bleibe. Was bedeutet es, wenn ein Spieler im Cyberspace da Erfolg habe, wo er im realen Leben versage? Der Cyberspace biete in Rollenspielen Charaktere an, die sich zu parallelen Identitäten entwickeln könnten, womit er jedem ermögliche, vor seinen wirklichen Problemen zu flüchten. Andererseits könne der Cyberspace aus psychologischer Sicht auch konstruktiv wirken, indem er als Ventil für die Probleme im wirklichen Leben benutzt werde.²⁹² Der Cyberspace verwische die Grenzen zwischen Selbst und Spiel, Selbst und Rolle, Selbst und Simulation. Virtuelle Welten eröffneten Erfahrungen, die man im realen Leben kaum machen könne. Andere nutzten Rollenspiele als Alternative zur Anbahnung erotischer Beziehungen, weil sie im realen Leben Schwierigkeiten hätten, beim anderen Geschlecht anzukommen.²⁹³ Viele Menschen agierten ihre Probleme in solchen Spielen aus, statt sie durchzuarbeiten.

Heute werde nicht mehr Wert auf Stabilität, sondern auf Flexibilität und Fluidität gelegt. Die verschiedenen Masken, die man online aufsetzen könne, beförderten diese Tendenz. Wir begännen, kleinen Korporationen ähnlich zu sein. Iden-

²⁹¹ Vgl. Turkle, Life on screen, 177-180.

²⁹² Vgl. Turkle, Life on screen, 185-188.

²⁹³ Vgl. Turkle, Life on screen, 191-194. Zu den sexuellen Komponenten des Internet, die Turkle problematisiert, vgl. das Kapitel *Anthropologie* in Band 2.

tität sei ein Flickwerk von Personalitäten. Die soziale Saturiertheit statte uns mit einer Vielzahl inkohärenter Sprachen des Selbst aus, wir lebten in einem Status ständiger Konstruktion und Dekonstruktion. Wir seien multiple Personen und beständen vor allem in unseren Beziehungen. Wie können wir multipel und kohärent zugleich sein? Die einheitliche Sicht auf das Selbst korrespondiere mit einer traditionellen Kultur mit stabilen Symbolen, Institutionen und Beziehungen, aber eine solche Kultur sei heute nicht mehr gegeben, weshalb die Beharrung auf Einheit dogmatisch erscheine. Die Homepage sei eine Metapher für das Selbst, sie sei die dramatische Illustration neuer Identitätsbegriffe, die Vielfalt und Kohärenz einschließen. Während das konventionelle Denken dahin tendiere, multiple *personae* in pathologischen Begriffen zu denken, habe in der psychoanalytischen Tradition ein Umdenken begonnen: der Standpunkt der Einheit von Identität sei aufgegeben worden.²⁹⁴

Auf die politischen Implikationen des Cyberspace weist auch C.H. Gray hin. Er meint, „auf dem falschen Weg sind jene, die glauben, der Cyberspace ist eine genaue Entsprechung in der materiellen Wirklichkeit.“²⁹⁵ Das Netz sei nämlich bereits Teil der wirklichen Welt. Noch aber trennt Gray das Netz von der materiellen Welt. „Man kann das Netz zum Zusammenbruch bringen, ohne seinen eigenen Körper einer Gefahr auszusetzen. Das gleiche in der wirklichen Welt zu tun ist unmöglich.“²⁹⁶ Web und Netz seien nur Teil eines größeren Systems, das einen Bezugsrahmen zwischen Info-Sphäre, Mensch und Welt herstelle. In diesem System sei der Cyberspace ein neu entstehendes Pseudobiosystem. „Der politische Kampf um seine [des Cyberspace] Zukunft ist etwas Entscheidendes. Wird aus ihm eine Art Drogen für entfremdete Zeitgenossen, wie das Fernsehen, ein neues Profitzentrum für Mega-Konzerne, die sich immer weiter ausbreiten?“²⁹⁷ Gray stellt die Frage, wer den Cyberspace beherrschen, und wie sich diese Herrschaft auf die physische Welt auswirken werde. Im Zusammenhang damit tauchten Probleme auf, die mit Macht, Privatsphäre, virtuellem sozialem Aktivismus, geistigen Eigentumsrechten, Konsumismus, und Ungleichheit (und zwar nicht nur Geschlechts-, Rassen- und Klassenungleichheit, sondern auch jene zwischen Techno-Proleten und

²⁹⁴ Vgl. Turkle, Life on screen, 255-259, mit Verweis auf Kenneth Gergen, The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life, New York 1991, 6, und Robert Jay Lifton, The Protean Self. Human Resilience in an Age of Fragmentation, New York 1993, 192.

²⁹⁵ Gray, cyborg citizen, 64.

²⁹⁶ Gray, cyborg citizen, 66. Wie wir noch sehen werden, passiert aber in der Cyberspace-Literatur genau das. In dem Roman *Otherland* machen die Protagonisten die furchtbare Entdeckung, dass sie den Cyberspace, den sie betreten haben, nicht mehr verlassen können. Eigentlich befinden sie sich ja nur mit dem Geist in der dortigen Welt. Werden sie aber im Cyberspace getötet, werden sie nicht einfach *offline* befördert, sondern geraten in der realen Welt in ein Koma. Der Versuch, offline zu gehen, ist mit massiven Schmerzen begleitet und kann zum Tod führen, wenn der Versuch zu lange dauert.

²⁹⁷ Gray, cyborg citizen, 72.

Digerati²⁹⁸) zu tun hätten. „Auch wenn es in Wirklichkeit darum geht, dass der Cyberspace nur ein anderer Ort für die reale Politik ist, vergessen manche in ihrer Begeisterung, dass sie, wenn sie sich einloggen, ihren wirklichen Körper und die physische Welt nicht tatsächlich verlassen.“²⁹⁹ Die Cyberspace-Entwickler seien zwar der Auffassung, in nicht allzu ferner Zukunft werde man den Körper „vergessen“ können, aber dennoch müsse man wieder in die physische Gemeinschaft zurückkehren, aus der man gekommen sei, und auch der Tod durch den Cyberspace werde nicht aufgehalten werden können.³⁰⁰ Bezüglich der Neuerfindungen des eigenen Seins oder des Aufbaus neuer Beziehungen gäbe es im Cyberspace ungeahnte Möglichkeiten, weil man hier anonym sei und sich ein erdachtes Profil des eigenen Selbst anlegen könne, das mit der äußeren Wirklichkeit nichts zu tun haben müsse. „Es ist zum Beispiel schwer, auf Rassen- und Geschlechterunterschieden zu bestehen, wenn man nicht weiß, mit wem man gerade kommuniziert.“³⁰¹ Ein weiteres Problem sei die Frage, wem der Cyberspace eigentlich gehören. Wem gehören die Computercodes und die Datenbänke? Wer darf Handelsmarken wie gebrauchen, personenbezogene Daten sammeln, wer hat Zugriff auf veröffentlichte Materialien? „Die materielle Kontrolle über den virtuellen Raum‘ ist dabei der wichtigste politische Kampf.“³⁰²

Bryan Appleyard erklärt, mit den Computerspielen eröffne sich uns ein neues Reich, das mit einem „dritten Reich“ (zwischen dem κόσμος ὄρατος und dem κόσμος νόητος) zu tun habe. Dieses Reich sei ein Hinweis darauf, dass der menschliche Geist sich zu einer widerständigen pluralen Anderswelt hingezogen fühle.³⁰³ In den 1980er Jahren seien Spiele zu vertiefenden Erfahrungen geworden, die eine neue Ebene der Mensch-Maschine-Beziehung repräsentierten. In einem bestimmten Sinne heiße es, die Spiele hätten einen Wettbewerb zwischen Mensch und Maschine kreiert, aber in Wirklichkeit nehme die Maschine den Spieler mit in ein „drittes Reich“, das unabhängig sowohl vom Spieler als auch von der Maschine sei. In einem solchen Spiel sei der Computer nicht der Gegner des Menschen, sondern biete die Fläche für ein Abenteuerspiel. Das Computerspiel selbst scheine eine Art autonome, „lebendige“ Entität aufrechtzuerhalten, die innerhalb der Maschine kreiert werde, so zum Beispiel bei Simulationsspielen. In diesem Kontext gebe es seit *Star Trek – The Next Generation* auch das sogenannte Holodeck, ein Ort, an

²⁹⁸ Digerati sind die Eliten der Computerindustrie und Onlinecommunities. Das Wort ist eine Zusammensetzung aus „digital“ und „literati“. Die meisten sind Unternehmer, Computer-Techniker, Schriftsteller, Journalisten oder Wissenschaftler. Zu den bekanntesten Digerati gehören Bill Gates, Steve Jobs oder Mark Zuckerberg.

²⁹⁹ Gray, cyborg citizen, 180.

³⁰⁰ Vgl. Gray, cyborg citizen, 180, mit Hinweis auf Sandy Stone, Will the real body please stand up? in: Michael Benedikt (Hrsg.), *Cyberspace. First Steps*, Cambridge 1991, 113. In dem Roman *Otherland* von Tad Williams versuchen die Protagonisten dem Tod zu entgehen, indem sie sich im Cyberspace vom Leib lösen und als reines Bewusstsein weiterexistieren wollen.

³⁰¹ Gray, cyborg citizen, 180.

³⁰² Gray, cyborg citizen, 180f., zit. 181.

³⁰³ Vgl. Appleyard, Aliens, 141f.

dem Computerprogramme ganze alternative Welten neu schüfen, in denen die Crewmitglieder der Enterprise eintauchten, als handele es sich um reale Welten. Dort könnte man Leonardo da Vinci treffen, Seekapitäne des 18. Jahrhunderts oder Westernhelden spielen.³⁰⁴ Die Grenzen zwischen dem Realen und dem Virtuellen, dem Beseelten und dem Unbeseelten, dem einheitlichen und dem multiplen Selbst verschwänden. Damit scheine der Tag näherzukommen, an dem wir den Inhalt unseres Geistes auf einen Computer laden könnten.³⁰⁵ Die virtuelle Realität habe den Weltraum als Land der Abenteuer ersetzt und die Begegnung mit Außerirdischen durch diejenige mit den dunklen Gestalten der Maschinenwelt. So wie dieses „dritte Reich“ (oder eben das Holodeck), so sei auch die maschinengemachte virtuelle Realität unabhängig von Geist oder Materie.³⁰⁶ Wir könnten quasi ewig leben, wenn es uns gelänge, unser Bewusstsein in einer Maschine unterzubringen. Und deshalb müsse eine Suche nach außerirdischer Intelligenz eigentlich auf Maschinen ausgerichtet sein.³⁰⁷

4.2. Deutschsprachige Positionen

Anton Kolb vertritt eine konstruktivistische Position, die davon ausgeht, wir würden die Wirklichkeit nicht entdecken, sondern erfinden. Eigentlich wüssten wir nichts über die wahre Beschaffenheit der Dinge. „Strukturen, Ordnungen, Kausalität und Sinn [...] sind uns nicht gegeben, nicht vorgegeben. Persönliche, wissenschaftliche und gesellschaftliche Wirklichkeiten werden von uns *geschaffen*, vereinbart.“³⁰⁸ Es gehe nicht um die Wirklichkeit, sondern um unsere Vorstellungen von ihr. Die virtuelle Realität des Cyberspace diene als Bestätigung des Konstruktivismus. Seien bei Kant Raum und Zeit noch apriorische Anschaungsformen gewesen, so habe Einstein die Absolutheit von Raum und Zeit relativiert. Aber im Internet und im Cyberspace „verlieren Raum und Zeit eindeutig an Bedeutung [...] Man denke zum Beispiel an Telebanking, an Teleshopping, an die Arbeit am Computer zu Hause, an Konferenzschaltungen, virtuelle Studios, interaktives Fernsehen, Fristen und Distanzen, Jahres- und Tageszeiten schrumpfen.“³⁰⁹ Mit Hilfe dieser neuen Techniken scheine die Sehnsucht nach Grenzenlosigkeit und Ewigkeit erfüllbar. „Zeit und Raum, Vergangenheit und Zukunft gehen in die Gegenwart, die

³⁰⁴ Vgl. Appleyard, Aliens, 262. Doch macht zum Beispiel der Androide Data, der in *Star Trek – The Next Generation* eine wesentliche Rolle spielt, das Experiment, die literarische Figur des Gegenspielers von Sherlock Holmes, Professor Moriarty, zu simulieren, dem es gelingt, eigenständig zu handeln und sogar das Holodeck zu verlassen, und damit der ursprünglichen Programmierungsidee zu widersprechen (vgl. Hansemann, Philosophie bei Star Trek, 136-144).

³⁰⁵ Vgl. Appleyard, Aliens, 263f. Ich halte solche Phantasien jedoch nicht für wirklich umsetzbar. Denn wir wissen nicht, was Geist ist, wir wissen nicht, was Bewusstsein ist. Diese sind immateriell, transzental, nicht greifbar, nur dadurch „vorhanden“, dass wir sie denken bzw. am Verhalten von Menschen erkennen. Geist oder Bewusstsein haben kein Sein im Ontischen.

³⁰⁶ Vgl. Appleyard, Aliens, 268f.

³⁰⁷ Vgl. Appleyard, Aliens, 270f.

³⁰⁸ Kolb, Virtuelle Ontologie, 14.

³⁰⁹ Kolb, Virtuelle Ontologie, 16.

Gegenwart in die Ewigkeit über.³¹⁰ Kolb fragt, ob der Cyberspace den Menschen zum Narzissen werden lasse, so trete zum Beispiel der Cybersex an die Stelle des realen Sex und realer Begegnung. Das eigentliche Ich werde aufgelöst und Anonymität und Distanz erzeugt. „Unsere Erde ist zum Planeten der Nomaden und Monaden geworden.“³¹¹ Kolb sieht im Cyberspace eine reale Gefahr, weil es nicht mehr um Inhalte, sondern nur noch um Formen gehe, gefördert „durch den radikalen Konstruktivismus und Virtualismus, durch die Analytische Philosophie, durch die Pathologie der Bilder [...] Man hat die Substanz aufgelöst, dafür aber Akzidentien zur Substanz gemacht.“³¹² Vieles in der realen Welt „draußen“ lasse sich nicht simulieren: das Unbewusste, die Liebe, der Hass, die Sehnsucht, die Sorge, die Freude, weil ein Computer einen Menschen nicht ersetzen könne.³¹³

In Bezug auf das Phänomen des Cyberspace stehen sich nach Hans Friesen zwei philosophische Positionen gegenüber, nämlich die „Phänomenologie der Verschiebung“ und die „Ontologie der Ablösung“. Die „Phänomenologie der Verschiebung“ gehe davon aus, dass es möglich sei, „sinnliche Wahrnehmungs- und logische Vorstellungswelten innerhalb der ‚einen‘ realen Welt zu verschieben.“³¹⁴ Eine Ablösung des Geistes vom Körper werde nicht für möglich gehalten. Genau diese Möglichkeit behauptet aber die „Ontologie der Ablösung“, die die ontologische Selbständigkeit der virtuellen Realität für möglich halte, und zwar dann, „wenn der Leib und das kognitive System durch elektronische Äquivalente ersetzt werden. Das läuft letztendlich auf eine ontologische Ablösung der Virtualität von der Realität hinaus.“³¹⁵ Wir müssten uns fragen, „ob der Cyberspace ein Teil der empirischen Welt sein kann, oder ob er eine parallele Nebenwelt ist.“³¹⁶ Beim Eintreten in die virtuelle Welt überschritten wir eine Grenze, dies aber nur mit dem Geist, während der Körper außerhalb bleibe. Damit stelle sich die Frage nach dem ontologischen Status der virtuellen Welt.³¹⁷ Gestehe man dem Cyberspace einen eigenen ontologischen Status zu, bestehe die Gefahr, dass die virtuelle Realität als die „richtige“ Realität aufgefasst werden könnte.³¹⁸

Ein bekannter Vertreter der „Ontologie der Ablösung“ sei Hans Moravec, der versuche, sich einen Geist ohne Körper vorzustellen. Seine Idee sei die, „den Geist auf eine Hardware zu laden, genauso wie man ein Programm heute von Maschine zu Maschine übertragen kann.“³¹⁹ Vorformen der virtuellen Realität gebe es laut

³¹⁰ Kolb, Virtuelle Ontologie, 17.

³¹¹ Kolb, Virtuelle Ontologie, 28.

³¹² Kolb, Virtuelle Ontologie, 29.

³¹³ Vgl. Kolb, Virtuelle Ontologie, 30f.

³¹⁴ Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 5.

³¹⁵ Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 5.

³¹⁶ Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 15.

³¹⁷ Vgl. Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 15.

³¹⁸ Vgl. Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 17.

³¹⁹ Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 19, mit Hinweis auf Hans Moravec, Mind children. Der Wettkampf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz, Hamburg 1990, und Hans Moravec, Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz, Hamburg 1999.

Friesen schon heute in Form von Flugsimulationen oder Spielen am PC. Moravec, so Friesens Kritik, thematisiere auch Prothesen und Implantate: wir könnten unsere Körper bald „zum alten Eisen werfen,“ da die virtuelle Existenz besser sein werde. Zuerst solle der Körper durch elektronische Äquivalente ersetzt werden, dann das Gehirn, mit dem es aber problematisch sei, weil es Träger des Geistes sei.³²⁰ Damit wolle Moravec letztlich die Unsterblichkeit des Menschen erreichen. Damit sei aber auch klar: „Moravec will auf die Abschaffung des biologischen Menschen hinaus.“³²¹ Welche Problematiken sich durch dieses Vorhaben ergeben, werden wir bei unserer anthropologischen Fragestellung zum Thema des Posthumanismus (in Band 2) noch sehen.³²²

Torben Schröder erinnert daran, dass die Form des Cyberspace nicht nur eine neue Technik sei, sondern im Grunde von Anfang an eine politische Botschaft gehabt habe. Er macht den Cyberspace zu einem Thema des sogenannten Cyberpunk, der Geschichten von einer relativ nahen Zukunft erzähle und auf einer bestimmten Technikentwicklung basiere, die für eine Veränderung von Gesellschaft relevant sei. Zu den Elementen des Cyberpunk zählten „die Verschmelzung von Mensch und Maschine, Übergang der staatlichen Macht von den Nationalstaaten auf multinationale Großkonzerne und das Fehlen einklagbaren Rechts.“³²³ „Punk“ bezeichne dabei das Leben des oder der Protagonisten am Rande der Gesellschaft. Beim Cyberspace nun gehe es um die Virtualisierung der Welt in einer elektronischen Ersatzwelt. Ein Vorläufer des Cyberspace sei der Film *Tron* (USA 1982). Die Benutzer agierten freiwillig in entkörperlichter, aber menschlicher Form.³²⁴ Nicht nur der Mensch dringe mittels Cyberspace in den Computer ein, sondern umgekehrt der Computer auch in den Menschen. Denn Cyberpunk fasse „Technik nicht mehr als Teil der Umwelt auf, sondern vielmehr als einen Eindringling in die persönliche Sphäre des Menschen, ohne sie jedoch dafür zu verurteilen.“³²⁵ Eine solche Technologie abzulehnen sei antiquiert, weil die Technik schon längst in den Körper eingedrungen sei, in Form von Kontaktlinsen, transportablen Telefonen, Walkmen oder der plastischen Chirurgie.³²⁶ Die Zukunft liege für den Cyberpunk nicht im Weltraum, „sondern in den grenzenlosen Welten des Cyberspace und seinen Auswirkungen auf die Gesellschaft.“³²⁷ Auf diese Weise werde im Cyberpunk extrapoliert, „welchen Weg unsere Gesellschaft gehen

³²⁰ Vgl. Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 20.

³²¹ Friesen u.a., Philosophische Dimensionen, 21.

³²² Beim Posthumanismus, soviel sei hier vorweg gesagt, handelt es sich um eine philosophische Konzeption, die das Menschsein neu überdenkt. Das heutige Menschsein als körperliches Dasein mit seinen Mängeln müsse überwunden werden. Ziel ist die Übertragung des menschlichen Bewusstseins aus dem natürlichen Körper in eine Maschine, um ewig leben zu können, da eine Maschine im Gegensatz zum natürlichen Körper nicht altern.

³²³ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 89f.

³²⁴ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 90.

³²⁵ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 92.

³²⁶ Vgl. Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 92.

³²⁷ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 93.

könnte, wenn diese Innovationen Realität würden.³²⁸ Wegen seiner besonderen politischen Implikationen wird der Cyberpunk erst in Band 3 (Politische Theorie) behandelt.

Einen weiteren Gesichtspunkt um den Cyberspace hat der Psychologe Wolfgang Giegerich ins Spiel gebracht. Er behauptet, dass die Erfindung der virtuellen Realität bei aller Neuartigkeit psychologisch nur offenbar mache, was unsere Wahrheit in der Moderne überhaupt ausmache. Weltraumflüge oder die Einrichtung von Satelliten zeigten den wahren Ort, an dem das moderne Menschentum sich logisch aufhalte. Die Erfindung der *virtual reality* mache nur die Wahrheit der von Positivismus und Wissenschaftsdenken bestimmten Realität gegenständlich.³²⁹ Vielfach hätten heute die Kinder in der Fernsehwelt ihr wirkliches Zuhause, nicht mehr „draußen“ in der Natur. „Diese, von mir hier noch nostalgisch ‚wirkliche Welt‘ genannte Welt, ist schon längst *in die Fernseh-, Computerspiel-, Spielzeug- und Show-Welt hineingezogen* [...] Die Inflation der Wörter ‚aktuell‘ und ‚Aktualität‘, der ungeheuer mächtige Drang nach Aktuellem und Sensationallem (in Nachrichten, Illustrierten, aber auch in der existentialistischen Philosophie), der Drang nach einem ‚Live-Dabeisein‘ macht offenbar, daß das Leben sich nicht mehr von Hause aus in der *actualitas* aufhält [...] [Wir leben] im Wesensstatus Hegels, in abstrakten Allgemeinbegriffen, und dies gerade da, wo wir *meinen*, doch nun wirklich in der (für die Wirklichkeit genommenen) ‚Realität‘ zu sein. Wir leben in fundamentaler Unwirklichkeit.“³³⁰ Giegerich versucht, das Internet und das *World Wide Web* als Phänomene zu nehmen, in denen die abendländische Seele in der Moderne sich selbst zum Ausdruck bringt. So wie bestimmte Psychologen früher über Mythen, Märchen und Träume gesagt hätten, darin drücke die Seele etwas über sich selbst aus, so gelte das heutzutage für das Internet. „Das Bild des Netzes erinnert an das Spinnennetz und impliziert, dass wir von allen Seiten von ihm umgeben sind und uns in ihm befinden.“³³¹ Bis zur Industrialisierung habe der Mensch sein geistig-seelisches Leben in der Natur verortet. Erst mit Hegels Philosophie habe sich das Bewusstsein aus dem Enthaltensein im metaphysischen Wissen herausgelöst. Diese Herauslösung habe in ein neues, rein weltliches Denken hineingeführt. In ökonomischer Hinsicht drücke sich diese Veränderung im Übergang zur industriellen Produktionsweise aus.³³² Die Natur sei einerseits zur Quelle von toten Rohstoffen reduziert, andererseits zugleich romantisch verklärt worden. Während in der folgenden Zeit unser seelisches Innenleben erforscht worden sei, müsse heute unsere wesentliche Orientierung wieder nach außen gehen. Eine solche Orientierung geschehe durch das Internet bzw. das Web. Das Web sei rund um uns herum der Ort aller Information. Wir blickten nicht mehr ins Innere, sondern logg-

³²⁸ Schröder, Science Fiction als Social Fiction, 94.

³²⁹ Vgl. Giegerich, Tötungen, 199.

³³⁰ Giegerich, Tötungen, 199.

³³¹ Giegerich, World Wide Web, 7.

³³² Vgl. Giegerich, World Wide Web, 8.

ten uns ins Web ein. Die geistige Position des Menschen vor dem Fernseh- oder Computer-Bildschirm sei der Ort des wirklichen Lebens geworden.³³³ Die Informations- und Bildverarbeitung finde heute zwar außerhalb und *vor* dem Geist statt, aber das Internet sei indifferent gegenüber den Bildern und Ideen, die in ihm präsentiert würden. Es sei offen für erhabene Ideen, Idioten, Trivialitäten und Terrorismus. „Und diese seine Indifferenz ist angemessen, weil die Bilder oder Ideen nicht mehr (wie noch beim mythischen Bild) ihr Substrat zum Ausdruck bringen noch in dem besonderen Ort verankert sind, an dem sie erscheinen.“³³⁴ Das Internet sei die Nachfolgegestalt des Museums, denn auch dieses habe seine Gegenstände aus dem Kontext gerissen, aber im Gegensatz zum Museum sei das Internet von seiner Materialität befreit.³³⁵ Auch die Individualität sei heute wesentlich simuliert: alles sei Selbst-Stilisierung, Selbst-Darstellung, die Person werde zur Werbefläche. Das Wesen liege in der Oberfläche, in den Tätowierungen und Piercings, den Aufklebern an Autos und in der Selbstzurschaustellung in TV-Shows. Präsentation ziele nicht mehr auf Erkenntnis, Wissen oder Bedeutung, vielmehr sollten Sinne, Emotionen und Eindruck erregt werden. Die Unterscheidung zwischen „wahrer Welt“ und „scheinbarer Welt“ sei in der absoluten Präsentation aufgehoben.³³⁶ Das Surfen im Internet sei eine Form von „Thrill“, in dem sich das Individuum heutzutage absolut im Jetzt befindet. Auf ein ständiges Gefühl von Abenteuer sei das Individuum heute aus. „Absolute Unmittelbarkeit scheint das Ziel zu sein. ,Happenings‘, aktuelle Berichterstattung, Live-Übertragungen im Fernsehen und die ekstatische Begeisterung auf riesigen Musik-Festivals, Multimedia-Events.“³³⁷ Giegerich diagnostiziert für den postmodernen Menschen eine geistige Schwundstufe: „in gewisser Weise scheint das Bewusstsein heute auf den ersten Status in Hegels *Phänomenologie des Geistes* regrediert zu sein bzw. sich systematisch in ihm einzuhauen: dem der sinnlichen Gewissheit. Es erhebt sich die Frage, wie diese (angestrebte) völlige Reduktion der Gegenwart auf ein abstraktes *Jetzt!* und das Abstreifen jeglichen substanzialen Gehalts, jeder Tiefe und dauerhaften Gültigkeit von der Erfahrung zugunsten der abstrakten Identität (der Impressionen) zu verstehen ist.“³³⁸ Giegerich sieht in diesen Entwicklungen jedoch keine kulturelle Dekadenz, keinen Destruktivismus, keinen Atheismus oder Nihilismus, sondern vielmehr einen „Schritt intensiver Sublimation, Verdampfung, Abstraktion, und damit eine Fortsetzung des Strebens nach Realisierung einer höheren Geistigkeit [...], ein Versuch, Zeitlosigkeit oder ‚Ewigkeit‘ unter den Bedingungen der empirischen Realität gegenständlich darzustellen, ein Versuch der *logischen* Überwindung ‚des Fleisches‘ im Medium ‚des Fleisches‘ und während man ‚im Fleisch‘ ist – zugunsten einer Präsenz des Geistes.“³³⁹ Für das moderne Subjekt sei der „Thrill“ die

³³³ Vgl. Giegerich, World Wide Web, 10.

³³⁴ Giegerich, World Wide Web, 15.

³³⁵ Vgl. Giegerich, World Wide Web, 15-17.

³³⁶ Vgl. Giegerich, World Wide Web, 19-21.

³³⁷ Giegerich, World Wide Web, 24.

³³⁸ Giegerich, World Wide Web, 24.

³³⁹ Giegerich, World Wide Web, 25.

moderne Form von Seligkeit.³⁴⁰ Unser Zeitalter erfreue sich der systematischen Dekonstruktion unserer gesamten metaphysischen Tradition, eine Bewegung in die „virtuelle Realität“, die eine absolut eingezäunte Realität sei, weil sie absolut wahrheitsfrei sei. Die Informationsgesellschaft mit ihrem Vorausseilen in die virtuelle Realität verabscheue die Wahrheit sogar. Die Abwesenheit der Wahrheit in der Moderne sei ein Anzeichen dafür, dass der Mensch aus dieser Welt geflüchtet sei. Indem der moderne Mensch alle Metaphysik von sich weise, sei er stolz auf seinen Realismus und die bloß-endliche Natur seiner Existenz. Er lebe oberhalb der Welt in einem „metaphysischen Jenseits“, das er jedoch von sich weise. Indem er das Jenseits abweise, gleiche er sich ihm an. All sein Bemühen ziele auf ein immer intensiveres Hineinbewegen in eine absolut abstrakte Als-ob-Realität, beraubt aller Wahrheit. Die „virtuelle Realität“ sei die Unabhängigkeitserklärung von der Notwendigkeit, Wahrheit zu erzeugen. Die reine Oberfläche sei der logische Status, in dem der moderne Mensch sich etabliere. In der Tiefe des Seins habe er sich von der Welt verflüchtigt. Er habe sein Menschsein aufgegeben und gleiche sich den Maschinen, Robotern und Automaten an. Nietzsches Wort „Gott ist tot“ sei so gesehen ein unfreiwilliger Selbstausdruck des heutigen Menschen.³⁴¹

Laut dem Religionswissenschaftler Oliver Krüger ist der Begriff der virtuellen Realität „eine Bezeichnung für eine mittels Computer simulierte Wirklichkeit oder künstliche Welt (*Cyberspace*), in die Personen mit Hilfe technischer Geräte (einer elektronischen Brille, Lautsprecher, Datenhandschuh) versetzt und interaktiv eingebunden“ würden.³⁴² Die virtuelle Realität sei weder Phantasie noch alltägliche Lebenswelt. Vielmehr simuliere sie reale oder auch fiktive Erfahrungen und Erlebnisse, wobei auch der Zeit für die Virtualität eine besondere Bedeutung zukomme. In diesem Zusammenhang habe der französische Philosoph Henri Bergson „zwischen äußerer und innerer Zeit vor dem Hintergrund von quantitativ-naturwissenschaftlichen und qualitativ-hermeneutischen Erkenntnisweisen“ unterschieden.³⁴³ „Dauer“ sei ein Produkt des menschlichen Bewusstseins, und die subjektive Zeit sei nicht messbar.³⁴⁴ Durch die Medienrealität von Fernseh- und Computersimulation „leben wir zunehmend im künstlichen Präsens abstandsloser Augenblicke.“³⁴⁵ Computersimulationen könnten drei verschiedene Bezüge zur realen Zeit herstellen: a) simulieren, was nicht mehr sei (aber einmal war), b) simulieren, was noch nicht sei (aber real möglich sei), c) simulieren, was nicht sei (aber simulatorisch möglich sei).³⁴⁶ Bilder sprächen eher die Emotion als die Vernunft des Betrachters

³⁴⁰ Vgl. Giegerich, World Wide Web, 26.

³⁴¹ Vgl. Giegerich, The Soul's Logical Life, 224-227.

³⁴² Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 44, mit Verweis auf Brockhaus 1994, 372f.

³⁴³ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 49.

³⁴⁴ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 49f.

³⁴⁵ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 56, mit Verweis auf Götz Großklaus, Medien-Zeit. Medien-Raum, Frankfurt a.M. ²1997, 45.

³⁴⁶ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 56, mit Verweis auf Götz Großklaus, Medien-Zeit. Medien-Raum, Frankfurt a.M. ²1997, 53.

an, und „die Virtualität der technischen Bilder bietet im Gegensatz zur Sprache die Möglichkeit, *Gefühle erlebbar zu vergegenwärtigen*.“³⁴⁷ Die Virtualität biete auch die Möglichkeit, die Flüchtigkeit der Gegenwart zu verdrängen. So wolle der Mensch über nicht-anwesende ferne Zeiten und Räume verfügen. Der Raum sei für den Menschen nicht nur mathematisch-euklidisch, sondern auch erlebter und erlebbarer Raum. Krüger bemerkt, die Erfindung neuer Bewegungstechniken im 19. Jahrhundert (wie Eisenbahn, Dampfschiff, Automobil) falle mit denen der Kommunikation (Fotografie, Telegrafie, Phonographie) zusammen. Damit seien die Abgrenzungen zwischen verschiedenen Kulturräumen fließend geworden.³⁴⁸ Raum, Zeit und Materie unterlägen einem Bedeutungswandel. Virtualität und Realität durchdrängen sich gegenseitig, weshalb man die Opposition von Wirklichkeit und Fiktion nicht mehr aufrechterhalten könne. „Daß Menschen heutzutage an Außerirdische glauben und Literatur [...] und heute Film soziale Realität, Identität und Sinn in Subkulturen und im Mainstream konstruieren, zeigt, daß eine Differenzierung nach dem simplen Muster von ‚Sein und Schein‘ das Problem nicht erfassen kann.“³⁴⁹ So könne beispielsweise die Szene eines Flugzeugabsturzes im Fernsehen eine Live-Übertragung oder aber eine Inszenierung in einem Spielfilm sein. Obwohl das eine Ereignis real und das andere fiktiv sei, seien beide doch nur virtuell vorhanden. Nicht Ereignisse an sich seien virtuell, sondern die Art und Weise der Wahrnehmung.³⁵⁰ Zwischen realem Leben und virtueller Realität könne nicht einfach hin unterscheiden werden. „Über die Differenzierung zwischen realer Lebenswelt und virtueller Erlebniswelt hinaus [...] gibt es keine grundsätzliche Abgrenzung von Phänomenen der Virtualität und der Realität.“³⁵¹ Je stärker die technische Simulation körperlich-sinnlicher Erfahrungen sei, desto stärker sei die Loslösung von Körper und Person von der realen Lebenswelt. In der absoluten Virtualität sei die Simulation so perfekt, dass wir sie von der Realität nicht unterscheiden könnten, aber je totaler die Simulation sei, desto geringer sei die geistig-kreativ-imaginäre Leistung des Menschen selbst, denn Gefühlsdispositionen und Handlungsoptionen seien vorprogrammiert. Computerspiele überließen nichts der subjektiven Imagination, diese gehe verloren.³⁵² Krüger sieht in der virtuellen Realität eine Gefahr. „Virtualität simuliert nicht Raum, nicht Zeit und nicht Körper, sondern Virtualität simuliert unsere Wahrnehmungen von Raum, Zeit und Körper.“³⁵³

Auf das Problem des Leibes bezieht sich auch Angela Reinders. Im allgemeinen Verständnis wird oft angenommen, dass im Cyberspace die Abkopplung des virtuellen Selbstvollzugs vom realen Leib durchgeführt werde. Reinders unterscheidet

³⁴⁷ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 58.

³⁴⁸ Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 58-61.

³⁴⁹ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 73.

³⁵⁰ Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 75f.

³⁵¹ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 76.

³⁵² Vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 77f.

³⁵³ Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 80.

den Körper als Objekt und den Leib als Subjekt des Lebensvollzugs. Während der Körper ein rein physikalischer Begriff sei, der die *res extensa* des Menschen meine, sei der menschliche Leib beseelt, ein Leib, der „sich durch Bewegung und Wahrnehmung intentional in die Welt hinein verlängern“ könne.³⁵⁴ Das Ich verleihe sich durch den Leib Ausdruck im Körper. Krankheit, Schwäche, Alterung erfahre man als Begrenzungen des Leibes. Der Aufenthalt in der virtuellen Welt bringe zwiespältige Körpererfahrungen mit sich. Im Cyberspace könne man überall und zu jeder Zeit gewesen sein. „Das Gefühl für den realen Körper kann in den Hintergrund treten,“ was erst spürbar werde, wenn „der Magen nach Nahrung verlangt.“³⁵⁵ Das Internet sei ein leibloses Medium. „Das Denken der Cyber-Elite kennzeichnet eine dualistische Konzentration auf die mentale Sphäre, die Befreiung des Geistes aus körperlich-materiellen Zwängen, die Verleugnung des Leibes als letztlich überflüssiges Gebilde, dessen Existenz überhaupt eine Art ‚Irrtum‘ ist.“³⁵⁶ In diesem Zusammenhang meint Reinders eine Ähnlichkeit des Cyberspace mit der Ideenwelt der Gnosis entdecken zu können. „Die behauptete Abkoppelung vom menschlichen Körper, die Reduktion des Menschen auf sein Gehirn [...] veranlasst dazu, die Debatte über Gnosis in der virtuellen Wirklichkeit im Kontext der Leibthematik zu führen.“³⁵⁷ Für die Gnosis habe Erlösung immer Erlösung aus weltlich-räumlichen Grenzen bedeutet, jedoch spreche gegen diese Gedanken, dass Gnosis immer religiös sei und einen Rückbezug zu einem göttlichen Ursprung habe.³⁵⁸

Reinders erklärt nun weiter, dass es im Cyberspace kein physisches Objekt gebe, denn alles sei reine Dateninformation. Das bedeute, dass der Körper nicht in dieses Medium eingetaucht werden könne. Andererseits sei ohne den Körper eine virtuelle Interaktion auch nicht möglich, da die Tastatur oder die Maus bedient werden müssten. In diesem Zusammenhang interpretiert sie technische Entwicklungen wie Kopfdisplay oder Datenhandschuhe als Versuche, das haptische Sensorium des Körpers in den virtuellen Raum hinein zu verlängern. Der virtuelle Raum solle auf diese Weise „bewohnbar“ gemacht werden.³⁵⁹ Der Cyberspace komme tiefesitzenden Wünschen des Menschen sehr entgegen. „Angesichts der Begrenzungserfahrungen drängt es den Menschen dazu, die Zeit zu transzendieren. ‚Jenseits‘ der Zeit stehen Menschen zum Beispiel in Spielsituationen, im Spiel erleben sie sich wie der Zeit enthoben.“³⁶⁰ Der moderne Mensch versuche, möglichst viel

³⁵⁴ Reinders, Zugänge, 72.

³⁵⁵ Reinders, Zugänge, 73.

³⁵⁶ Reinders, Zugänge, 75.

³⁵⁷ Reinders, Zugänge, 75.

³⁵⁸ Vgl. Reinders, Zugänge, 75f. mit Hinweis auf Hans Jonas, Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes, Frankfurt a.M. / Leipzig ²2000, 83f. Ich möchte mich hingegen für Reinders' erste These stark machen, der Cyberspace sei ein quasi-religiöses Phänomen, weil auch er als ein geistiges Instrument zur Weltüberwindung angesehen werden kann. Wenn die Gnosis ein System zur Weltüberwindung ist, dann drängt sich mir die Parallele zwischen Cyberspace und Gnosis geradezu auf.

³⁵⁹ Vgl. Reinders, Zugänge, 82f., mit Hinweis auf Reinhold Esterbauer, Gott im Cyberspace? in: Anton Kolb u.a. (Hrsg.), Cyberethik, Stuttgart 1998, 115-134, hier: 119.

³⁶⁰ Reinders, Zugänge, 91.

Realität in sein Leben hineinzupacken. Schon der Begriff des Zeitfensters beinhaltet verpasste Chancen.³⁶¹ Je größer das Ich sei, desto stärker würden narzisstische Kränkungen empfunden; der Tod etwa könnte als eine solche Kränkung erfahren werden.³⁶²

Der Cyberspace ist eine erlebbare Welt, eine Art radikalisiertes Kino. Auch wenn es nicht greifbar ist, so ist es doch abhängig von der Materialität. Merkwürdig ist nämlich, dass bislang kaum jemand auf den einfachen Umstand aufmerksam gemacht hat, dass der Cyberspace ohne Energie, ohne Stromzufuhr, gar nicht existieren kann. Materiell gesehen ist der Cyberspace daher mehr als nur eine literarische Fiktion oder ein Traum. Er ist bildgemachte Materialität, eine Materialität aber, die man selbst nicht anfassen, von der man sich aber beeindrucken lassen kann. Diese Form der Materialität ist aber von anderer Art als die Materialität, die man erlebt, wenn man draußen in der „wirklichen Welt“ sich aufhält, etwa wenn man durch die Natur streift, die Luft atmet oder einen Baum berührt. Die Materialität im Cyberspace ist in einem gewissen Grade unsinnlich. Im Cyberspace kann man sehen und hören, aber nicht fühlen, nicht schmecken, nicht riechen. Doch es ist sicher nur eine Frage der Zeit, bis auch diesem Mangel abgeholfen sein wird. Was auch immer der Cyberspace dem Menschen der Zukunft an Sinnlichkeit wird bieten können: alles ist dann nur simuliert. Der Mensch der Zukunft wird aus der wahren Welt aus- und in die virtuelle Welt einsteigen. Denn diese Welt ist „spannender“, ist Abenteuer, ist Erleben im „Hier und Jetzt“. Spannung und Abenteuer gehören eigentlich der Welt der Vergangenheit oder des Kinos an. Aber der Mensch möchte nicht mehr erleben, wie andere Helden Abenteuer auf Kinoleinwänden bestehen, sondern diese selbst unternehmen. Der Mensch der Zukunft wird in den Cyberspace eingehen, weil er sich hier als „Macher der Geschichte“ erweisen und beweisen kann; wenn auch nur simulierterweise.

5. Der Cyberspace in der Science Fiction

Aber der Cyberspace ist gar nicht so neu, wie man bisweilen meint. Schon in den 1960er Jahren setzte man sich mit dem Thema auseinander, so etwa in Rainer Werner Fassbinders Film *Welt am Draht* nach dem Roman von Daniel F. Galouye, in der eine „Zwischenwelt“ mit „erfundenen Menschen“ existiert, welche „in Wirklichkeit“ aber nur computersimulierte Bits sind. Im folgenden soll Galouyes Romanvorlage *Simulacron-Drei* vorgestellt werden. In dieselbe Richtung wie Galouye geht der Regisseur Steven Lisberger in dem Film *Tron*, der gleichfalls als ein Vorreiter für den Cyberspace gesehen werden kann. Besonders intensiv behandelt das Thema der kurz vor der Jahrtausendwende publizierte vierteilige Romanzyklus *Otherland* von Tad Williams. Die Erfindung des Holodecks in der Science-Fiction-Fernsehreihe *Star Trek* gehört ebenfalls in den Themenbereich Cyberspace und soll an der Folge *Chaoticas Braut* aus der Serie Raumschiff Voyager demonstriert wer-

³⁶¹ Vgl. Reinders, Zugänge, 92.

³⁶² Vgl. Reinders, Zugänge, 94.

den. An allen vier Beispielen wird sichtbar, dass das Subjekt zum Gefangenen des Cyberspace wird.

5.1. Daniel F. Galouye, Simulacron-Drei

In dem Roman *Simulacron-Drei* von Daniel F. Galouye, der 1964 erschien, geht es um eine Aktiengesellschaft, die versucht, die Zukunft berechenbar zu machen. Die TEAG (Test-Aktiengesellschaft) hat einen Simulator gebaut, um wirtschaftliche Prognosen zu stellen, damit im ökonomischen Wettbewerb die Risiken verringert werden können. So wird eine ganze Gesellschaft elektronisch simuliert. „Der Simulator ist das elektromathematische Modell eines durchschnittlichen Gemeinwesens.“ (11) Das Verhalten der realen Gesellschaft soll mit Hilfe des Simulators vorausgesagt werden. Die Simulation des Gesellschaftssystems soll 10.000 Einheiten umfassen; also mussten simulierte Transportmittel, Schulen, Häuser, Verwaltungsorganisationen, Wirtschaftsunternehmen usw. „aufgebaut“, das heißt elektronisch simuliert werden.

Der Ich-Erzähler Douglas Hall ist der Nachfolger des gerade verstorbenen TEAG-Direktors Fuller, der bei einem Unfall ums Leben gekommen sein soll. Dieser hatte den Gesellschafts- bzw. Milieusimulator als Zugang zu einer besseren Welt verstanden. Ihm war es um zwischenmenschliche Beziehungen und soziologische Forschungen im Dienste der Menschheit gegangen. Dagegen ist der Vorsitzende der TEAG, Siskin, nur am ökonomischen und parteipolitischen Nutzen des Simulators interessiert. Gegenüber Jinx Fuller, der Tochter des Verstorbenen, äußert Hall, dass ihm die ökonomische Ausrichtung Siskins missfalle. Der Leiter der Sicherheitsabteilung, Morton Lynch, erklärt Hall im Vertrauen, Fuller habe gar keinen Unfall gehabt, sondern es handele sich um Selbstmord; Fuller habe ein Geheimnis nicht länger für sich behalten können. Doch bevor der Sicherheitschef das Geheimnis eröffnen kann, verschwindet er von einer Sekunde auf die andere spurlos. Schlimmer noch: plötzlich will kein Mensch Morton Lynch jemals gekannt haben. Daraufhin gibt Hall eine Vermisstenanzeige auf und berichtet einer Zeitung von dem Vorfall. Auch eine Zeichnung des griechischen Kriegers Achilles und einer Schildkröte, die Hall auf Fullers Schreibtisch entdeckt hat, ist auf einmal verschwunden. Der Psychologe der TEAG, Collingsworth, kennt diese Zeichnung als „Zenons Paradoxon“³⁶³. Die Sinnaussage dieses Paradoxons lautet: Alle Bewegung ist Illusion.³⁶³ Auch Collingsworth hatte in Erfahrung gebracht, dass Fuller eine grundlegende Entdeckung gemacht hatte, über die er aber geschwiegen hatte. Doch auch Collingsworth kennt Lynch nicht. Einige Tage später kann sich an Halls Vermisstenanzeige bezüglich Lynch weder die Polizei noch die Zeitung erinnern. Zunehmend gerät Hall wegen seiner kritischen Haltung zum eigenen Unternehmen und vor allem wegen seiner Position als Nachfolger Fullers in den Verdacht, diesen ermordet zu haben.

³⁶³ Die These, dass alle Bewegung Illusion ist, hat bereits Parmenides aufgestellt, wir wir im Exkurs über die Zeit gelesen haben. Vgl. oben S. 143. Parmenides (515-445 v.Chr.) lebte etwa eine Generation früher als Zenon (490-430 v.Chr.).

Hall lässt sich mit Hilfe seines Mitarbeiters Chuck Whitney in die Simulation einschleusen. Er erhält die ID-Einheit (ID = simulierte Identität eines Menschen) D. Thompson zugeteilt, der Flugwarenfahrer ist. Hall erlebt also sich selbst im Cyberspace³⁶⁴ als eine simulierte Einheit, die aber von der Besetzung ihres „Bewusstseins“ durch einen Beobachter nichts bemerkt, denn das Menschsein dieser Einheiten ist ja nur simuliert. Doch bevor Hall irgendetwas erreichen kann, wird er von Whitney in die reale Welt zurückgerufen. Es sei ein Notfall eingetreten, eine Manipulation. Durch eine Thermitladung im Modulator hätte Hall einen Starkstromschlag erleiden können. Dieser Vorfall wird allgemein als Anschlag auf Halls Leben gedeutet.

Bei einer nächtlichen Autofahrt mit Jinx Fuller verschwindet plötzlich die Straße, statt Mondlicht und Sternen herrscht völlige Dunkelheit, ein Phänomen, das Hall fast zu Tode erschreckt und das er sich noch nicht erklären kann. Auf der Suche nach einer Lösung für die ganzen Rätsel erfährt er, dass es in der Simulation eine ID-Einheit gibt, die weiß, dass sie nur ein Komplex elektrischer Ladungen ist: P. Ashton. Hall hält diesen Umstand jedoch für unmoralisch; er meint, eine solche Identität sei niemandem zumutbar, denn das Wissen darum, „in Wirklichkeit“ nur eine Simulation in einem eng begrenzten Umfeld zu sein, müsse jeden Menschen nicht nur zutiefst depressiv machen, sondern sei vor allem eine Einschränkung seiner Freiheit. Eine weitere ID-Einheit ist Cau No, der die anderen ID-Einheiten der Simulation auf ihre simulierte Situation aufmerksam machen will. Doch bevor Hall mit Cau No in der Simulationswelt Kontakt aufnehmen kann, löscht Whitney diesen aus dem Programm.³⁶⁵ Hall weiß, dass die ID-Einheiten glauben, sie bewegten sich in einer körperlichen Umgebung; aber obwohl sie sich bewegen, kommen sie in Wirklichkeit nicht vom Fleck, da auch der Raum simuliert ist. Nun begreift er den Sinn der Zeichnung Fullers, der die Simulation als Zenos Paradox erkannt hatte. Und der Name „Cau No“ stellt eine Verklausulierung des Namens „Zeno“ dar. Dies, so vermutet Hall, musste Fullers geheime Botschaft gewesen sein. Hall nimmt in der Simulation in eigener Gestalt Kontakt mit Ashton auf. Dieser berichtet, Cau No habe über die unechte Welt Bescheid gewusst. In dem Moment, als Hall wieder in die reale Welt zurücktransferiert wird, erblickt er den TEAG-Sicherheitschef Morton Lynch in der Simulation. Kurz danach hat sich Whitney ebenfalls in die Simulation begeben. Ashton hat ihn dort überwältigen können, so dass beim Rücktransfer Ashton in Whitneys Körper steckt, was Hall aber schnell herausfindet. Von Ashton in Whitneys Körper erfährt er jetzt, dass auch seine, Halls Welt, nur eine Simulation ist. Da begreift Hall, was Fullers „grundlegende Entdeckung“ war, und weshalb er „beseitigt“ wurde. Und Hall begreift nun auch, warum sich niemand an Morton Lynch erinnern kann: die Datenspeicher dafür

³⁶⁴ Dieses Wort verwendete Galouye damals noch nicht.

³⁶⁵ Diesen Vorfall könnte man als ironische Verwirklichung des Bildes von Achilles und der Schildkröte verstehen. So wie Achilles die Schildkröte nie erreichen kann, so kann Hall niemals Cau No erreichen.

waren einfach gelöscht worden. Dies führt ihn zu der Frage, warum ausgerechnet in seinem Fall eine Datenlöschung unterblieben war.

Douglas Hall beginnt, an der Realität der eigenen Welt zu zweifeln, und er erkennt, dass auch er nur eine Bewusstseinseinheit ist. Ashton kann wieder gegen Whitney ausgetauscht werden. Da es in der Simulation der TEAG eine ID-Kontakteinheit wie Ashton gibt, so denkt Hall, müsste es auch auf der Ebene seiner Welt eine Kontakteinheit der höheren Welt geben, weshalb er sich nun auf die Suche nach dieser Kontakteinheit begibt. Bei dieser Suche erlebt Hall gelegentlich heftige Schmerzattacken. Der Psychologe Collingsworth erklärt die Schmerzen als Ergebnis der Versuche eines „Steuermanns“ in der realen Welt, mit Hall, seiner ID-Einheit, Kontakt aufzunehmen. Damit lässt Collingsworth sich auf Halls Interpretation ein, es gebe eine „obere“ oder „reale“ Welt und die eigene Welt sei nur eine Simulation. In Wirklichkeit hält er diese Überlegung für eine Illusion. Im übrigen teilt niemand Halls Vermutung von einer „oberen“ Welt. Da Hall befürchtet, aufgrund seiner Entdeckung ebenso „beseitigt“ zu werden wie Morton Lynch oder Cau No, versucht er, die Suche nach dem Steuermann so heimlich wie möglich zu betreiben. Hall kann sich nunmehr auch die verschwundene Straße in der Nacht erklären: sie war eine Lücke im System des übergeordneten Simulators.

Hall versucht herauszufinden, wer die Kontakteinheit ist, doch wie sich erweisen wird, kommen dafür weder Siskin noch Whitney oder andere Personen in Frage. Hall macht sich immer mehr zum Feind von Siskin, bis er schließlich als angeblicher Mörder Fullers von der Polizei gesucht wird. Schließlich gibt sich Fullers Tochter Jinx als Kontakteinheit zu erkennen, die ganz nach Belieben zwischen der „oberen“ und dieser Welt, die sich jetzt als Simulation herausgestellt hat, hin- und herspringt. Hall fühlt sich in die Enge gedrängt und flüchtet in die Wälder. Doch als dort ein Anschlag auf ihn verübt wird, kehrt er in die Stadt zurück. Jinx kann ihn in einem Hotel stellen. Von ihr erfährt er, dass er selbst der Steuermann ist. Weiter führt sie aus, man habe „oben“ die Komplikationen bemerkt, die Fullers Simulator bedeuteten und deshalb einen „Beobachter“ hinuntergeschickt, nämlich ihn selbst. Aber „oben“ sei Douglas Hall in der Zwischenzeit, die mittlerweile fünfzehn Jahre beträgt, zu einem Sadisten mutiert. Während in der Simulation Hall noch einmal zur TEAG fährt und dort versucht, die Angestellten über die wahren Absichten Siskins aufzuklären, jedoch von der Polizei erschossen wird, gelingt es Jinx in der realen Welt, im Moment des Todes von Hall in der Simulation die Bewusstseine der beiden Halls auszutauschen.

Darüber, wie im Cyberspace der Mensch die Rolle einer „menschlichen“ Simulationseinheit übernehmen soll, hat Daniel F. Galouye bereits in den 1960er Jahren nachgedacht. Sein Konzept der Simulation, in die sich der Protagonist des Romans begibt, lässt sich als Vorform des Cyberspace beschreiben: „Wie das Ich des Beobachters vorübergehend in die ID-Speichereinheit eingebracht wurde, möchte letztere hochschießen und sich in einem gewaltsaamen, augenblicklichen Austausch ins Gehirn des Beobachters prägen [...] Wenn aber in der Zwischenzeit der Erscheinungsform der ID-Einheit etwas zustieß, war der in der Falle sitzende

Beobachter theoretisch erledigt [...] Aber es war eine passive Verbindung. Ich konnte nur schauen, lauschen, fühlen. Ich hatte keine Kontrolle über die Bewegungen. Die ID-Einheit besaß auch nicht die Möglichkeit, sich der Empathie-Kopplung bewußt zu werden.“ (58) Aber auch über den umgekehrten Weg hat Galouye nachgedacht. Denn es gibt die eine oder andere ID-Einheit, die weiß, dass sie nicht wirklich ist und deshalb versucht, aus ihrem Gefängnis auszubrechen. So findet durch den Tausch der simulierten, reinen ID-Einheit Ashton mit dem realen Menschen Whitney eine Umstrukturierung von Gehirnwellen und Schaltkreisen statt: „In Whitneys Gehirnzellen hatte eine verheerende Umwälzung der Molekularstrukturen stattgefunden. Denkmuster, im Laufe eines ganzen Lebens dort eingeätzt, waren weggefegt und in die Elektronenspeicher der Schaltkreise des Kontakt-Individuums übergegangen. Gleichzeitig waren alle gespeicherten Daten aus Ashtons Schaltkreisen in Whitneys Gehirnzellen eingedrungen.“ (113) Es ist begreiflich, dass es eine aufwendige Arbeit sein dürfte, diesen Prozess wieder rückgängig zu machen, wenn man nicht will, dass sich dieses Phänomen herumspricht und alle Bewohner der Simulation begreifen, was vor sich geht. Warum kann es zu äußerst starken Schmerzen kommen, wenn man versucht, zwischen den Ebenen zu wechseln? Jinx erklärt: „Normalerweise weiß das Reaktions-Subjekt gar nicht, daß sich jemand einschaltet, aber man kann es für den Betreffenden so schmerhaft machen, wie man nur immer will. Man braucht nur eine Phasenverschiebung der Modulation durchzuführen.“ (204) Ein weiteres Problem besteht darin, dass wir über den ontologischen Status der erfundenen Sim-Persönlichkeiten in der Cyberwelt nichts wissen. Während Hall glaubt, dass die Einprogrammierung von Empfindungen bei den Sim-Einheiten eine Illusion sei, war sein Vorgänger Fuller davon überzeugt, die Sim-Einheiten seien lebendige, denkende Persönlichkeiten gewesen. Als Hall sich ein zweites Mal in die Simulation begibt, nimmt er in „eigener Gestalt“ Kontakt mit Ashton auf. Das bedeutet, dass es neben der üblichen „Empathieverbindung“ auch möglich ist, „selbst“ als aktive Simulation aufzutreten.

Wenn am Ende des Romans Hall entdeckt, dass nicht nur er und die TEAG an Simulationen geforscht haben, sondern dass auch er und die gesamte Welt, die er kennt, Simulationen sind, könnte es dann nicht auch sein, dass wir, dass unsere Gesellschaft, ja unser ganzer Planet, das gesamte Universum nur eine Simulation ist? Möglicherweise die Simulation eines *genius malignus*, wie ihn Descartes sich vorgestellt hatte? Descartes' Frage stellt sich also noch einmal neu. Gibt es berechtigte Gründe zu vermuten, unsere Welt sei eine Simulation? Könnten wir von einem bösen Gott getäuscht werden? Aber am Vorhandensein von Vorstellungsinhalten lässt sich nicht zweifeln. Man kann zwar bezweifeln, dass etwas bestimmtes nur simuliert ist, aber nicht daran, dass es sich mit dem Ganzen der Welt genauso verhält. Mit anderen Worten: Dass das Gesehene, Gehörte, Gefühlte etwas Denk-unabhängiges ist, kann bezweifelt werden. Es wäre aber absurd, die Möglichkeit der Wahrheit selbst in Zweifel zu ziehen, weil man dann nicht mehr sinnvoll zwischen Erkenntnis und Zweifel unterscheiden könnte.³⁶⁶ Wollte man beweisen, dass

³⁶⁶ Vgl. Röd, Descartes, 171f.

unsere Welt bloß simuliert ist, so müsste man aus der Simulation heraustreten können. Wollte man also beweisen, dass unser ganzes Universum tatsächlich nur die Simulation eines bösen Geistes ist, müsste man über die Möglichkeit verfügen, das Universum selbst zu verlassen. Man müsste sich also in eine transzendentale Metaposition begeben können.

An einer Stelle des Romans gibt es jedoch ein logisches Problem. Jinx Fuller berichtet davon, dass Douglas Hall als „Beobachter“ in den Simulator geschickt worden sei, sich aber in der Zwischenzeit in der realen Welt zu einem Sadisten entwickelt habe. Am Ende des Romans tauscht sie die Bewusstseine der beiden Halls aus. Aber wie es möglich wurde, dass Douglas Hall einerseits mit einem eigenen Bewusstsein fünfzehn Jahre im Simulator existierte und zum anderen genauso lange in der realen Welt, wird nicht erklärt. Der Mensch Douglas Hall existiert also doppelt, zumindest mit zwei Bewusstseinen. Auch wenn es eventuell möglich sein sollte, ein Bewusstsein gegen ein anderes auszutauschen, wie etwa beim Austausch von Ashton und Whitney, so ist doch der Austausch von Hall gegen Hall etwas anderes, denn hier wird ein und dieselbe Person ausgetauscht. Man müsste also voraussetzen, dass das Bewusstsein von Hall in irgendeiner Weise kopiert wurde. Davon erzählt der Roman jedoch nichts.

Auf eine andere Weise als Dick nimmt Galouye Baudrillards Philosophie der Simulation vorweg. Die Welt wird simuliert, um die Gesellschaft berechenbar machen zu können. Das System des Kapitalismus spielt mit der Ökonomie als einem Simulationsmodell mit dem Ziel, die Produktion und den Absatz zu steigern. Galouye zeigt, dass die kapitalistische Gesellschaft unter dem Zwang von Statistik, wissenschaftlicher Produktion von Wirklichkeit, Modellen und Medien steht. Die Welt, die er dem Leser präsentiert, wird vom Prinzip der Simulation beherrscht. Die Opposition, die das Individuum Douglas Hall ausübt, macht ihn zum Außensteiter, der besiegt werden muss. Nichts darf dem Zufall überlassen werden, wenn es darum geht, die Realität in die totale Norm zu verwandeln.

5.2. Steven Lisberger, Tron

Der Film *Tron* (USA 1982) ist einer der ersten Filme, der zum großen Teil mit computeranimierten Szenen gedreht wurde. In der realen Welt versucht ein Besitzer einer Computerspielebar namens Flynn, sich in ein Computerprogramm einzuhacken, das ihm früher einmal selbst gehört hatte, ihm aber später von einem Konzernchef namens Dillinger gestohlen worden war. Dillinger ist der Chef eines Weltkonzerns, der mit Hilfe eines sogenannten Master Control Programms (MCP) sich anschickt, die gesamte Computerszene zu beherrschen. Dillinger beobachtet seinerseits, dass jemand versucht, sich in sein Programm einzuhacken und er verdächtigt Flynn. Dillinger glaubt aber auch, dass irgendjemand anders in seiner Firma Datenspionage betreibt. Sein Mitarbeiter Alan schlägt vor, das MCP überwachen zu lassen, um Spionage auszuschließen bzw. den Spion dingfest zu machen.

Währenddessen gelingt es anderen Mitarbeitern der Firma, nämlich Walter Gibbs und Laura, Materie aufzulösen und wieder zusammenzusetzen, ein erster

Schritt auf dem Weg zur Materietransferierung über sehr weite Strecken hinweg. Laura und Alan, die miteinander befreundet sind, erfahren von ihrem alten Freund Flynn, dass er Dillingers System knacken will, aber bislang keinen Erfolg hatte. Flynn erzählt ihnen, dass Dillinger ihm seine Computerspielidee einst gestohlen und dann vermarktet hat. Er will Dillingers Betrug aufdecken und sucht den Beweis dafür in dessen System. Doch inzwischen hat Dillinger den Zugang zu seinem System für Mitarbeiter der Ebene 7, zu denen auch Laura und Alan gehören, gesperrt, so dass Flynn vermutet: „Jetzt können Dillinger und das Master Control Programm machen, was sie wollen.“ Aber Alan glaubt, dass sein Tron-Programm das Master Control Programm aufhalten könnte. Walter Gibbs, ebenfalls Mitarbeiter der Ebene 7, beschwert sich bei Dillinger, die Mitarbeiter dieser Ebene besäßen keinen Programmzugang mehr, worauf Dillinger ihn von seinen Aufgaben entbindet.

Doch als Dillinger versucht, das MCP für seine weiteren Machenschaften zu missbrauchen, macht sich das Computerprogramm selbstständig. Es strebt die Welt-herrschaft an und erpresst Dillinger mit dessen krimineller Vergangenheit. Flynn, Alan und Laura dringen heimlich in Dillingers Firma ein und versuchen, das MCP unter ihre Kontrolle zu bringen. Doch als Flynn sich ins MCP einhacken will, löst dieses ihn mit Hilfe des Systems zur Materietransferierung auf und bringt ihn als Programm in seinem Cyberspace unter. Das bedeutet, dass Flynn nicht nur mit seinem Geist, sondern auch *mit seinem Körper* im Cyberspace gefangen ist. Das MCP teilt seinem untergeebenen Hauptprogramm Sark mit, dass er es bei dem „Neuan-kömmling“ nicht mehr mit einem Programm, sondern mit einem realen User (= menschlichen Nutzer) zu tun hat, den Sark für bestimmte Kampfspiele trainieren solle. Sark ist zwar nicht einverstanden, aber das MCP zwingt das Programm dazu, nach seinem Willen zu handeln. Die Programme im Cyberspace erscheinen als Abbilder von Menschen, als Gesichter ihrer Programmierer, die in Weltrauman-züge gepresst sind. Das MCP lässt die Programme wie Gladiatoren mit Diskus-scheiben gegeneinander kämpfen. Aber Programme, die immer noch ihre User „anbeten“, werden im MCP nicht besonders respektiert oder toleriert. Sie sollen davon überzeugt werden, die Menschen als Programme anzusehen, oder wenn das nicht gelingt, „eliminiert“ werden. Im Cyberspace lernt Flynn Alans Programm Tron kennen. Alan ist es also gelungen, sich mit seinem Programm ins MCP einzuhacken. Bei einer Spieleanlaufahrt gelingt es Flynn, Tron und dem Programm Ram, sich der Kontrolle des MCP zu entziehen und zu entkommen. Da Flynn das Spiel selbst programmiert hat, kennt er sich gut aus und kann die Häscher des MCP täuschen. Mit den beiden anderen Programmen – Tron und Ram – gelangt Flynn in noch unbekannte Zonen des Cyberspace. Die Programme denken, reden und han-deln wie Menschen. Im Cyberspace gibt es sogar Wasser, von dem die Programme trinken. Doch den Panzern des MCP, die die Verfolgung aufnehmen, gelingt es, die Flüchtenden voneinander zu trennen. Flynn und Rams Fahrzeuge werden zerstört und Tron muss allein weiterfahren. Flynn gelingt es, eine zerstörte Programmeinheit zu reparieren, und er übernimmt einen „Deaktivierer“, die vor allem bei den anderen Programmen gefürchtet sind. Bei der Flucht ist Ram jedoch so schwer

verletzt worden, dass er stirbt und sich auflöst. Vor seinem „Tod“ fragt er Flynn, ob er ein User sei, was dieser bejaht.³⁶⁷ Auch Laura ist es inzwischen gelungen, ihr Programm Yori ins MCP zu schleusen. Durch Kontakte mit anderen Programmen erwirbt Flynn immer mehr Fähigkeiten, um sich im Cyberspace zurechtzufinden und zur Wehr zu setzen. Währenddessen sieht es Alan als seine Aufgabe an, mit Hilfe von Tron den Cyberspace wieder zu einem freien System zu machen. Auch Walter Gibbs hat sich mit seinem Programm Dumont den Rebellen um Flynn angeschlossen. Tron will das MCP löschen und erhält zu diesem Zweck weitere Informationen von Dumont, so dass sich das MCP bei Sark beschwert: „Jetzt fliegen zwei rebellische Programme mit einer gestohlenen Simulation im System herum.“ Während Flynn und Tron einander wiederfinden, lässt Sark Dumont foltern. Sark gelingt es darüber hinaus, auch Flynn und Yori festzusetzen, doch Tron kann entkommen. Als sich am Ende Tron und Sark gegenüberstehen, übergibt das MCP all seine Macht an Sark. Dennoch kann Flynn in das Herz des MCP eindringen und dadurch zerstören. Das „Leben“ im Cyberspace verläuft nun wieder wie früher. Flynn kehrt ins reale Leben zurück, Dillingers Diebstahl wird aufgedeckt.

Laut Scott Bukatman ist *Tron* eine Geschichte von Mensch gegen Maschine oder Individuum gegen Gemeinschaft.³⁶⁸ Bukatman verweist auf die anfängliche Geschichte des Kinos, das mit neuen Technologien von Blick und Bewegung, und damit mit Bewusstseinserweiterung und subjektiver Ermächtigung durchflochten gewesen sei. Mit *Tron* setze nun eine neue Entwicklung ein. Dieser Film nutze computergenerierte Techniken, um eine Aktivität innerhalb des Computers zu bezeichnen. *Tron* verwendet Vektorgraphiken, um Hintergründe und Ausdehnungen im Cyberspace zu generieren. Diese Ausdehnungen sind dreidimensionale Strukturen des Netzes, mit Vektoren, die sich am Horizont in tiefenloser Distanz treffen. Der menschliche Körper müsse sich dem Cyberspace als ein wahrnehmender, empfindender Körper anpassen. Computerformen vereinigten sich mit humanoiden Gestalten. Der Computerhacker Flynn werde hier zum Teil der Maschine. Der elektronische Raum, so Bukatman weiter, konstruiere objektive und oberflächliche Äquivalente zu Tiefe, Struktur und körperlicher Bewegung. Eine neue Tiefenlosigkeit werde in diesen Abstraktionen und Reduktionen der realen Welt gestaltet. Die digitale Welt sei im Grunde eine entkörperte Welt. In *Tron* sei der Raum die Fiktion. Wenn aber *Tron* ein verinnerlichter Raum sei, dann keine Verinnerlichung psychologisierter Subjektivität, sondern ein völlig technologisierter Raum des postmodernen Urbanismus. Das Subjekt werde umgesiedelt, weg von einer Interiorität *a priori* hin zu den Modi einer technologisch produzierten Kybernetikkultur. Diese Erzählung markiere die Verlagerung des Menschlichen in den endgültigen Nichtraum.³⁶⁹

³⁶⁷ Als Menschen hätten wir vielleicht gefragt, ob Flynn Gott ist oder ob er uns wirklich liebt.

³⁶⁸ Bukatman, Terminal Identity, 216.

³⁶⁹ Vgl. Bukatman, Terminal Identity, 220-226, mit Verweis auf Vivian Sobchack, The Scene on the Screen, 57, und Frederick Jameson, Postmodernism, 83.

Der Film *Tron* zeigt auf, welche Ontologie dem Cyberspace unterliegt. Es ist die konkrete Wahrmachung dessen, was bereits Baudrillard als Programm der Digitalisierung bezeichnet hat. In der Welt des Digitalen gibt es nur noch Ja oder Nein, Schwarz oder Weiß, Frage oder Antwort. Es gibt kein Vielleicht, kein Grau, kein Zwischen, keine Übergänge. Und weil es kein Zwischen gibt, gibt es auch keinen Leichnam. Der Leichnam, der west und verwest, der zeigt, dass es einen Körper gegeben hat, der einmal gelebt hat, der auf ein Vergangenes verweist, ist im Cyberspace inexistent. Wer stirbt, hat keinen Leichnam, sondern löst sich sofort auf. Denn hier im Cyberspace ist alles reine Information, reiner Geist. Materie ist nur simuliert. Es wäre ungenau zu sagen, Flynn's Körper, der in den Cyberspace gerät, werde zu reiner Information „gepresst“, vielmehr wird der Körper „verwandelt“ und „existiert“ nur noch als reines Datenprogramm. Der Cyberspace ist ein reiner Daten“raum“, aber man darf sich den Raum hier eben nicht als etwas dreidimensionales vorstellen, das Ausdehnung hätte. „Raum“ im Cyberspace ist eine reine Metapher, real gibt es nur interagierende Datensätze. Dass Flynn's Körper verschwindet, ohne eine materielle Spur zu hinterlassen, kann sich, so wie es dargestellt wurde, nicht ereignen. Daher muss das Verschwinden seines Körpers als Metapher verstanden werden, als Metapher dafür, dass der Körper obsolet geworden ist. Die Cyberwelt ist das neue Jenseits des menschlichen Leibes. Das menschliche Wesen verwandelt sich in einen Datensatz. Wir haben mit dem Aufzeichnen solcher Datensätze in Personalausweisen, bei medizinischen Eingriffen oder in den sogenannten sozialen Medien selbst angefangen. In *Tron* muss man als Datensatz jedoch aufpassen, dass ein Fehlritt oder eine Unaufmerksamkeit nicht zur sofortigen Annihilation führt. Wenn verschwindet, was war, gibt es im Cyberspace auch keine Geschichte.

5.3. Tad Williams, *Otherland*

Der Romanzyklus *Otherland* der zwischen 1996 und 2001 in vier Bänden veröffentlicht wurde, ist eine Erzählung des Cyberspace, der über viele Handlungslinien verfügt, und der uns zahlreiche Simwelten (kurz für: Simulationswelten) präsentiert. Der Autor Tad Williams beschreibt in seiner Tetralogie ein virtuelles Universum, in dem viele verschiedene „Welten“ geschaffen wurden, die miteinander verbunden sind, und in denen man simulierte Abenteuer wie im „wirklichen Leben“ erleben kann. Es handelt sich um ein gigantisches Netzwerk, das jedoch von skrupellosen Männern geschaffen wurde, die das Ziel verfolgen, mit Hilfe dieses Netzwerks Unsterblichkeit zu erlangen.

Der erste Teilroman, *Stadt der goldenen Schatten*, beginnt mit einer Serie von Komafällen, die jedoch nur Kinder betrifft. Die Protagonistin des Romans ist Irene „Renie“ Sulaweyo, Dozentin für Virtualitätstechnik in Südafrika. Auch sie „verliert“ ihren jüngeren Bruder Stephen, der aus unbekannten Gründen ins Koma fällt. Renie ist davon überzeugt, dass die Situation mit dem Internet zusammenhängt. Denn ihr Bruder war begeistert von der virtuellen Welt des weltweiten Kommunikationsnetzwerks, und sie glaubt, dass er ein Opfer krimineller Elemente wurde,

die sich unerkannt im Internet bewegen. Die Ärzte finden keine Erklärung für Stephens Koma. Nach und nach fallen immer mehr Kinder ins Koma, die in Netzwerken wie *Onkel Jingles* oder *TreeHouse*, einem anarchischen Freiraum im Netz, gesurft haben.

Innerhalb des Netzes hat sich der steinalte und reiche Felix Jongleur ein eigenes Reich aufgebaut, das dem alten Ägypten nachempfunden ist. Er ist sowohl Vorsitzender der J-Corporation, zu der das Netzwerk *Onkel Jingles* ebenso gehört wie die Gralsbruderschaft, die ein virtuelles Universum errichtet hat, das Otherland. „Sie [die Gralsbruderschaft] ist eine ziemlich bunt zusammengewürfelte Schar Akademiker [...], Finanziers, Politiker. Gerüchten zufolge soll es auch andere Mitglieder von noch zwielichtigerer Natur geben.“ (I, 574). Im Otherland spielt auch ein Wesen namens „der Andere“ eine Rolle, das eine mächtige Kraft ist, vor der Jongleur sich sehr fürchtet. Einige Mitglieder der Gralsbruderschaft rebellieren aber nun gegen Felix Jongleur, weil dieser keine Auskünfte über diesen Anderen geben will. Mit Hilfe des Buschmannes !Xabbu³⁷⁰ findet Renie die von dem 16-jährigen Orlando Gardiner entdeckte Goldene Stadt innerhalb des Netzwerkes. Orlandos Versuch, diese Stadt zu erforschen, erregt jedoch Verdacht, und er und sein Freund Sam Fredericks müssen fliehen. Mit Hilfe weiterer Freunde kommt Renie zu dem Schluss, dass sie ins Otherland eindringen müssen, um dem Geheimnis des Komas auf die Spur zu kommen. Renie und ihre Gefährten müssen nicht nur im Netz, sondern auch in der realen Welt (RL) die Flucht antreten, denn die Schöpfer der Goldenen Stadt haben herausgefunden, wer ihnen in der realen Welt auf den Fersen ist. Renie, ihr Gefährte !Xabbu, ihr Vater und ein Freund finden eine stillgelegte Militärbasis, wo Renie und !Xabbu online gehen können, wobei der Vater und der Freund auf sie aufpassen. Wer das Otherlandnetzwerk betritt, setzt sich online einen sogenannten Sim (eine Simulationsmaske) auf, um unerkannt agieren zu können und lässt nur bestimmte Freunde wissen, wer man ist.

Ein weiterer Gegner der Gralsbruderschaft ist der Milliardär Sellars, der in einem Militärstützpunkt gefangen gehalten wird. Im Netzwerk lernt er Renie und ihre Freunde, die online gegangen sind, kennen. Sellers erklärt Renie und ihren Freunden den Zweck der Gralsbruderschaft und die Tatsache, dass diese Gesellschaft unglaublich mächtig und gefährlich sei. Sellars erklärt weiter, dass tatsächlich ein noch ungeklärter Zusammenhang zwischen dem Otherlandnetzwerk und dem Koma mittlerweile tausender von Kindern bestehe.

Im zweiten Teil, *Fluss aus blauem Feuer*, bemerkt Paul Jonas, der als Soldat im Ersten Weltkrieg kämpft und die Simulation zunächst für real hält, dass es ein Fluss ist, der die Verbindung zwischen den einzelnen Simulationswelten herstellt. Im Netzwerk der Virtuellen Realität (VR) lernen Renie und !Xabbu weitere Charaktere kennen, die sich Martine, Florimel, Sweet William, Quan Li und T4b nennen. Renie wird auf einmal bewusst, dass irgendetwas sie im Netzwerk festhält, und sie nicht mehr offline gehen können. Das führt sie alle zu der Frage, ob sie,

³⁷⁰ Das Wort Buschmann ist eine Eigenbezeichnung des Protagonisten !Xabbu.

wenn sie in der Simwelt sterben, auch in der wirklichen Welt sterben würden. Einigkeit herrscht darüber, dass etwas mit dem Betriebssystem nicht stimmt. Die insgesamt neun Schicksalsgenossen sind gezwungen, von Simwelt zu Simwelt zu fliehen. Bei der Flucht wird die Gruppe jedoch getrennt. Überhaupt scheinen die Bewohner aller Simwelten den Neuankömmlingen stets feindlich gesonnen zu sein, als wären sie Störenfriede. Renie und !Xabbu begegnen in einer Simwelt mit menschengroßen Insekten einem Mann namens Kunohara, der offenbar sehr mächtig ist, aber weder der Gralsbruderschaft noch dem sogenannten Kreis angehört. Der Kreis ist eine Gruppe, die die Gralsbrüder bekämpft, und er scheint mit Renies Gruppe zu sympathisieren.

In der wirklichen Welt geht auch die Schauspielerin Olga Pirofsky dem Rätsel des Kinderkomas nach, wobei sie dem Rechtsanwalt Catur Ramsey begegnet, der im Auftrag der Eltern von Orlando Gardiner ebenfalls schon Ermittlungen aufgenommen hat, da auch Orlando Gardiner und Sam Fredericks, der in Wahrheit ein junges Mädchen ist, in der wirklichen Welt im Koma liegen. Inzwischen ist klar geworden, dass das Koma darin besteht, aus der Virtuellen Realität nicht mehr hinauszugelangen, das heißt nicht offline gehen zu können.

Paul Jonas erfährt, dass alle Simulationen einem einzigen Mann, Felix Jongleur, gehören. Paul war sich nicht bewusst gewesen, dass er selbst in einer Simulation lebte und erfährt es erst jetzt. Er wird ständig von zwei Personen verfolgt, weiß zunächst aber nicht den Grund dafür. Der Gralsbruderschaft bleiben die Veränderungen im Betriebssystem, die Aktionen des Kreises und die Bewegungen der Gruppe um Renie nicht verborgen. Es zeigt sich jedoch, dass die Gralsbrüder keineswegs einer Meinung sind, was das weitere Vorgehen angeht, da niemand weiß, wer für die Veränderungen im Netzwerk verantwortlich ist, zumal Jongleur immer weniger dazu bereit ist, Fragen seiner Untergebenen zu beantworten. Insgesamt fürchtet die Bruderschaft, das sogenannte Nemesis-Programm (das Erlangen der Unsterblichkeit) könne gefährdet sein.

Der von Renie getrennte Teil der Gruppe (Martine, Florimel, Quan Li, Sweet William und T4b) macht Bekanntschaft mit dem Anderen, der sie unter keinen Umständen offline gehen lassen will. Martine berichtet: „Ich fühlte, wie er sich im Raum hinter uns ausbreitete wie eine Supernova aus Eis, wie ein gewaltiger Schatten, unter dem nichts wachsen kann. Tastende Gedankenfühler streckten sich nach mir aus, und wenn er mich wirklich hätte fassen wollen, soviel weiß ich jetzt, wäre jede Flucht zwecklos gewesen.“ (II, 792). Mit Hilfe eines Feuerzeugs, das Renie stehlen kann, gelingt es, einen Übertragungskanal zu öffnen und einen Durchgang für Martine zu schaffen. Bei diesen Entwicklungen versucht Sellars im Hintergrund, Renies Gruppe zu helfen und zugleich sein eigenes Geheimnis zu wahren. Zwar gelingt es, die Gruppe wieder zu vereinen, doch Renie verliert das Zugangsgerät an den Halbaboriginie Dread, der ein Mörder und zugleich Jongleurs Spion im Otherlandnetzwerk ist. Die Gruppe muss möglicherweise für immer in der Virtuellen Realität bleiben.

Damit beginnt der dritte Teil des Zyklus, *Berg aus schwarzem Glas*. Die bislang noch unfertige Welt des Otherlandnetzwerks wird Renie und ihrer Gruppe zunehmend unheimlich. Martine, Renie und !Xabbu gelingt es mit äußerster Konzentration, auch ohne das Zugangsgerät einen Weg zu einer anderen Simwelt zu öffnen. Es zeigt sich, dass das Netzwerk selbst durcheinander geraten ist, denn es gibt Vorgänge in ihm, die das ursprüngliche Programm sabotieren. Orlando und Fredericks befinden sich im alten Ägypten, eine Simwelt, die Felix Jongleur selbst zu seinem Simwelthauptsitz erkoren hat. Jedoch werden sie von einer Frau namens Mae Simpkins versteckt, die sich als Angehörige des Kreises zu erkennen gibt. Von ihr erfahren Orlando und Fredericks, dass ihr Mann und auch andere Kreismitglieder bei dem Versuch getötet wurden, hinter das Geheimnis der Gralsbruderschaft zu kommen. In der wirklichen Welt kann der Rechtsanwalt Catur Ramsey über Orlando's Softwareagenten Beezle, der als einziger problemlos zwischen RL und VR hin- und herspringen kann, in Kontakt zu Orlando treten. Catur Ramsey nimmt ebenfalls Kontakt zu Sellars auf, der noch immer in einem Militärstützpunkt in North Carolina gefangen gehalten wird. Doch Major Sorensen und seine Tochter verhelfen ihm zur Flucht. Im Otherlandnetzwerk gelangt Renie mit ihrer Gruppe in ein riesengroßes Haus, in dem auf den verschiedenen Etagen alle Weltkulturen zusammen leben. Doch dort wird Martine von Dread entführt. Dread wiederum hat mit dem Otherlandnetzwerk eigene Pläne. Denn er will möglichst viele Erfahrungen sammeln, um letztlich Jongleur selbst zu stürzen. Von einem „Zigeuner“ namens Azador erfährt Paul Jonas, dass er von der Gralsbruderschaft verfolgt wird, und Azador berichtet weiter von den „Unsterblichkeitsmenschen“ dieser Bruderschaft, denen viele Kinder von Zigeunern zum Opfer gefallen seien. „Sie benutzen die Kinder, Ionas. Dieses Netzwerk, es wird mit den Gehirnen von Kindern betrieben. Tausende haben sie gestohlen, so wie meine Leute, und viele tausend andere haben sie krank gemacht und kontrollieren sie mit ihren Maschinen.“ (III, 484) Renie und ihrer Gruppe gelingt es, Martine zu befreien und Dread zu töten. Doch Dread ist nur online gestorben.

Felix Jongleur ist unterdessen damit befasst, den Augenblick für seine Anhänger vorzubereiten, in den virtuellen Welten unsterblich zu werden. Der Andere erweist sich als ein Betriebssystem, das immer schlechter funktioniert, weshalb immer massivere Störungen in der Virtuellen Realität auftreten. Einzelne Welten zerfallen bereits. Trotz aller Widrigkeiten gelingt es einigen Teilen der Gruppe, sich in einer Simwelt des antiken Troja wieder zu vereinen.

Inzwischen hat die Gralsbruderschaft mit einer Zeremonie begonnen, mit der der Übergang der Anhänger Jongleurs zur Unsterblichkeit gelingen soll, und die von Orlando und Fredericks heimlich beobachtet wird. Jongleur und seine rechte Hand, Robert Wells, erklären den Gralsmitgliedern, dass von ihnen Kopien angefertigt würden, virtuelle Doppelgänger, deren Innenleben über einen langen Zeitraum angeglichen worden seien. Diese würden online zum Leben erweckt. Damit es nur eine Version gibt, müssten sie ihre physischen Leiber ablegen, um dann, endgültig und für immer, nur noch online zu leben. Doch das Experiment misslingt. Die Wiedergeburt in den virtuellen Körpern findet nicht statt, Jongleurs

Anhänger sterben. Da nimmt sich Orlando ein Herz und greift Jongleur und seine übriggebliebenen Mitstreiter aus seinem Versteck heraus an. Der Kampf weitet sich zum Chaos aus, weil auch noch Dread dazueilt und den Kampf dazu auszunutzen versucht, den Anderen zu vernichten, was ihm aber nicht gelingt. Weil dadurch weitere Teile des Betriebssystems beschädigt werden, scheint bald das ganze System zu bersten. Alle Anwesenden verlieren das Bewusstsein. Als sie wieder erwachen, bemerken sie, dass sie nicht mehr ihre ursprünglichen Simulationsmasken tragen, sondern Simulationen ihrer eigenen Körper, doch sie sind nicht in die wirkliche Welt zurückgekehrt. Die Gruppe aber wurde erneut zerstreut. Renie ist jetzt nur noch mit !Xabbu und Sam Fredericks zusammen, Orlando ist tot, die anderen Freunde sind verschwunden. Aber Felix Jongleur und Ricardo Klement,³⁷¹ der einzige überlebende Gralsbruder der Unsterblichkeitszeremonie, sind noch anwesend. Jongleur erklärt Renie, dass er wisst, sie hätte jeden Grund, ihn umzubringen, aber er gibt zu bedenken, dass sie jetzt einen gemeinsamen Feind hätten, nämlich Dread, der offenbar das System kontrolliert. Die neue Gruppe steht mitten in einem unüberblickbaren Netzwerk und weiß nicht weiter.

Zu Beginn des vierten und letzten Teils, *Meer des silbernen Lichts*, droht dem Otherlandnetzwerk die Gefahr, sich in nichts aufzulösen. Felix Jongleur hat erkannt, dass Dread unter Ausnutzung des Anderen nun auf das gesamte globale Netzwerk zugreifen kann. Jongleur hält sich nunmehr bei der Gruppe um Renie auf, die jedoch erneut gespalten wird: Renie und Jongleur einerseits, und !Xabbu, Sam und Ricardo Klement andererseits. Währenddessen treffen Martine und Paul erneut auf Kunohara, der ihnen eröffnet, die Gralsbrüder hätten sich eine Unsterblichkeitsmaschine gebaut und viel gemordet, um diese Maschine geheimzuhalten, was aber nicht gelungen sei. Seit langer Zeit versuche Jongleur, seinem Betriebssystem, dem Anderen, das Menschsein beizubringen. Dazu soll er Gehirne von Kindern benutzt haben. Kunohara vermutet, dass die VR immer komplexer werde und ein Eigenleben führe. Der Andere scheine von Kindern und allem, was mit Kindern zu tun habe, fasziniert zu sein.

In der VR beginnen die Entfernungen sich zu verschieben, so dass keine Orientierung möglich ist, zumindest in einigen Simwelten. Nachdem Orlando Gardiner in einem Kampf die Verfolger von Paul Jonas hat bezwingen können, erklärt er gegenüber Sam Fredericks, tot zu sein. „Ich bin ein Geist, Sam. Mein Körper – der andere Orlando – ist tot. Ich kann nie mehr zurück [...] Ich kann nicht in die wirkliche Welt zurück.“ (IV, 984) Er hat also das geschafft, was die Gralsbrüder für sich selbst ausgedacht hatten. Aber er weiß nicht, wie das gelingen konnte. Renie

³⁷¹ Ricardo Klement war ein Deckname des Nazi-Verbrechers Adolf Eichmann, der während des Zweiten Weltkriegs den Völkermord an den Juden in Osteuropa leitend organisierte. Nach dem Krieg flüchtete er nach Argentinien, wo er vom israelischen Geheimdienst Mossad aufgespürt und nach Israel gebracht wurde. Dort wurde ihm der Prozess gemacht. Eichmann wurde 1961 zum Tode verurteilt und hingerichtet. Ob es sich um einen Zufall handelt oder Williams diesen Namen mit Absicht gewählt hat, kann ich nicht sagen. Ich sehe jedenfalls keine Ähnlichkeit zwischen der Romanfigur und Adolf Eichmann.

gerät inzwischen an ein „Steinmädchen“, einen Sim, der sie in eine Welt führt, in der tausende kleine Kinder in riesigen Hemden, Jacken, Hosen und Schuhen wohnen, und fragt sich, ob das die Sims der Komakinder sind. Renie vermutet, der Andere habe die Bewusstseine der Kinder in die Simwelt geholt und überlegt, ob sie überhaupt den totalen Zusammenbruch des Netzwerks überleben würde, da sie nicht mehr offline gehen kann.

In der Zwischenzeit berichtet Sellars dem Anwalt Ramsey und der Familie Sorensen vom Projekt *Peregrine*, in dem für Zwecke der Weltraumfahrt Menschen Computerdaten ins Gehirn gespeist und Neurokanüle gelegt worden seien. Doch das Programm wurde umgestellt: nun sollten die umfunktionierten Menschen effektive Soldaten werden. Aber einer dieser Soldaten lief Amok und sprengte ein ganzes Militärlager in die Luft. Das Kampfsoldatenprogramm wurde offiziell eingestellt, aber die Wahrheit vertuscht. Sellars überlebte die Katastrophe und wurde auf einem militärischen Stützpunkt gefangen gehalten. Doch da er Zugang zum Netz hatte, stieß er eines Tages auf die Gralsbruderschaft. Von ihm erfährt Ramsey, „daß es eine weltweite Verschwörung mit dem Ziel gab, Kinder für die Unsterblichkeit von ein paar unglaublich reichen Leuten zu opfern, daß ein ganzes virtuelles Universum fast unbemerkt von der Öffentlichkeit erschaffen worden war.“ (IV, 393) Währenddessen dringt Olga Pirofsky, als Putzfrau getarnt, im RL in die J-Corporation ein, die Felix Jongleur gehört, um möglichst viele Informationen zu gewinnen und zugleich viel Verwirrung zu stiften. In der VR zerstört Dread einige von Jongleurs Simwelten. Aber er beherrscht das Netzwerk nicht vollständig. Er weiß nicht, wie man Neues schafft und wie man Dinge umfassend modifiziert. Er kontrolliert zwar das Gralsnetzwerk, aber es soll nicht kollabieren. Vergeblich sucht er Ricardo Klement, der womöglich als einziger das Unsterblichkeitsprogramm überlebt hat.

Die Gruppe um Paul Jonas und Martine trifft nach längerer Zeit !Xabbu, Sam und Jongleur wieder. Jongleur erklärt ihnen den Sinn des Otherlandnetzwerkes: das Erlangen der Unsterblichkeit. Doch ihm sei irgendwann klar geworden, dass der ursprünglich geplante Prozess dafür nicht gelingen werde. Weil er dem Tod nicht entrinnen konnte, erzeugte Jongleur einen Klon, und seine Tochter Ava sollte die Mutter des Klons sein. Weiter erfährt die Gruppe, dass diejenige Ava, die von Paul Jonas als Privatlehrer unterrichtet wurde, woran dieser sich erst nach und nach erinnert, gar nicht die richtige Tochter von Jongleur gewesen ist, sondern ein anderer Klon der Person von Felix Jongleur, der weiblich modifiziert war. Jetzt versteht Paul auch, dass er wegen seiner Bekanntschaft zu Ava verfolgt wurde. Jongleur wollte eine Version von sich selbst schaffen, die ihn überlebte. Seine Nachfahren sind nämlich schon lange tot. Ava war schwanger mit Jongleurs Klon, doch Jongleur ließ den Embryo wieder entfernen, als mit dem Gralsprojekt doch noch ein Durchbruch gelang.

Während des Gesprächs ist es Jongleur gelungen, an ein Zugangsgerät zu kommen, dann verschwindet er vor den Augen der anderen und kehrt in seinen physischen Körper im RL zurück, der sich im höchsten Stockwerk der J-Corporation befindet. Von Sellars erfährt Olga, dass ihr Kind bei der Geburt nicht gestorben

war, sondern ihr weggenommen wurde, weil es sich bei ihm um einen Telepathen gehandelt hatte – und Jongleur hatte nach einem solchen Kind gesucht. Das Kind sei in eine kryogenetische Anlage gesteckt und in einen Zustand weitgehender Leblosigkeit versetzt worden. Jongleur und seine Mitsstreiter hatten das Gralssystem rund um dieses Kind konstruiert. Er und seine Wissenschaftler bauten einen gewaltigen Simulationsprozessor auf der Grundlage des menschlichen Gehirns, größtenteils von Föten. Da das menschliche Gehirn von Kommunikation abhängig ist, machten die Wissenschaftler das „Kind“ nach und nach mit der menschlichen Kultur vertraut. Es „lebt“ seitdem in einer Art Traumzustand. Sellars sagt: „Es hat die Kräfte eines Gottes, aber das Weltverständnis eines autistischen Kindes.“ (IV, 1019) Mit Hilfe des Netzwerks gelang es diesem Kind bzw. dem Anderen, eine Verbindung mit solchen Kindern einzugehen, die im Internet surften und die jetzt im Koma liegen. Der Gruppe um Renie gelingt es schließlich mit Sellars’ Hilfe, die VR zu verlassen und Dread, der sie bedroht, zurückzulassen. Von Sellars erfährt die Gruppe, dass sich das Gehirn des Anderen in Wirklichkeit in einem Satelliten im Orbit der Erde aufhält, um es bei Gefahr für die J-Corporation – man denke etwa an die feindliche Übernahme durch eine andere Firma – in den Weltraum hinausschießen zu können. Felix Jongleur bereitet seinen Gralsprozess vor. Sein Geist soll in seinen schlafenden virtuellen Doppelgänger im Sarg schlüpfen und so soll ein ewig währender Zugang zum Otherlandnetzwerk hergestellt werden. Aber dazu kommt es nicht, denn der Satellit mit Olgas Sohn stürzt in das Gebäude der J-Corporation, das daraufhin in Flammen aufgeht. Dabei kommen Felix Jongleur und Olga Pirofsky ums Leben. Die normale Umgebung in der VR wird wiederhergestellt. Obwohl der Andere nun tot ist, besteht das Otherlandnetzwerk weiter, da es Sellars zuvor gelungen ist, mit Hilfe des Anderen große Teile der Netzwerkmatrix zu kopieren. Sellars erklärt der Gruppe, die Opfer seien nicht die Kinder, die im Koma lägen, sondern die Gehirne, mit denen die Kapazitäten des Betriebssystems ergänzt worden seien, und die hätten von Ungeborenen gestammt. Der Andere sei am Koma der Kinder schuld gewesen. Dieser habe die Kinder, wie auch alle anderen Menschen, davon überzeugt, dass es nur unter schrecklichen Schmerzen möglich sei, offline zu gehen. Weil Jongleur mit dem Anderen nicht zufrieden war, suchte er andere Kinder und testete sie, unter anderem gründete er virtuelle Clubs wie *Onkel Jingles*, um Kinder anzulocken und aus ihnen den richtigen Kandidaten herauszufiltern. Sellars erzählt weiter, er habe in seiner Zeit als Militärgefangener ein eigenes Netzwerk aufgebaut. Im Grunde habe er Leben geschaffen, eine Lebensform auf Informationsbasis. Als er später das Otherlandnetzwerk kennengelernt, habe er sein Netzwerk mit den eigenen Wesen als Subsystem dem Otherland hinzugefügt. Dadurch habe er auch von den grauenhaften Aktivitäten der Gralsbruderschaft Kenntnis genommen. Sellars’ Wesen liefen unkontrolliert ins Otherlandnetzwerk über. Diese Wesen könnten nun in das allgemein zugängliche Netzwerk hinausgelangen.

Die Gruppe diskutiert nun, ob diese Netzwerkwesen am Leben bleiben sollen. Der ehemalige Mensch Ricardo Klement, letzter Überlebender der Gralsbruderschaft, der nun Nemesis heißt und nur noch ein Code zu sein scheint, spricht sich

für die Wesen aus. Er nennt sie „die Nächsten“, die nun frei sein wollten. Die Gruppe beschließt, sie in Freiheit ziehen zu lassen. Während Dread in katatonischer Starre in seiner Wohnung gefunden wird, erwacht Renies Bruder Stephen aus dem Koma. Einige Tage später trifft sich die Gruppe ein letztes Mal in der VR. Es wird beschlossen, eine Daniel-Pirofsky-Stiftung zu gründen. Sellars Vorschlag, das Otherlandnetzwerk vor eventueller Industriespionage geheimzuhalten und ein zweites ungefährlicheres Netzwerk als Ablenkung zu eröffnen, findet Zustimmung.

Der Roman *Otherland* zeigt, dass Körper, Raum und Zeit in der Cyberkultur irrelevant sind. „Es ist die neue Heimat des ‚reinen‘ Geistes, die Materie hat im Cyberspace keinen Stellenwert mehr [...] Die Verhältnisweisen zwischen Realwelt und Virtualität verschieben sich, Schein und Sein konvergieren, Trennlinien lösen sich auf.“³⁷² Das alte Wirklichkeitsprinzip wird abgekappt und durch ein neues ersetzt, zu dessen Repräsentanz ein Cybermedium auserkoren wird, das ein mentopolitisches Konstrukt ist – eine neue Stadt des Geistes, in die bestimmte Vorstellungen zu Politik, Freiheit und Öffentlichkeit eingehen, und zwar mit einer Zugänglichkeit angeblich für alle.³⁷³ Aber noch ist es nicht so weit. Denn wer aus dem Cyberspace heraustritt, hat noch immer einen realen Körper. Die Cyberwelt betrügt sich selbst, wenn sie glaubt, sie könne sich vom Körper freimachen. Der Cyberspace ist keine autonome Welt, da sie von außen abhängig ist, von Energie bzw. Stromzufuhr. Sie erlischt, wenn die Energiezufuhr ausbleibt.

Dieser Cyberspace kann auch als Verwirklichung alter gnostischer bzw. manichäischer Vorstellungen verstanden werden. Der Manichäismus war eine Religion, die im 3. Jahrhundert n.Chr. in Persien entstand und den Dualismus zwischen Geist und Körper überbetonte. Die Manichäer hassten alles Leibliche und Materielle, sie liebten dagegen den reinen Geist. Und ebenso wünschen sich die Cybernauten, bar von der Erde, dem Körper, der Materie zu sein und in ein Reich einzuziehen, in dem Körper, Raum und Zeit aufgehoben sind und dem rein aktiven Schaffen des Menschen unterliegen. Im manichäischen Denken kommt die Schmähung der Wirklichkeit voll zum Tragen. Und weil die Cybernauten die Wirklichkeit hassen, wie sie ist, erfinden sie sich eine neue Welt, in der sie endlich so sein können wie sie wollen. Die Helden um Felix Jongleur sind von Eigensinn und Selbstsucht getrieben, die Wirklichkeit, die Erde, das Leben, werden von ihnen in ihrem Sosein nicht akzeptiert. Offenbar genügt es ihnen nicht, nur steinreich zu sein. Dem Sein schlechthin wird eine „Alternative“ entgegen gehalten: die Auflösung des Körpers zugunsten des reinen Geistes. Im Gegensatz zu Galouyes *Simulacron-3* erlebt man nicht passiv das Geschehen im Cyberspace mit den Augen einer anderen Simulationseinheit und muss sich passiv verhalten, sondern umgekehrt gerät man in einer selbstgewählten Maske ins Netzwerk und agiert aktiv mit.

Das Otherlandnetzwerk ist nichts anderes als die Idee des Trans- bzw. Posthumanismus, dem Menschen die Unsterblichkeit zu sichern. Der Unterschied ist

³⁷² Trallori, In das Reich des Virtuellen, 132f.

³⁷³ Vgl. Trallori, In das Reich des Virtuellen, 133.

jedoch nur die Form, nicht der Inhalt. Hier wird das Bewusstsein des Menschen nicht in eine Maschine gestopft, in der es für immer weiter existieren kann, lediglich abhängig von der Stromzufuhr, sondern das Bewusstsein nimmt hier einen Simulationskörper in einer simulierten Welt an, die ohne Stromzufuhr ebenfalls nicht auskommen kann. So gesehen kann das Otherlandnetzwerk als ein neues Jenseits bezeichnet werden. Es beansprucht, den christlichen Gedanken des ewigen Lebens materialiter zu verwirklichen. Aber das ewige Leben ist hier keine Schau des Angesichts Gottes, sondern ein ewiges Abenteuer. Doch zumindest das erste Experiment in dieser Hinsicht misslingt. Das Übergehen des Bewusstseins vom eigenen Leib in einen virtuellen Simkörper, um endgültig nur noch *online* zu leben, scheitert. Auf der anderen Seite bietet die Onlinewelt tatsächlich die Möglichkeit des ewigen Lebens. So stirbt Orlando Gardiner zwar in der realen Welt, doch im Cyberspace lebt er weiter, so dass der Cyberspace zum Ort der Auferstehung von den Toten wird. Gegenüber seiner Freundin Sam Fredericks, der er im Otherlandnetzwerk begegnet, bekennt er: „Aber ich *bin* tot, Fredericks,“ sagte er. „Echt.“ (IV, 965)

Der Vorsitzende der mächtigen Gralsbruderschaft, man möchte sagen, der Hüter des Grals, der langlebige Felix Jongleur (dessen Name Programm ist: er jongliert mit der Welt und den Menschen) erläutert sein Programm, das zur Unsterblichkeit führen soll. Zunächst sollte Unsterblichkeit mit Hilfe von Klontechnik erreicht werden. Jongleur wollte für einen Klon seine eigene Kindheit neu erschaffen. Seine Tochter Ava war mit einem Klon von ihm selbst schwanger. Jongleur berichtet: „Sie war ein anderer Klon von mir, natürlich weiblich modifiziert und damit letztlich doch recht verschieden [...] Ich hätte sogar meine leibliche Mutter als Spenderin von Avialles Erbgut genommen, aber ich konnte mich nicht dazu durchringen, ihre Leiche zu exhumieren.“ (IV, 979) Doch als der Durchbruch mit Hilfe des Gralsprojekts gelingt, gibt Jongleur die Idee des Klons auf. Der Übergang scheitert zwar zunächst bei seinen Untergebenen, dennoch gibt Jongleur nicht auf. Er hat sich sogar doppelt abgesichert. Zum einen hegt er die Absicht, eines Tages im Cyberspace zu leben, zum anderen hat er einen physischen Androiden geschaffen, in den er mit seinem Bewusstsein schlüpfen zu können glaubt.

„Der physische Felix Jongleur mochte sterben, doch im Speicher des Netzwerks, dem riesigen Telemorphix-Reservoir auf der anderen Seite des Landes, konnte sein unsterbliches Ich selbst wohlbehalten überstehen. Eines Tages würde er im elektronischen Universum wieder frei sein, dem Tod ein für allemal entkommen [...] Er rief die Steuerung auf, mit der er den Gralsprozeß in Gang setzen und seinen schlafenden virtuellen Doppelgänger erwecken wollte, einen Felix Jongleur, in den er schlüpfen würde, erfrischt und unsterblich, als ob der Tod nur ein Mittagsschlaf wäre.“ (IV, 1081f.)

Hier wird die christliche Idee der Transsubstantiation in neuer Form aufgegriffen. Aber nicht Gottes Geist wird Fleisch, sondern des Menschen Leib wird Elektron. Wurde Gott Mensch, so wird der Mensch jetzt Gott, indem er sich unsterblich macht.

Die Vorstellung von Post- und Transhumanisten, das Bewusstsein auf eine Festplatte oder einen Computerchip zu kopieren, berichtet niemals davon, wie das konkret funktionieren könnte. Wie sollen die Bewusstseinsinhalte erreicht werden, die ja immateriell sind? Zu den Bewusstseinsinhalten gehören auch die Erinnerungen, die wir zwar aufrufen können, die aber in unserem Gedächtnis nur passiv anwesend sind. Sie sind nur potentiell existent. „Wo befinden sich die Erinnerungen eines Menschen?“ fragte Sellars zurück. „In seinem Gehirn, aber wo? Dieses Environment besteht im Gesamtzusammenhang des Netzwerks genau wie ein menschlicher Gedanke im Gehirn, aber es kann gut sein, daß wir in beiden Fällen niemals einen eindeutigen Ort werden angeben können.“ (IV, 1101) Um das Problem des Kopierens von Bewusstseinsinhalten durchführen zu können, müsste man wissen, was ein Gedanke materialiter ist. Für die Umsetzung der Idee von der endgültigen Übersiedlung des Menschen in den Cyberspace aber muss ein hoher Preis gezahlt werden, wie Sellars, der große Aufklärer in diesem Roman, ausführt.

„Kindergehirne wurden dazu benutzt, dieses System zu betreiben, aber die bedauernswerten Opfer sind nicht die Kinder, die wir gesucht haben. Die Gehirne, mit denen die Kapazitäten des Anderen ergänzt und erweitert wurden, stammten von Ungeborenen, von Föten, oder vielleicht waren sie sogar geklont“ [...] „Das Netzwerk,“ fuhr Sellars fort, „oder genauer gesagt der Andere war zweifellos an ihrem [der Kinder] Koma schuld. Aber nicht anders, als er euch alle davon überzeugte, ihr könntet nicht ohne schreckliche Schmerzen offline gehen. Wie ich schon erklärt habe, war die arme verlorene Kreatur, die wir den Andern nannten, ein Mensch mit abnormen, ja monströsen telepathischen Kräften. Ein Gedankenleser, Gedankenlenker – er war von beidem etwas.“ (IV, 1112)

Der eigentliche Geheimsträger des Romans ist Sellars. Er berichtet, dass neben dem gewaltigen Otherlandnetzwerk, das von der Gralsbruderschaft geschaffen wurde, auch das Militär Forschungen betrieben und das *Peregrine*-Projekt ins Leben gerufen habe. Bei einem Unfall sei er, Sellars, der einzige Überlebende gewesen, weshalb er vom Militär als ein Geheimsträger unter Arrest gestellt worden sei. Ihm sei es in seiner Forschungszeit sogar gelungen, eine Lebensform auf Informationsbasis zu schaffen, die versehentlich in das Gralsnetzwerk eingedrungen war. „Die Dinge, die ich erschaffen hatte, kämpften, experimentierten, veränderten sich, reproduzierten sich, und das alles in meiner künstlichen Informationswelt.“ (IV, 1120) Sellars hatte beobachtet, dass diese Dinge begonnen hatten, sich zu verselbständigen. „Ich hatte die Anfänge von etwas geschaffen, woraus unter Umständen eine andere echte Lebensform werden konnte, vielleicht sogar eine rivalisierende Lebensform – auf Informationsbasis im Gegensatz zum organischen Leben, das hier auf Erden bis jetzt das Normale ist, aber dennoch eine Form von *Leben* [...] Manche Leute meinen, daß alles, was nicht organisch ist, per definitionem auch nicht lebendig sein kann. Doch was ich geschaffen hatte... erfüllte alle sonstigen Kriterien.“ (IV, 1121) Damit wird die Frage nach dem Leben neu gestellt. Inwiefern kann man davon sprechen, dass hier Leben, wenn auch nur auf Informationsbasis, existiert? Dieses „Leben“ ist sogar in der Lage, mit den Menschen im Cyberspace zu kommunizieren.

Wenn wir sagen, der Mensch könne das Leben nicht schaffen, sondern nur durch Zeugung und Geburt weitergeben, so meinen wir damit das organische Leben. Aber könnte der Mensch Leben auf Informationsbasis erschaffen? Müsste er dazu wissen, was Information ist? Kann es überhaupt Leben geben, das nicht organisch ist? Oder wäre ein solches Leben nur simuliert? Auch wenn wir einen Androiden sehen, der eigenständig laufen und sprechen kann, ist „sein Leben“ nur simuliert. Die Information im Netzwerk ist jedoch nicht simuliert. Wo verlaufen also die Grenzen zwischen Leben und Nicht-Leben? Beim Organischen oder anderswo? Dieselbe Frage taucht auch auf, wenn ein Mensch sich nach und nach mit immer mehr „Ersatzteilen“ in einen Cyborg verwandelt. Ist er dann noch ein lebendiges Wesen? Wo ist das Leben geblieben, das im Zusammenspiel aller Organe bestand?

Und doch gibt es einen Unterschied zwischen dem natürlichen Leben und dem künstlich geschaffenen. Das künstlich geschaffene Leben auf Informationsbasis ist nicht autonom, sondern abhängig davon, dass ihm *von außen* Energie zugeführt wird. Der Cyberspace und die in ihm befindlichen „Wesen“ benötigen zur Existenz ein Außen, von dem sie Energie erhalten. Das natürliche Leben dagegen ist autonom, ihm muss keine Energie von außen zugeführt werden, weil es die Energie selbst ist. Natürlich könnte man einwenden, auch das Leben auf der Erde sei abhängig von einem Planeten, einer Atmosphäre und einer Sonne, weshalb auch das natürliche Leben keineswegs autonom sei. Aber das Spenden der Sonnenenergie findet nicht von außen statt. Sonne – Erde – Atmosphäre – Leben, das ist ein großer Zusammenhang auf derselben Ebene. Selbst wenn die Sonne erloschen sollte, gilt das weiter. Denn das Leben ist ja nichts anderes als ein großes Potential, das im Materiellen grundsätzlich schlummert, weshalb es nichts von außen Hinzugefügtes ist. Das Leben ist *von selbst* entstanden, es ist nichts, was zum materiellen Sein noch hinzukäme, sondern eine besondere Ausdrucksform eben dieses Seins. Man könnte auch sagen, die Entstehung des Lebens ist ein Erwachen des schlummernden Potentials, das in der Materie steckt. Aber das künstliche „Leben“ auf Informationsbasis ist eben nicht von selbst entstanden, sondern etwas, das dem Sein hinzugefügt wurde. Weil es künstlich erschaffen wurde, und eben nicht entstanden ist, ist es kein Potential, das *von sich aus* in die Existenz treten könnte. Die Frage nach dem Leben erweist sich also als eine metaphysische Frage.

Dass der Cyberspace zwischen Sein und Nichtsein angesiedelt ist, wird in der Romanszene ersichtlich, in der die Gruppe um Martine an Westernpioniere aus dem Netz gerät. Als der Gruppe etwas zu essen angeboten wird, lehnt sie dankend ab. „Paul seufzte. Wie begreiflich machen, daß sie keine Nahrung benötigten und schlicht keine Zeit mit Essen verschwenden konnten? Ständig mußten sie Ausflüchte erfinden, durften niemandem die Wahrheit über sich sagen... Man kam sich ein wenig vor wie ein Gott unter Sterblichen, allerdings bezweifelte er, daß sich Götter jemals so elend gefühlt hatten.“ (IV, 572) Während die Westernpioniere nämlich reine Informationseinheiten sind, sind Martine und Paul Menschen, die von der Außenwelt in Rollen geschlüpft sind. Worin liegt eigentlich der ontologische Unterschied zwischen einem Menschen, der aus dem RL kommt und in der

VR nur in eine Rolle schlüpft, und einer bloß fiktiven, für das Netzwerk programmierten Spielfigur? Während die Spielfigur beim Tod einfach erlischt, wird der Mensch ausgeloggt, jedenfalls unter normalen Umständen. Aber in dem Augenblick, in dem er sich nicht mehr ausloggen kann, ergeht es ihm wie den Spielfiguren. Er kann tatsächlich sterben. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass der Mensch auch außerhalb der Virtualität einen Körper hat, die Spielfigur nicht. Die These dieses Romans besteht also darin, die Möglichkeit einzuräumen, dass der Mensch als reiner Geist im Cyberspace sterben kann und sein Körper, der sich außerhalb des Cyberspace aufhält, davon betroffen ist.

Williams' Otherlandzyklus macht uns nicht nur auf die Möglichkeiten und Gefahren des Cyberspace aufmerksam, sondern ist zugleich eine Vorwegnahme der Idee vom Menschen der Zukunft. *Otherland* erzählt etwas über die Mentalität des künftigen Menschseins. Der postmoderne Mensch hat sein Sein bereits an der Schnittstelle zwischen wirklicher Welt und virtueller Welt angesiedelt. Noch ist der letzte Schritt nicht vollzogen, noch genießt der Mensch das natürliche Leben, das im Atmen, Essen, Arbeiten, Träumen, Geselligsein und vielem anderen Tun und Lassen besteht. Noch ist ihm die Natur nicht ausgetrieben, und das wird wohl auch langfristig nicht geschehen. Aber der moderne Mensch ist auch neugierig auf das kommende Zeitalter. Dass das natürliche Leben langfristig als Last empfunden werden könnte, wird heute schon deutlich. Wir leben in einer Gesellschaft, in der dem Menschen zunehmend die Verantwortung für eigenes Handeln durch die Technisierung abgenommen wird. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn die Menschen eine entsprechende Mentalität entwickeln, die darin besteht, nicht mehr eigenverantwortlich handeln oder Lasten übernehmen zu wollen. Wie Sherry Turkle gezeigt hat, ist es im Cyberspace leichter, verantwortungslos zu agieren.³⁷⁴ In unserer heutigen Ökonomie werden den Menschen überflüssige Produkte sogar nachgeworfen, ohne dass sie sich dafür anstrengen müssten. Ich sage nicht, dass alle Menschen so handeln oder denken, ich spreche nur von einer schleichenden Tendenz, die ich glaube, beobachtet zu haben. In einer Welt, in der sich niemand anstrengen muss, in der niemand mehr Ziele haben muss, wird das Leben „langweilig“. Es ist daher kein Wunder, wenn es die Menschheit in den Cyberspace treibt, wo man noch Abenteuer erleben kann. Wer aber glaubt, der Cyberspace sei eine Form von Befreiung, der irrt. Denn das alte Gefängnis, der Leib, wird durch ein neues Gefängnis, den Cyberspace, nur ersetzt. Die Folge eines ernst gemachten Cyberspace besteht darin, ein Leben ohne Essen, ohne Trinken, ohne Atmen, im Grunde ein Leben ohne Stoffwechsel zu führen. Das ist die gnostische Reduzierung: ein Leben ohne Leib. Ein solches Leben nistet sich in der Maschine ein. Aber kann ein solches Leben noch Leben genannt werden?

Scott Bukatman erwähnt am Ende seiner Abhandlung *Terminal Identity*, das Konzept des Körpers ohne Organe stamme von Gilles Deleuze und Felix Guattari in ihrem Werk *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Dieses Konzept stelle eine Opposition gegen die Tiefe des Subjekts dar und stehe gegen das Telos

³⁷⁴ Vgl. oben S. 300-302.

von Theologie und instrumenteller Vernunft. Aber der Körper ohne Organe könne nicht wirklich erreicht werden. Der Körper werde zu einer Wunschmaschine. Im Körper ohne Organe fusioniere der Körper mit der Welt. Die entkörperte Fusion mit den Feldern und Ordnungen des elektronischen Raums, die Auflösung des Körpers in Noozyten, der Verlust der Körperorgane im Cyborg und die kybernetische Existenz im Cyberspace seien nichts anderes als Manifestationen der Transzendenz.³⁷⁵

Die Otherland-Phantasie ist nichts anderes als die Wiederherstellung eines verloren geglaubten Jenseits, aber mit dem Unterschied, dass der Mensch an die Stelle Gottes getreten ist, und dass das Jenseits schon im Diesseits zu haben ist. Der Mensch verharrt nicht passiv im Angesicht Gottes, sondern gestaltet selbst aktiv. In seinem Buch *Philosophie der Maschine* schreibt Martin Burckhardt: „In seinen digitalen Aggregatzustand überführt, verwandelt sich der Buchstabe zur Simulation eines Buchstabens, die Zahl zur Simulation einer Zahl, das materielle Objekt zu einer Summe von Raumpunkten, die für die Grenzen des Objekts stehen. Weil die Maschine sich die ganze Welt einzuverleben vermag, tritt sie als Weltsimulation in Erscheinung: eine Parallelwelt, in der mögliche Zukünfte durchgespielt werden.“³⁷⁶ Genau darum handelt es sich im Otherlandnetzwerk.

Man kann das Otherlandnetzwerk aber auch als Wahrmachung der Philosophie von Jean Baudrillard betrachten. *Otherland* ist der Roman, in dem die Realität in Hyperrealismus versinkt, in dem die Verdoppelung des Realen stattfindet, wo der Widerspruch zwischen Realem und Imaginärem ausgelöscht ist.³⁷⁷ So wie die neokapitalistische, kybernetische Ordnung im Sinne Baudrillards die absolute gesellschaftliche Kontrolle anstrebe, so strebt Felix Jongleur nach der absoluten Weltmacht, die nur absolut ist, wenn sie mit der Unsterblichkeit verbunden ist. Die virtuelle Realität wird so real, dass man in ihr und durch sie ins Koma fallen und sogar in ihr sterben kann. Sieht Baudrillard in den USA die hyperreale Gesellschaft perfekt umgesetzt, so ist das Otherlandnetzwerk die wahrgemachte hyperreale Gesellschaft schlechthin. Der Cyberspace ist ein von Menschen geschaffener dritter Raum, der *wie der Weltraum unendlich groß* ist und dessen Eroberungspotentiale grenzenlos. Jetzt, wo die kapitalistische Gesellschaft nicht nur alle Länder des Planeten Erde kolonialisiert hat, sondern auch die Tiefen der Weltmeere und die des Weltraums, bleibt nur noch eine einzige Sphäre übrig: die Imagination und ihr Raum – der Cyberspace. Dieser Raum – „erfunden“ und „entdeckt“ gleichermaßen – könnte zum letzten Zufluchtsort einer kapitalfreien Zone werden. Aber Tad Williams zeigt uns mit seinem Roman, dass die Idee der Realisierung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auch im Cyberspace bereits antiquiert ist. Wie schon von Baudrillard vermutet, hat sich das Kapital hier schon lange eingenistet und ist auf Eroberungsfeldzug gegangen. Eine Welt ohne Geschäft darf es nicht geben.

³⁷⁵ Vgl. Bukatman, Terminal Identity, 325f. Bukatman gibt keinen genauen Hinweis auf seine Quelle; die Angabe von Seitenzahlen fehlt.

³⁷⁶ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 32.

³⁷⁷ Vgl. Baudrillard, Symbolischer Tausch, 113f.

5.4. Star Trek – Raumschiff Voyager: Chaoticas Braut

Zu Tad Williams' *Otherland* scheint der Cyberspace in der Fernsehserie *Raumschiff Voyager* geradezu einen Gegenpart zu bilden. Der Cyberspace ist hier bereits zum Holodeck weiterentwickelt worden. *Raumschiff Voyager* ist ein Ableger der von Gene Roddenberry 1966 kreierten Fernsehserie *Raumschiff Enterprise*. Bisher sind mehrere Ableger entstanden, die alle unter dem Namen *Star Trek* firmieren. Das Holodeck gibt es allerdings schon in der Star-Trek-Serie *The next generation*.

Die Besatzung des Raumschiffes mit dem Namen Voyager ist im 24. Jahrhundert durch einen Unfall etwa 70.000 Lichtjahre von der Erde entfernt in einen anderen Teil der Milchstraße geschleudert worden und sucht nun nach einem Weg zurück zur Erde. Zum Glück, könnte man sagen, gibt es auf dem Raumschiff das Holodeck, eine „Abenteuerspielwiese“, die von der Besatzung als Freizeitvergnügen genutzt wird. Das Holodeck ist im Prinzip ebenfalls eine Art Cyberspace, nur mit dem Unterschied, dass man in diesen nicht nur geistig, sondern darüber hinaus auch körperlich eintreten kann. Das Holodeck ist ein Ort, an dem Computerprogramme ganze alternative Welten neu schaffen, in denen die Crewmitglieder der Voyager eintauchen, als handele es sich um reale Welten. Die Menschen, Tiere, Pflanzen und Gegenstände, die für das Holodeck programmiert wurden, existieren nicht wirklich, sondern nur virtuell, sie sind Wesen und Dinge aus Photonen, also aus Lichtteilchen. Nun kann man auf einem Holodeck Abenteuer aus vergangenen Zeiten erleben (beispielsweise als Ritter, Cowboy oder Piratenkapitän) oder auch solche aus der Zukunft. Aber auch normale Gespräche mit erfundenen oder auch verstorbenen Menschen sind möglich. Captain Janeway beispielsweise, die Kommandantin des Schiffs, philosophiert auf dem Holodeck gerne mit einem photonischen Leonardo da Vinci. Ob dieser auch so ähnlich wie die Person Leonardo da Vinci spricht oder reagiert, die real gelebt hat, hängt davon ab, über welche Informationen bezüglich dieser Person das Programm verfügt. Gefahren, wie sie Tad Williams beschworen hat, scheinen vom Holodeck nicht auszugehen, und es wird auch nicht für kommerzielle Zwecke missbraucht.

Hintergrund der *Raumschiff-Voyager*-Folge *Chaoticas Braut* aus dem Jahre 1998 ist die Science-Fiction-Story *Captain Proton*, die allerdings eine Erfindung von *Star Trek* selbst ist, und bei der so getan wird, als handele es sich um eine Fernsehserie, die in den 1930er Jahren in den USA existiert hat. Ein gewisser Captain Proton ist der Protagonist, der die Menschen der Erde vor bösen Aliens schützt. Diese Story baut einer der Offiziere des Raumschiffs Voyager, Tom Paris, als Abenteuer in ein Holodeckprogramm ein. Dieser will zusammen mit seinem Freund Harry Kim ein Holodeck-Abenteuer dieser Science-Fiction-Story erleben, wobei Tom Paris in die Rolle des Captain Proton schlüpft. In diesem Abenteuer lebt ein Außerirdischer, der mächtige Diktator Chaotica, in einer Festung auf dem Planeten X. Er hat Captain Protons Sekretärin, Miss Goodheart, entführt, und will sie der Königin des Spinnenvolkes, Arachnia, als Geschenk und Menschenopfer anbieten. Denn Chaotica schwärmt leidenschaftlich für Arachnia und begehrte sie zur Verbündeten und Ehefrau. Mit Hilfe seiner Geheimwaffe, des „Todesstrahls“,

hat sich Chaotica zum Herrn über fast das ganze Universum gemacht. Wohlgermt: Sowohl Chaotica als auch Miss Goodheart sowie alle anderen in der Hintergrundstory *Captain Proton* handelnden Figuren sind holographische Projektionen, existieren also nicht wirklich, sondern nur auf dem Holodeck. Lediglich Tom Paris und Harry Kim agieren als reale Menschen in einer holographischen Umgebung. Während die beiden ihr Abenteuer erleben, und Chaotica zunächst von ihrem Spielraumschiff aus bekämpfen und danach auf dem Planeten X landen, um in Chaoticas Festung einzudringen, bilden sich auf dem Holodeck zusehends merkwürdige Verzerrungen, die sich die beiden „Abenteurer“ nicht erklären können. Zudem bekommt das reale Raumschiff Voyager auf seiner Fahrt durch das Universum Probleme. Gravimetrische Kräfte unterbrechen den Energiezufluss sowie den Zugriff auf die Kontrollsysteme und andere Funktionen. Die Replikatoren und die sanitären Anlagen versagen zusehends. Zuletzt kann sich das Raumschiff nicht einmal mehr fortbewegen und gerät in den Subraum,³⁷⁸ weil die Antriebskräfte versagen. Es gelingt Tom Paris nicht, das Holodeck-Programm abzustellen, weil die Kontrollsysteme nicht funktionieren. Der Mannschaft um Captain Janeway wird klar, dass die Probleme des Schiffes etwas mit dem Holodeck zu tun haben.

Aus den Verzerrungen des Holodecks gehen schließlich unbekannte Lebensformen hervor, die aussehen wie Polizisten aus den USA der 1930er Jahre. Diese behaupten, ihr Leben basiere auf Photonen. Nachdem der Anführer dieser Wesen schnell bemerkt hat, dass es nicht möglich ist, mit Chaotica auf Augenhöhe zu sprechen, begegnet er Tom Paris und dem technischen Offizier Tuvok. Während für die Offiziere der Voyager der „Polizist“ photonisch ist, also nicht wirklich existiert, sondern im Grunde nur „im Computerspiel“, behauptet dieser umgekehrt, dass die Offiziere der Voyager nicht wirklich existieren. Auf Tuvoks Erklärung „Dieser Planet [X] ist nicht real,“ antwortet das photonische Wesen: „Sie sind eine Illusion.“ Tuvok kommt zu dem Schluss, dass ihr Raumschiff in einer Weltraumregion festsitzt, die sich mit der der photonischen Wesen überschneidet: „Ein alternierendes Universum.“ Immer wenn die photonischen Fremden die Voyager scannen, ist das Raumschiff der Erde für sie genauso eine holographische Projektion wie umgekehrt. Dagegen sind für die photonischen „Polizisten“ Chaotica und seine Untergebenen real, mit denen sie nun einen Kampf austragen. Es zeichnet sich ein bewaffneter Konflikt zwischen den photonischen Fremden und Chaoticas holographischer Armee ab, der soviel Energie abzieht, dass dem Raumschiff Voyager über kurz oder lang der Kollaps droht. Schließlich kommt das Besatzungsmitglied Seven of Nine auf die Idee, den eigenen Doctor einzuschalten, da dieser selbst eine holographische Projektion ist. Als dieser mit dem führenden holographischen „Polizisten“, der den Doctor als „existent“ identifiziert, über die Sachlage spricht, erklärt er diesem, auch er und das Volk der Erde seien Gegner Chaoticas, den man

³⁷⁸ Der Subraum ist ein abstrakter, nicht sichtbarer Ort unterhalb des Spektrums des sichtbaren Raums, ein extradimensionaler Raum oder auch eine Raumanomalie, in dem jedoch, zumindest in dieser Folge, photonische Fremde leben. Der Umstand, dass die Voyager in den Subraum gezogen wird, wird äußerlich nicht dargestellt.

besiegt sehen wolle. Captain Proton sei der einzige, der Chaotica erfolgreich bekämpfen könne, weshalb er dem „Polizisten“ seinen Plan erläutert und ihn bittet, das Feuer einzustellen, damit Captain Proton ungehindert eingreifen kann. Der „Polizist“, erfreut über den neuen Verbündeten, ist einverstanden. Captain Janeway erhält bei dem nun folgenden Einsatz die Aufgabe, die Rolle der Königin des Spinnenvolkes, Arachnia, zu spielen, um Chaotica von seiner Geheimwaffe abzulenken. Die Mission ist erfolgreich. Nachdem Arachnia Chaoticas Festung betreten hat, greift Tom Paris mit seinem Spielraumschiff die Bastion des Tyrannen an. Arachnia gelingt es, den holographischen Diktator mit einem Energiestrahler niederzu-strecken. Die photonischen Fremden schließen die Verzerrungen, und das Holoprogramm kann wieder abgeschaltet werden. Das betroffene Holodeck wird versiegelt. Die Voyager kann den Subraum verlassen.

Immer mehr scheint die Realität aus den Fugen zu geraten. Gibt es neben dem, was wir Wirklichkeit nennen, vielleicht andere Ebenen, die wir nicht (er)kennen können, die aber genauso real sind wie unsere? Die Folge *Chaoticas Braut* zeigt, dass wir mit den herkömmlichen Mitteln der Empirie nicht mehr sagen können, ob unsere äußere Wirklichkeit oder die Wirklichkeit des Cyberspace den höheren Anspruch hat. Welche Seite in dieser Folge kann für sich beanspruchen, die Realität zu repräsentieren? Die photonischen Fremden oder die Besatzung des Raumschiffes Voyager? Einerseits gibt es keine Ebene, die beide gemeinsam für sich beanspruchen könnten. Der holographische „Polizist“ bezeichnet Tom Paris und Tuvok als Illusion und umgekehrt diese ihn. Andererseits zeigt der Dialog zwischen beiden Seiten, dass es zu einem Ineinandergreifen von realer und holographischer Welt kommt. Schuld daran ist allerdings die Besatzung des Raumschiffes Voyager, die die holographische Projektion von Captain Protons Welt erfunden hat. Wenn wir also den Verlust der Realität beklagen, müssen wir feststellen, dass wir selbst dafür gesorgt haben.

Hierzu muss man wissen, dass der Simulationsspieler selbst bestimmen kann, inwiefern die holographische Projektionen „echt“ sind. Das hängt davon ab, wie „dicht“ die Lichtpartikel zusammengesetzt sind. So ist beispielsweise der Doctor der Voyager ein holographisches Wesen, das aus reinem Licht besteht, aber seine Lichtpartikel sind so „dicht“ gegeneinander programmiert worden, dass sie wie Materie wirken. Nur so ist es dem Doctor möglich, medizinische Geräte anzufassen und Menschen zu operieren. Inwiefern also ein holographisches Abenteuer, wie Tom Paris und Harry Kim es erleben, „echt“ ist, hängt davon ab, inwiefern die Spieler mit oder ohne Sicherheitsprotokoll spielen bzw. welchen Sicherheitsgrad das Abenteuer hat. Man kann den Grad der materiellen Dichte von Wesen und Gegenständen programmieren. Ob man sich also mit einem photonischen Messer verletzen kann oder nicht, hängt von der Programmierung des Abenteuers ab. Holographische Projektionen wie Chaotica oder Miss Goodheart wirken in der Captain-Proton-Simulation immerhin wie reale Menschen, die man anfassen kann.

In der Folge *Chaoticas Braut* prallen Chaoticas Faserstrahlen bei Captain Janeway (Arachnia) ab. In diesem Spiel sind die photonischen Strahlen also völlig

ungefährlich. Dagegen wird Janeway von Chaotica mit Hilfe eines energetischen Eindämmungsfeldes gefangengesetzt. Hier nutzt der Diktator keine Photonen, sondern er greift auf ein real existierendes Funktionssystem innerhalb des Schiffes zurück, weil sein Programm ihm das als Handlungsmöglichkeit anbietet. Man könnte beinahe meinen, Chaotica entwickle eine gewisse Eigendynamik in seiner Handlungsweise. Sein Größenwahnsinn ist zwar programmiert, aber dennoch hat er einen gewissen Handlungsspielraum, da ansonsten das Abenteuer für Tom und Harry langweilig wäre. Aber da Chaotica eben nur ein programmiertes Lichtwesen ist, verfügt es nicht über Vernunft. Es wäre dem Diktator niemals klarzumachen, dass er sein Feuer einstellen soll, weil ansonsten unbeteiligte Fremde, nämlich die photonischen Wesen aus dem Subraum, gefährdet wären. Dass die Fremden gar nicht zum Abenteuerspiel gehören, weiß Chaotica nicht und würde er auch nicht verstehen, da er nur ein Programm ist, das keine Metaebene kennt. Mit anderen Worten: Was für Tom und Harry einfach nur ein abwechslungsreiches und folgenloses Spiel ist, ist für die Fremden tödlicher Ernst.

Die fremden photonischen Wesen, die im Gegensatz zu Chaotica vernunftbegabt sind, mischen sich nur deshalb in das Spiel ein, weil erstens Tom Paris durch das Öffnen des Holodecks einen Subraum eröffnet hat, in dem photonische Wesen leben können, und zweitens weil sich das Raumschiff zufälligerweise gerade in einer Weltraumregion aufhält, in der diese photonischen Wesen existieren. Die Folge ist, dass der Subraum des Holodecks und der Subraum der fremden photonischen Wesen sich miteinander vermischen. Das sind die Verzerrungen, die Tom und Harry auf dem Holodeck beobachtet haben, und die nur deshalb entstehen, weil sich diese Wesen durch Chaoticas Angriffe in ihrer Existenz bedroht fühlen und ein klärendes Gespräch suchen.

Ob es ein solches photonisches Leben wirklich geben könnte, haben wir in ähnlicher Weise bereits bei Tad Williams' *Otherlandzyklus* diskutiert, als es um Leben auf Informationsbasis ging. Hier nun ist die Frage nach der Möglichkeit von Leben auf photonischer Basis relevant. Im Unterschied zu *Otherland* und zu den holographischen Projektionen, die von der Raumschiffbesatzung der Voyager kreiert wurden, handelt es sich bei dem photonischen Leben aus dem All gerade nicht um künstlich geschaffenes Leben. Dieses muss also als natürlich vorausgesetzt werden. Im Gegensatz zum künstlich geschaffenen Leben auf Informationsbasis könnte man hier sagen, dass photonisches Leben durchaus denkbar ist. Nach unseren Begriffen hat Leben etwas zu tun mit den Kriterien von Stoffwechsel, Fortpflanzung, Vererbung, Zellen, strukturelem Aufbau von Körpern, Reizbarkeit. Ob Viren lebende Wesen sind, lässt sich nicht letztgültig beurteilen, da die genannten Kriterien für sie nur zum Teil gelten. Dürfen wir diese Kriterien anwenden, wenn wir von Leben auf photonischer Basis sprechen? Oder könnte es auch ein Leben geben, das ganz anders organisiert ist? Davon, wie die photonischen Wesen leben, erfahren wir in der Folge *Chaoticas Braut* nichts. Licht bedeutet Leben oder ist zumindest eine Voraussetzung für Leben. Licht trägt das Leben geradezu in sich. Man könnte sagen, nur weil wir fremdes Leben, das das Licht zu seinem Substrat hat, nicht erkennen können, heißt das noch lange nicht, dass es ein solches Leben nicht

geben könnte. Aber gerade weil oder solange wir es nicht erkennen können, bleibt das Leben photonischer Wesen bis zum Erweis des Gegenteils eine müßige metaphysische Spekulation.

Nur noch eine letzte Frage: Warum sehen die holographischen Fremden aus wie Polizisten aus den USA der 1930er Jahre? Man kann vermuten, dass sich die fremden Wesen, die sich intensiv um eine vernünftige Kommunikation bemühen, nur auf das Programm von Tom Paris reagieren, der eine Science-Fiction-Serie der amerikanischen 1930er Jahre als Hintergrundfolie für sein Abenteuer verwendet. Die Fremden sind also bestrebt, auf eine Weise zu erscheinen, die der Besatzung des Raumschiffes Voyager bekannt ist. Auf diese Weise wollen sie friedensstiftend und entgegenkommend in Erscheinung treten. „In Wirklichkeit“ dürften die photonischen Wesen ganz anders aussehen.

Das Holodeck ist die beliebteste Freizeitaktivität der Voyager-Besatzung. Jeder Teilnehmer erhält die perfekte Illusion, ein Abenteuer erleben zu können, ohne dabei sein Leben aufs Spiel zu setzen. Die Simulation ist von der Realität nicht mehr zu unterscheiden. Das Holodeck ist die deckungsgleiche Realisierung dessen, was Wolfgang Giegerich die moderne Form der Seligkeit, den „Thrill“, genannt hat. Der Mensch bemüht sich, sich immer intensiver in eine Als-ob-Realität hineinzubewegen. Diese Realität bietet die absolute Unmittelbarkeit des einmaligen jetzigen Moments im eigenen Leben. Das Ich spürt hier die unmittelbare Gewissheit, sich selbst auszuleben und zu fühlen, und es begehrt, den Augenblick zu verewigen. Die Unterscheidung zwischen wahrer Welt und scheinbarer Welt wird nicht nur in der Präsentation aufgehoben, sondern auch in der Wirklichkeit selbst, da photonische Lebewesen auftauchen, die sich der Kontrolle durch die Besatzung entziehen. Das Holodeck ist einerseits der perfekte Ausdruck dafür, dass der moderne Mensch der Natur seinen eigenen Willen aufgezwungen hat, da er jetzt sogar in der Lage ist, Licht zu materialisieren. Die Folge *Chaoticas Braut* zeigt jedoch andererseits, dass dem Willen des Menschen zur Beherrschung der Natur Grenzen gesetzt sind.

Wir sind damit an das Ende der Untersuchung um den Cyberspace angelangt. Der Cyberspace oder das Holodeck scheint sich je nach Auffassung als eine Zuflucht des Individuums vor der Wirklichkeit oder als Erfüllung seiner geheimsten Wünsche zu erweisen. Aber wer ist es, der da flüchtet oder sich einen Wunsch erfüllt? Kann man angesichts dessen, was Sherry Turkle über das Ego im Cyberspace geschrieben hat, überhaupt noch von einem einheitlichen Ich sprechen? Ist die Rede von einem einheitlichen Subjekt nicht schon längst antiquiert? Und was meinen wir, wenn wir von Ich reden? Dazu gibt es bereits in der eigenen Tradition die verschiedensten Konzepte.

6. Die Frage nach der Identität des Ich

Wer die metaphysische Frage nach der Wirklichkeit stellt, der fragt auch nach dem Ich. Was ist es, das unsere Identität ausmacht? Woran erkenne ich, dass ich ich bin und nicht jemand anders? Das Ich bezieht sich auf die organische und bio-

graphische Einmaligkeit und Kontinuität des Individuums. Die Frage, wenn sich das Individuum durch seine Geschichte ändert, sich auch etwas an der Identität ändert, wird kontrovers diskutiert. Ich bin nicht mehr derselbe Mensch, der ich noch vor zwanzig Jahren war. Bin ich also noch mit mir identisch oder nicht? Identität ist ein dialektischer Begriff. Die Tatsache, dass ich mich verändere und die Tatsache, dass ich *zugleich* ich selbst bleibe, müssen zusammengedacht werden. Identität enthält verschiedene Aspekte wie Personalität, Sozialität, Rollenerwartungen, Interaktionen, die Fähigkeit zur Distanz mit sich selbst, und die Fähigkeit, die eigene Identität zu „entwerfen“. In der abendländischen Philosophie ist die Frage nach der Identität intensiv geführt worden. Denn die Science Fiction stellt in ihren Gedankenexperimente die Identität des Ich in Frage. Im folgenden sollen zunächst ausgewählte philosophische Positionen zur Identitätsfrage erörtert werden. Anhand der Science Fiction soll anschließend aufgezeigt werden, wie diese abendländischen Konzeptionen problematisiert und herausfordert werden.³⁷⁹

6.1. René Descartes

Die Frage nach dem Ich markiert die Ablösung des mittelalterlichen durch das neuzeitliche Denken. Bis dahin galt Gott als das nicht hintergehbare Fundament allen Seins. Doch mit der Neuzeit kamen Zweifel daran auf. Diese Zweifel führten zu der Frage nach der absoluten Substanz, also dem, was nicht bezweifelt werden kann. In Descartes Werk *Meditationes de prima philosophia* (1641) hat der Zweifel die Funktion, den Realismus der alltäglichen Erfahrung zu erschüttern. Alles, was der Mensch wahrnimmt, sieht, hört, fühlt kann bezweifelt werden. Die sinnliche Erfahrung allein genügt Descartes nicht, um Zweifel zu zerstreuen. Wenn man nur sicheres Wissen akzeptieren wolle, müsse man also von der Annahme materieller Dinge zunächst absehen. Der Zweifel ist bei Descartes eine Methode, das heißt es geht ihm nicht darum, den Realismus selbst zu widerlegen oder die Möglichkeit der Wahrheit in Frage zu stellen, sondern um die Frage, ob bestimmte Urteile den Charakter von Erkenntnissen haben.³⁸⁰ Ich könnte mich in allem täuschen, sagt Descartes, nur über eines nicht: meine eigene Existenz. Selbst wenn es einen bösen Gott gebe, der den Menschen in allen Dingen täuschte, so würde er es doch niemals „fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.“³⁸¹ Selbst wenn der Mensch die eigene Existenz verleugnete, so könnte nicht bezweifelt werden, dass es etwas gibt, das denkt. Gerade im Zweifel also werde der Mensch seiner Existenz gewahr und gewiss. Descartes’ Satz „Cogito ergo sum“ ist kein logischer Satz, da das zu Beweisende ja schon vorausgesetzt wird. Dieser Satz ist vielmehr eine Einsicht in die Natur rationalen Denkens.³⁸²

³⁷⁹ Wir werden das Problem der Interaktion zwischen Subjekt und Cyberspace hier nicht behandeln, weil das Thema bereits angeschnitten wurde. Vgl. oben S. 300-302.

³⁸⁰ Vgl. Röd, Descartes, 172.

³⁸¹ Descartes, Meditationen II, 3. (S. 43).

³⁸² Vgl. Röd, Descartes, 173.

6.2. John Locke

In Buch II, cap. 27 seines Werkes *Versuch über den menschlichen Verstand* (*Essay concerning human understanding*, 1690) fragt John Locke nach den Kriterien von Identität, welche ihn zum Problem des Subjekts führen. Zunächst bestimmt er die Identität von Dingen. Er geht von einem Ding aus, das er zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort betrachtet und dann mit dem vergleicht, wenn es zu einer anderen Zeit existiert. Locke kommt zu folgendem Schluss: „Darin also besteht *Identität*, wenn sich die Ideen, denen sie zugeschrieben werden, ganz und gar nicht von dem unterscheiden, was sie im Augenblick unserer früheren Betrachtung, mit ihrem gegenwärtigen Dasein verglichen, gewesen sind.“³⁸³ So wie zwei Dinge nie zur selben Zeit am selben Ort sein könnten, so könne auch nicht ein Ding zur selben Zeit an verschiedenen Orten sein. Identität beruhe jedoch nicht auf einer Masse derselben Partikel, das heißt eine Veränderung eines Objekts bedeute nicht, dass es auf einmal ein anderes sei. „Eine Eiche, die sich vom Pflänzchen zum großen Baum entwickelt hat und dann gefällt wird, ist noch dieselbe Eiche.“³⁸⁴ Locke macht hier als Argument die Organisation des Körpers geltend, die alle Partikel zu ein und demselben Leben verbindet. Das Gleiche gelte für den Menschen. Dessen Identität „besteht nämlich offenbar in nichts anderem als in der Teilnahme an demselben Leben, welches durch beständig in Fluß befindliche Partikel der Materie fortgesetzt wird, die in ihrer Aufeinanderfolge mit demselben organisierten Körper lebensfähig verbunden sind.“³⁸⁵ Entscheidend für Locke ist die Gestalt des Menschen, nicht sein Geist. Würde man nämlich eine menschliche Gestalt sehen, die nur die Intelligenz eines Papageis aufbrächte, würde man sie für einen sehr dummen Menschen halten. Sähe man aber eine papageienhafte Gestalt, die menschliche Vernunft aufbrächte, würde man sie für einen klugen Papagei halten. Mensch und Person sind für Locke verschiedene. Während er den Menschen nur am Körper festmacht, definiert Locke die Person als „ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann.“³⁸⁶ Durch seine eigenen Wahrnehmungen werde ein jeder „für sich selbst zu dem, was er *sein eigenes Ich* nennt.“³⁸⁷ Es komme nicht darauf an, ob dasselbe Selbst in verschiedenen Substanzen weiterbestehe. „Denn da das Bewußtsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens.“³⁸⁸ Nun gibt Locke aber zu bedenken, dass das Bewusstsein unterbrochen werde, etwa dadurch, dass der Mensch etwas vergesse, dadurch, dass er nicht alle Handlungen seiner Vergangenheit überblicken könne oder einfach nur durch den Schlaf. Doch das betreffe nicht die Identität der Person. Die Frage sei nur, was die

³⁸³ Locke, Versuch, 410.

³⁸⁴ Locke, Versuch, 413.

³⁸⁵ Locke, Versuch, 415.

³⁸⁶ Locke, Versuch, 419.

³⁸⁷ Locke, Versuch, 420.

³⁸⁸ Locke, Versuch, 420.

Identität ausmache. „Denn soweit ein vernunftbegabtes Wesen die Idee einer vergangenen Handlung mit demselben Bewußtsein, das es von einer gegenwärtigen Handlung hat, wiederholen kann, ebenso weit ist es dasselbe persönliche Ich.“³⁸⁹ Auch wenn ein Körperteil abhanden komme, zum Beispiel durch einen Unfall, sei die Identität davon nicht betroffen. „Die Identität der Person erstreckt sich nicht weiter als das Bewußtsein.“³⁹⁰

Nun fragt Locke in einem Gedankenexperiment, was denn sei, wenn man die Seele eines Fürsten mit der eines Schusters austauschen würde. „Jeder sieht ein, daß der Schuster dann dieselbe *Person* sein würde wie der Fürst und nur für dessen Taten verantwortlich. Aber wer würde sagen, es sei ein und derselbe *Mensch*? [...] die Seele würde trotz all ihres fürstlichen Gedankens keinen anderen Menschen aus ihm machen. Vielmehr würde jener Mensch für jeden, sich selbst ausgenommen, derselbe Schuster sein.“³⁹¹ Die Identität der Person bestehe also nicht in der Identität der Substanz, die Locke mit dem Körperlichen identifiziert, sondern in der Identität des Bewusstseins. Offenbar geht Locke davon aus, dass, angenommen, es gebe so etwas wie ein übertragbares Bewusstsein, dann dieselbe Person in verschiedenen Körpern stecken könnte. Auf die Frage, was denn wäre, wenn bestimmte Erinnerungen an das eigene Leben unwiederbringlich verloren wären, ob der Mensch dann immer noch dieselbe Person wäre, antwortet Locke: „Wir müssen hier beachten, worauf das Wörtchen *Ich* angewendet wird. In diesem Fall ist damit offenbar nur der *Mensch* gemeint [...] Wenn es jedoch für denselben Menschen möglich wäre, zu verschiedenen Zeiten je ein besonderes übertragbares Bewußtsein zu haben, dann würde zweifellos derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Personen darstellen.“³⁹² So wie zwei Personen in einem Menschen stecken könnten, so sei auch umgekehrt eine Person in verschiedenen Körpern denkbar.

„Nehmen wir an, wir könnten uns zwei Arten von Bewußtsein vorstellen, die selbstständig und unübertragbar in ein und demselben Körper wirksam wären – die eine immer bei Tage, die andere bei Nacht –, und umgekehrt ein und dasselbe Bewußtsein, das abwechselnd auf zwei verschiedene Körper einwirke. Ich frage im ersten Fall: Sind nicht der Mensch bei Tage und der Mensch bei Nacht ebensogut zwei selbständige Personen wie es Sokrates und Plato sind? Im zweiten Fall frage ich: Handelt es sich dabei nicht um eine Person in zwei verschiedenen Körpern, ebenso wie ein Mensch in zwei verschiedenen Anzügen derselbe Mensch ist?“³⁹³

In jedem der beiden Fälle würde die Identität der Person durch das Bewusstsein bestimmt und nicht durch die Substanz. Ein vernünftiger Geist in Verbindung mit einem lebensfähigen Körper sei derselbe Mensch, solange die Verbindung sich erhalte, wobei es keine Rolle spielt, ob der Körper sich verändere.

³⁸⁹ Locke, Versuch, 421.

³⁹⁰ Locke, Versuch, 425.

³⁹¹ Locke, Versuch, 426f.

³⁹² Locke, Versuch, 430.

³⁹³ Locke, Versuch, 432.

6.3. Edmund Husserl

Der Philosoph Edmund Husserl hat die Methode der Reduktion eingeführt, um die cartesische Realitätsspaltung in *res cogitans* und *res extensa* zu überwinden. Diesen Ansatz³⁹⁴ weitet Husserl nun auch auf das Ich aus. Denn es ist ja das Ich, das die Welt erkennt bzw. erkennen soll. Wenn man eine phänomenologische Reduktion der Objekte durchführe, sei es also konsequent, diese Reduktion letztlich auch auf das Ich auszudehnen. „Die phänomenologische Reduktion reduziert die intentionalen Objekte auf Korrelate des Bewußtseins, das nach der eidetischen Reduktion als ‚reines Ich‘ übrigblieb. Die Einführung der Methode der Reduktion führt damit notwendig zu Fragen nach der Struktur und Einheit dieses reinen Ich.“³⁹⁵ Sind die Gegenstände bei Husserl nach erfolgter phänomenologischer Reduktion zu Bewusstseinsphänomenen geworden, erhebt sich die Frage, was Bewusstsein ist. Bewusstsein ist bei Husserl immer intentional, das heißt Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas.³⁹⁶ Zunächst ist es das Bewusstsein von sich selbst, das reine Ich ist sich seiner selbst bewusst. „Ich als natürlich eingestelltes Ich bin auch immer transzendentales Ich, aber ich weiß darum erst durch den Vollzug der phänomenologischen Reduktion.“³⁹⁷ Transzental ist für Husserl alles, was sich außerhalb des Bewusstseins befindet. Wie er die Gegenstände der ἐποχή auffasst, so auch nun das Ich. „Es geht ihm dabei um die Enthüllung der apriorischen Strukturen, um die Wesensgesetzlichkeiten, in denen das Ego als reine Möglichkeit erfaßt werden kann.“³⁹⁸ Husserl betont, das reine Ich sei „nicht zu verwechseln mit dem Ich als der realen Person“.³⁹⁹ Das reine Ich könne nämlich nicht weiter reduziert werden. „Das reine Ich ist, um es ausdrücklich zu betonen, ein numerisch einziges in Hinsicht auf ‚seinen‘ Bewußtseinsstrom.“⁴⁰⁰ Da es aber auch beim reinen Ich um Bewusstsein, und damit um Bewusstsein von etwas gehe, sei das Ich zunächst ein einheitlicher Pol intentionaler Akte ohne besondere Inhalte.⁴⁰¹ Doch Akte hätten auch immer etwas mit Überzeugungen, Haltungen, Erfahrungen, Erlebnissen, Erinnerungen und Intentionen zu tun. Das reine Ich sei also Ausgangspunkt dieser Akte, durch die sich letztlich das personale Subjekt forme. Das reine Ich, als Grundstruktur des personalen Subjekts, könne nicht als nichtexistent gedacht werden. „Wir hätten dann den Widersinn, daß das absolut seiende Ich in der Dauer seines Seins sich selbst als nichtseiend vorfinde.“⁴⁰² Aber das Selbstverständnis des Subjekts sei damit noch nicht hinreichend erfasst, da es nur Teil einer objektiven Welt sei.⁴⁰³ Diese Welt sei nämlich nur mit Hilfe der Anderen erfahrbar.

³⁹⁴ Vgl. oben S. 252f.

³⁹⁵ Mayer, Husserl, 96

³⁹⁶ Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen, 72.

³⁹⁷ Husserl, Cartesianische Meditationen, 375.

³⁹⁸ Werner Marx, Phänomenologie, 35.

³⁹⁹ Husserl, Ideen II, 103.

⁴⁰⁰ Husserl, Ideen II, 110.

⁴⁰¹ Vgl. Mayer, Husserl, 99

⁴⁰² Husserl, Ideen II, 103.

⁴⁰³ Vgl. Mayer, Husserl, 103.

Hier fragt Husserl, wie sich der Andere überhaupt etablieren könne, wenn alle Objekte abhängig von einem eigenen Standpunkt seien. Woher weiß der Mensch, dass sie objektiv wirklich sind und nicht bloße Gebilde seiner eigenen Phantasie? Mit der phänomenologischen Reduktion wird vom Sinn der Menschen mit einem jeweiligen Ich ja abstrahiert. „Wenn wir daran gehen, von der Welt als Phänomen den Sinn von anderen auszuklammern, machen wir die Erfahrung, daß wir sie zwar ausschalten können, nicht aber jene unterste Bedeutungsschicht von Welt, die in naturalistischer Einstellung als Natur gegeben ist. Warum nicht? Weil es zu dem verbleibenden reduzierten Sinn des mir Eigenen gehört, daß ich selbst meinen Leib habe – meinen Leib und nicht einen bloßen Körper. Mein Leib ist aber dasjenige Organ, das Empfindungen und als empfindendes Zugehörigkeiten besitzt.“⁴⁰⁴ Aufgrund und vermittels seiner Leiblichkeit, die sich auf passives Empfinden beziehe, erfahre das Ich eine Außenwelt. Diese Sphäre, die die eigene Erfahrungssphäre abschließt, nennt Husserl in Bezug auf Leibniz „Monade“.⁴⁰⁵ Ich könnte den anderen Körper als einen Leib wie den eigenen auffassen, was aufgrund einer apperzeptiven Übertragung möglich sei. Ich könnte erkennen, dass auch der Andere in seiner „Monade“ lebe. „Der physische Körper, der für mich später zum Leib des Anderen werden wird, präsentiert sich zunächst in der Weise des Dort und wird als Leib des alter ego apperzipiert, mit der Indikation, die in seine eigene monadische Sphäre verweist, und der spezifischen Intentionalität seiner Gegebenheitsweise.“⁴⁰⁶ *Ego* und *alter ego* seien daher notwendig miteinander verbunden. Ich erkenne den Anderen in Analogie zu meiner eigenen Leiblichkeit. Ich erkenne den Anderen nicht nur dadurch, dass er mir äußerlich ähnlich ist, sondern auch daran, dass ich ihn verstehe, wenn er spricht, dass er sich ähnlich verhält wie ich, dass er ein ähnliches Gebaren wie ich an den Tag legt. So wie ich traurig und fröhlich, zornig und gelassen bin, so erfahre ich den anderen. Ich könnte mich in ihn einfühlen. Für alle Monaden sei die Welt dieselbe, weshalb zwischen ihnen eine „Monadengemeinschaft“ entstehe. Die Analyse dieser Erfahrung führe auf den „fremden Leibkörper, der sozusagen das an sich erste Objekt ist, wie der fremde Mensch konstitutiv der an sich erste Mensch ist.“⁴⁰⁷

6.4. Jean-Paul Sartre

In seinem Werk *Die Transzendenz des Ego* (1936) setzt sich Jean Paul Sartre mit der Egologie Husserls auseinander. Sartre schreibt: „Für die meisten Philosophen ist das Ego ein ‚Bewohner‘ des Bewußtseins.“⁴⁰⁸ Sartre dagegen will zeigen, „daß das Ego weder formal noch material im Bewußtsein ist: es ist außerhalb, in der Welt; es ist ein Sein der Welt, wie das Ego anderer.“⁴⁰⁹ Sartre unterscheidet zwischen einem Bewusstsein ersten und zweiten Grades, nämlich einem unreflektierten und einem reflektierten Bewusstsein.

⁴⁰⁴ Werner Marx, Phänomenologie, 87.

⁴⁰⁵ vgl. Husserl, Ideen I, 135.

⁴⁰⁶ Iribarne, Husserls Theorie, 80.

⁴⁰⁷ Husserl, Cartesianische Meditationen, 153.

⁴⁰⁸ Sartre, Transzendenz, 39.

⁴⁰⁹ Sartre, Transzendenz, 39.

tierten und einem reflektierten Bewusstsein. Die bisherigen Philosophen hätten das Ich immer schon als ein reflektiertes aufgefasst, so wie etwa für Husserl Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas sei. Jedoch halte ein Bewusstsein, wenn es denke, sich selbst nicht für ein Objekt. Die Frage sei doch die, ob das Ich, das denke, dem Bewusstsein des ersten und dem des zweiten Grades gemeinsam oder nur das des reflektierten Bewusstseins sei. Sartre gibt dazu das Beispiel eines Lesers, der ein Bewusstsein von seinem Romanhelden habe, was aber eben nicht das Ich sei, das dieses Bewusstsein bewohne. Mit anderen Worten, im unreflektierten Bewusstsein gebe es kein Ich. „Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich mich in die Betrachtung eines Porträts vertiefe, gibt es kein Ich.“⁴¹⁰ Vielmehr sei das Ich in die Welt der Objekte versenkt. Und dies komme gerade nicht von einem Mangel an Aufmerksamkeit, sondern liege in der Struktur des Bewusstseins. Descartes habe geglaubt, „Ich“ und „denke“ lägen auf derselben Ebene, auch Husserl unterliege diesem Gedanken. Dagegen wendet Sartre ein, dass, wenn das Ich am Bewusstsein partizipiere, es zwei Ichs gebe: das des reflexiven und das des reflektierten Bewusstseins, zwischen denen keine Kommunikation existiere. Das heißt also „daß es für ein Bewußtsein immer zwei mögliche Existenzformen gibt.“⁴¹¹ Dabei habe das Unreflektierte vor dem Reflektierten die ontologische Priorität, denn es müsse nicht reflektiert werden, um zu leben; es sei autonom. So könne man zum Beispiel einer Person in Not Hilfe leisten. Die Reflexion „vergifte“ jedoch dieses Tun, denn dann sehe man sich selbst als einen Menschen, der sich handelnd sieht, „so wie man von jemandem sagt, daß er sich sprechen hört.“⁴¹² Für Sartre sind Ego und Bewusstsein zu trennen, das Ego gehöre vielmehr auf die Seite des Psychischen. Es sei etwas, das ständig kontinuierlich, neu und spontan entstehe. Das Ego sei eine Selbstkreation. „Jeder neue, vom Ego hervorgebrachte Zustand färbt und nuanciert das Ego in dem Moment, in dem das Ego ihn hervorbringt.“⁴¹³ Sein und Sich erkennen sei für das Bewusstsein dasselbe. „Das Ego ist *für sich* und nicht *für* das Bewußtsein innerlich.“⁴¹⁴ Also „wenn man mich fragt ‚Was machen Sie gerade?‘ und ich antworte ‚Ich hänge ein Bild auf.‘ oder ‚Ich repariere das Hinterrad,‘ dann bringt uns dies nicht auf die Ebene der Reflexion über das Ego. Ich spreche den Satz aus, ohne mit der Arbeit aufzuhören.“⁴¹⁵ Das Ego sei also nicht der Eigentümer, sondern das Objekt des Bewusstseins; und deshalb entsprängen auch unsere Gedanken nicht dem Ich, sondern einem unpersönlichen Unbewussten, und sie würden erst durch Personalisierung bewusst. „Das transzendentale Bewußtsein ist eine unpersönliche Spontaneität. Es bestimmt sich jeden Augenblick zur Existenz, ohne daß man sich etwas vor ihm denken könnte.“⁴¹⁶ So werde jeder Augenblick unseres Lebens zu einer sponta-

⁴¹⁰ Sartre, Transzendenz, 51.

⁴¹¹ Sartre, Transzendenz, 56.

⁴¹² Sartre, Transzendenz, 58.

⁴¹³ Sartre, Transzendenz, 75.

⁴¹⁴ Sartre, Transzendenz, 76.

⁴¹⁵ Sartre, Transzendenz, 80.

⁴¹⁶ Sartre, Transzendenz, 86.

nen *creatio ex nihilo*, deren Schöpfer wir gerade nicht seien. Das Ich vermöge gegenüber dieser Spontaneität nichts. Möglicherweise erschrecke das Bewusstsein vor seiner eigenen Spontaneität, vor dieser nicht zu zügelnden Freiheit, und die Aufgabe des Ego sei es vielleicht, dem Bewusstsein diese Spontaneität sogar zu verbergen. Denn ein Bewusstsein könne man nicht wollen. „Die Welt hat das ICH nicht geschaffen, das ICH hat die Welt nicht geschaffen, es sind zwei Objekte für das absolut unpersönliche Bewußtsein, durch das sie sich verbunden finden.“⁴¹⁷

6.5. Paul Ricœur

In seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* (1990) postuliert der französische Philosoph Paul Ricœur, dass Selbst und Ich zu unterscheiden seien. Zwei Hauptbedeutungen der Identität seien auseinanderzuhalten, nämlich *idem* und *ipse*. Hauptcharakteristikum des Selbst sei die Zeitlichkeit, das heißt das *idem* meine die Beständigkeit in der Zeit. Die im Sinn von *ipse* behauptete Identität impliziere jedoch keinen unwandelbaren Kern einer Persönlichkeit. Ricœur erklärt nun, „daß ich fürderhin die Selbigkeit synonym mit der *Idem*-Identität setzen werde und ihr die Selbsttheit, die sich auf die Identität im Sinne des *ipse* bezieht, entgegenstellen werde.“⁴¹⁸ Ricœur spricht von einer Dialektik des Selbst und des Anderen als dem Selbst, die vorliege, denn Identität lasse sich ohne Andersheit gar nicht konstituieren. In diesem Zusammenhang kritisiert Ricœur den Subjektbegriff bei Descartes. Descartes habe nämlich in seinen *Meditationes* die Geschichte des Ich ausgeblendet. Denn gleichgültig, ob das Ich zweifele, einsehe, denke, vorstelle, empfinde, so könne es „sich nur um die gewissermaßen punktuelle, unhistorische Identität des ‚Ich‘ in der Verschiedenheit der Operationen handeln; diese Identität ist die eines *Selbigen*, das der Alternative der Beständigkeit und der Veränderung der Zeit ausweicht, da das *Cogito* ein augenblickliches ist.“⁴¹⁹ Ontologisch bleibe das Ich damit ein Nichts, weshalb Descartes Gott als eine Art regulative Idee habe einführen müssen, um das Ich zu retten. Ricœur geht davon aus, dass es anfangs nicht das Ich allein gegeben habe, sondern dass die Zuschreibung an Andere genauso ursprünglich sei wie die Selbstzuschreibung. „Ich kann nicht sinnvoll von meinen Gedanken sprechen, wenn ich sie nicht zugleich potentiell jemand anderem als mir selbst zuschreiben kann.“⁴²⁰ Identität sei ohne Andersheit nicht denkbar. Dabei komme die Andersheit nicht von außen auf die Selbsttheit hinzu, sondern gehöre zum Sinngehalt und zu ihrer ontologischen Konstitution dazu. Ohne die Hilfe des Anderen könne ich mich nicht festigen und mich nicht meiner Identität versichern. „Die Intentionalitäten, die auf den Anderen als Fremden, das heißt als einen Anderen als mich, gerichtet sind, übersteigen die Eigenheitssphäre, in der sie dennoch verwurzelt sind.“⁴²¹

⁴¹⁷ Sartre, Transzendenz, 91f.

⁴¹⁸ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 11.

⁴¹⁹ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 16f.

⁴²⁰ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 52.

⁴²¹ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 400.

6.6. Emmanuel Lévinas

Um sich Emmanuel Lévinas' Konzept des Subjekts vergegenwärtigen zu können, ist es unabdingbar, zunächst auf die neuzeitliche Philosophie seit Descartes zurückzukommen, die das Subjekt als ein freischwebendes denkt, das der Außenwelt gegenübersteht. Für Lévinas ist das *cogito* Descartes' ein atheistisches Subjekt, dessen Tun zu keinem Bejahen fähig sei. Im Zweifel manifestiere sich die Negativität, und damit breche das Ich mit der Teilhabe,⁴²² die für Lévinas' Subjektkonzept konstitutiv ist. Gegenüber dem Konstrukt Descartes' sei Husserls Ansatz der Intentionalität insofern ein Gewinn, als dieses ursprünglich weltlose, freischwebende Subjekt auf Inhalte bzw. gerichtete Bewusstseinsinhalte bezogen worden sei.⁴²³ Husserl hatte ja gesagt, Bewusstsein sei Bewusstsein von etwas. Diese Intentionalität will Lévinas überwinden, indem er den anderen Menschen zeitlich vor das Subjekt setzt. Das Subjekt sei gerade nicht der Anfang. Die Zeit und der Andere spielen bei Lévinas' Analyse des Subjekts bzw. der Subjektivität eine entscheidende Rolle, denn beide seien die Voraussetzung dafür, dass Subjekt und Subjektivität sein könnten. Menschsein heiße von Anfang an Beziehung. Das Problematische am Konzept der abendländischen Identität laute:

„Der Preis für die Stellung des Seienden besteht gerade in der Tatsache, daß es sich nicht von sich selbst lösen kann. Das Seiende beschäftigt sich mit sich selbst. Diese Art und Weise, sich mit sich selbst zu beschäftigen – ist die Materialität des Subjekts. Die Identität ist nicht eine ungefährliche Beziehung zu sich selbst, sondern ein An-sich-gekettet-Sein; sie ist die Notwendigkeit, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Der Anfang ist beladen mit sich selbst; er ist eine Gegenwart des Seins und nicht des Traums. Seine Freiheit ist unmittelbar begrenzt durch seine Verantwortlichkeit. Darin besteht sein großes Paradox: ein freien Wesen ist schon nicht mehr frei, weil es für sich selbst verantwortlich ist. Während die Gegenwart hinsichtlich der Vergangenheit und der Zukunft Freiheit ist, ist sie in bezug auf sich selbst ein Angekettetsein.“⁴²⁴

Die Freiheit eines solchen Ich erscheint bei Lévinas als eine Schwere, dieses Ich sei geradezu an sich selbst gefesselt.⁴²⁵ Demgegenüber votiert er für ein Subjekt, für das der Andere schon vor ihm selbst gesetzt sei und es beunruhige. „Der *Selbe* hat mit dem *Anderen* zu tun, bevor [...] der Andere für ein Bewußtsein erscheint. Die Subjektivität ist strukturiert als *der Andere-im-Selben*.“⁴²⁶ Es liege eine Beunruhigung des Selben durch den Anderen-im-Selben vor. Schon vor jeder Bewusstwerdung sei der Selbe vom Anderen in Beschlag genommen.⁴²⁷ Lévinas betont die völlige Passivität, die Heteronomie des Subjekts. Sogar das Leben sei ein Leben wider Willen, niemand habe sich dazu entschlossen, auf die Welt zu kommen. Auch der Zeitlauf sei nicht Initiative des Ich; das Altern geschehe gegen den eige-

⁴²² Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 131.

⁴²³ Taureck, Emmanuel Lévinas, 56.

⁴²⁴ Lévinas, Die Zeit und der Andere, 30.

⁴²⁵ Vgl. Lévinas, Die Zeit und der Andere, 30f.

⁴²⁶ Lévinas, Jenseits des Seins, 69.

⁴²⁷ Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 69f.

nen Willen. Das Subjekt sei zu beschreiben von der Passivität der Zeit her, und sei damit das Gegenteil der Intentionalität.⁴²⁸ Die Subjektivität sei kein Ich, das in den Nominativ gesetzt wäre, sondern sei von vornherein gezwungen, *zu*.⁴²⁹ Die Nähe zum Anderen sei kein Akt, keine Setzung, keine Tat. „Nicht alles, was im Bewußtsein ist, ist demnach durch das Bewußtsein *gesetzt* [...] Das Bewußtsein aber – das Wissen des Selbst um sich selbst – erschöpft nicht den Begriff der Subjektivität [...]“⁴³⁰ Die Reduktion der Subjektivität auf das Bewußtsein beherrscht das philosophische Denken, das sich seit Hegel müht, den Dualismus von Sein und Denken zu überwinden, indem es in verschiedenen Gestalten Substanz und Subjekt identifiziert.⁴³¹ Die Selbstreflexion des Ich führe zur Wahrnehmung des Sich. Dieses Sich bilde sich nicht selbst, sondern sei bereits gebildet aus der Passivität, einer Passivität der Verbundenheit. Das Sich entstehe als unauflösbare Verknüpfung, es sei nicht die Kehrseite der Freiheit, auch nicht knechtische Entfremdung, Lévinas spricht von einer „*Schwangerschaft des Anderen im Selben*,“ die dieser Freiheit des Sich nicht widerspreche. Das Sich sei dem Anderen geweiht, und die Selbsttheit sei älter als das Bewusstsein.⁴³² Lévinas mutet dem Menschen eine Verantwortung für den Anderen zu, die er ganz passiv übernehme, da die Passivität der Anfang sei. Die Verantwortung für den Anderen sei nichts, das dem Subjekt zustoße, sondern dem Sein vorausgehe. Es sei nicht möglich, sich nur um sich selbst zu kümmern, vielmehr handele es sich um eine Verantwortung des Ich für das, was das Ich nicht gewollt habe.⁴³³ Worauf Lévinas hinaus will, ist, das Konzept, den Anderen als mir gegenüber logisch, rechtlich und moralisch gleichwertig zu betrachten, zu überwinden. Es geht um „die Preisgabe jeder Möglichkeit, den anderen Menschen in den Begriff ‚Ich‘ einzuholen, d.h. ihn in irgendeiner Weise *analog* (wie Husserl wollte) zu mir zu begreifen.“⁴³⁴ Die Struktur des Subjekts sei nie eine für sich allein, sondern finde sich von vornherein in der Struktur des „Eine-für-den-Anderen“ vor, die der menschlichen Brüderlichkeit eingeschrieben sei und die Lévinas Utopie nennt.⁴³⁵ Die Differenz zwischen mir und dem Anderen fasst Lévinas nicht einfach als Differenz auf, sondern er macht diesen Begriff zur notwendigen Bedingung für Beziehung. „Schon die Differenz zwischen mir und dem Anderen ist Nicht-Indifferenz, ist *der-Eine-für-den-Anderen*.“⁴³⁶ Solange es allein um das Interesse des Subjekts gehe, bleibe der Krieg als Kampf ums Überleben das letzte Wort der Menschheit. Lévinas schlägt demgegenüber vor, dass das Subjekt sich vom Sein lösen können solle.⁴³⁷ Jeder sei gerufen, „aus dem Begriff des Ich aufzubrechen, aus seiner Ausdehnung in der Masse, im Volk, gerufen, aus Verantwortung

⁴²⁸ Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 123-129.

⁴²⁹ Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 190.

⁴³⁰ Lévinas, Jenseits des Seins, 223; 227; 229.

⁴³¹ Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 232-237, Zitat 234.

⁴³² Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 248-253. Zitat 252.

⁴³³ Taureck, Emmanuel Lévinas, 49.

⁴³⁴ Vgl. Lévinas, Jenseits des Seins, 360.

⁴³⁵ Lévinas, Jenseits des Seins, 380.

⁴³⁶ Vgl. Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe, 189f.

zu antworten: *ich*, daß heißt *sieh mich, hier bin ich, für die Anderen*, gerufen, in radikaler Weise den eigenen Platz oder den eigenen Schutz im Sein zu verlieren, einzutreten in die Allgegenwärtigkeit, die ebenso eine Utopie ist.“⁴³⁷

Die vielleicht intensivste Möglichkeit, dem eigenen Interesse zu entsagen, findet Lévinas in der erotischen Beziehung, in der das Subjekt als das Sich eines Anderen und nicht als das Sich seiner Selbst wiederfinde. In solcher Beziehung finde ein Umschlag der Subjektivität statt. Wir sollen unser Ich nicht besitzen, denn: „Der Besitz seiner selbst wird zur Belastung durch sich. Das Subjekt belastet sich mit sich selbst, es schleppt sich als Besitz herum. Die Freiheit des sich selbst setzenden Subjekts hat keine Ähnlichkeit mit der Freiheit eines Seienden, das frei ist wie der Wind.“⁴³⁸ Der Eros befreie also von der Belastung durch das Ich, aber es verschwinde nicht durch die Vereinigung mit dem Anderen, da der Eros nicht die Struktur des Subjekts habe. Die erotische Liebe gehe zwischen dem Jenseits des Begehrens und dem Diesseits des Bedürfnisses hin und her. Die liebende Subjektivität sei die eigentliche Transsubstanziation. Das erotische Subjekt besitze den Anderen nicht, sondern werde anders als es sein und gleichwohl es selbst bleiben.⁴³⁹ Lévinas verlangt vom Subjekt die Fähigkeit zur Preisgabe seiner selbst. „Gerade als es selbst befreit sich das Ich durch die Beziehung mit dem Anderen.“⁴⁴⁰ Lévinas tritt für ein Menschsein ein, das sich nicht in der Angst vor dem Tod, in der Sorge um das eigene Überleben festmacht, sondern dem Menschen ein Leben im Unbehauen zumutet.⁴⁴¹

6.7. Catherine Keller

In ihrem Werk *Der Ich-Wahn (From a broken web)* von 1986 betrachtet Catherine Keller den Subjektdiskurs aus einer feministischen Perspektive. Sie beginnt ihre Analyse mit der Feststellung, dass in unserer Zivilisation das Selbst etwas Eigenständiges, Abgetrenntes, Freies und Autonomes sei.⁴⁴² Diese Autonomie stellt Keller aber in Frage und zäumt das Pferd von der anderen Seite her auf. Dass man „für sich“ sei, bedeute nicht, ohne Beziehung zu existieren. Jedes Subjekt existiere zwar wegen seiner klaren Trennung, aber Keller konstatiert, der Mensch habe mit der Vorstellung von Symbiose und Ungetrenntheit viele angsterregende Assoziationen verbunden. Aber die Gegenüberstellung ‚Selbst‘ vs. ‚Beziehung‘ sei keineswegs die Alternative. „Hinter all diesem Beharren auf Abgrenzung steht die Furcht vor Verschmelzung, vor Selbstauflösung.“⁴⁴³ Keller greift in ihrer Analyse vielfach auf die griechische Mythologie zurück. „Der archetypische Held formt die menschliche Persönlichkeit nach seinem eigenen Bilde, indem er ein Ich projiziert,

⁴³⁷ Lévinas, Jenseits des Seins, 393f.

⁴³⁸ Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 396.

⁴³⁹ Vgl. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 396-398.

⁴⁴⁰ Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 399.

⁴⁴¹ Vgl. Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung, 183.

⁴⁴² Vgl. Keller, Ich-Wahn, 7-9.

⁴⁴³ Keller, Ich-Wahn, 9.

das gegen die äußere Welt und gegen die inneren Tiefen gewappnet ist.“⁴⁴⁴ Hinter der Einmaligkeit und Autonomie des Ich verberge sich eine Verleugnung. Das Ich sei nicht getrennt, sondern trennend, und dieses Ich sei ein männliches Vorurteil.⁴⁴⁵ Dagegen verkörpere die Frau das *fießende* Selbst. Ein solch fließendes Anderes müsse einem getrennten, verschanzten Ich als Bedrohung erscheinen. Beziehungen würden draußen gehalten, das Ich entziehe sich dem Strom von Einflüssen. Das trennende Selbst biete auch Schutz vor jeder Spontaneität. Das Subjekt erfasse sich zwar stets als das gleiche, als mit sich selbst identisch, aber diese Selbstidentität des trennenden Ego sei eine Selbstdäuschung, denn wenn das Andere in das Subjekt eindringe, verändere sich dieses.⁴⁴⁶ Dem männlichen Selbst werde das Andere zum Monster. Keller erkennt in der Medusa der griechischen Mythologie ein Symbol für die Angst vor der Selbstauflösung. Der Held (Perseus) brauche den Tod des Seeungeheuers, um sich als Gattungstyp zu verwirklichen.⁴⁴⁷ Die Medusa sei voller Wut, möglicherweise eine Reaktion auf die Zweiteilung der Erfahrung, der Trennung von heilig-profan, Geist-Körper, Leben-Tod, männlich-weiblich. Der Muttermord des Perseus an der Medusa sei die Emanzipation von der Mutter. Bewusstsein werde in diesem Mythos als männlich, heldisch, muttermörderisch und ichzentriert angesehen.⁴⁴⁸ Das Spiegelbild sei das Bild des reflektierenden Ich. „Er [Perseus] tötet, indem er das erstarren machende Bild des Uroboros, dessen direktem Anblick er nicht gewachsen wäre, reflektiert, ihn ins Bewußtsein hebt und so tötet.“⁴⁴⁹ Keller erklärt, dass die Gorgo Medusa dem Perseus eine Selbsterkenntnis habe anbieten wollen, die dieser jedoch ausgeschlagen habe. Doch Keller fragt, welche Verheißung das Ungeheuer für uns darstelle. Gibt es eine Alternative zum monolithischen Ich? Die ermordeten Göttinnen ständen für die Geister einer ermordeten Vergangenheit, welche die Gegenwart heimsuche. Ein Selbst, das sich erinnere, sei beziehungsfähig und versteinere nicht angesichts des Ungeheuers, sondern erkenne in ihm das Chaos der eigenen Komplexität.⁴⁵⁰ Der mythische Muttermord sei eine Art Selbstverteidigung des heldischen Ich-Bewusstseins. Stattdessen betont Keller das Selbst statt des Ich. Sie tritt für ein ozeanisches Gefühl der Verbundenheit ein, dafür, „daß wir in uns das Gefühl zulassen, wie wir bereits da sind, daß wir darauf vertrauen, daß wir in und durch unsere Beziehungen bereits differenziert sind; daß wir gerade in unserer Durchlässigkeit bereits voller Kraft sind.“⁴⁵¹ Keller sucht nach einer „Theorie der Verknüpftheit allen subjektiven Lebens.“⁴⁵² Wir seien mit allen anderen Wesen im Universum verbunden. Die von

⁴⁴⁴ Keller, Ich-Wahn, 15.

⁴⁴⁵ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 16-19.

⁴⁴⁶ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 39-44.

⁴⁴⁷ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 66-70.

⁴⁴⁸ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 79-85.

⁴⁴⁹ Keller, Ich-Wahn, 85, mit Verweis auf Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins, Frankfurt a.M. 1986, 178.

⁴⁵⁰ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 115-119.

⁴⁵¹ Keller, Ich-Wahn, 192.

⁴⁵² Keller, Ich-Wahn, 195.

uns als unabhängig voneinander angesehenen Probleme wie das Verhältnis der Geschlechter, der Völker, oder Weltpolitik, Familienstrukturen, Umwelt, Jugend oder Alter seien alle miteinander verknüpft. Wir müssten beziehungsgerichtet denken. Das Selbst sei ein Ort unbegrenzter Beziehungen.⁴⁵³

Die christliche Trinitätslehre und Aristoteles' Lehre vom unbewegten Bewegter hätten aus Gott ein Wesen gemacht, das nur sich selbst kenne, aber nicht die Welt. Lange habe die abendländische Philosophie gebraucht, um dieses Vorurteil abzuschütteln.⁴⁵⁴ William James habe gesagt, dass Beziehungen die Eindrücke und Erfahrungen miteinander verbänden. Man könne nicht existieren, ohne zugleich nicht teilzuhaben an jemand anderem. Das Selbst, so Keller weiter, sei zugleich ein Zusammensetzen von Beziehungen. Aber die Unterscheidung zwischen Welt und Selbst müsse weiterhin getroffen werden, sonst werde der Mensch zum Narzissen. Die Grenzen des Selbst seien durchlässig, und das Selbst durchdringe das Grenzenlose. In Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sei man die gleiche Person, aber nicht das gleiche Selbst.⁴⁵⁵ Keller kommt zu dem Schluss: „Das seelenvolle Dahinströmen von Ereignissen lässt ein Gefühl persönlicher Kontinuität entstehen, ohne daß damit irgendeine die Zeiten überdauernde strenge Selbstidentität errichtet würde.“⁴⁵⁶ Keller geht davon aus, dass kein Mensch einfach nur eine/r sei, zu keiner Zeit seien wir fertige Wesen. Vielmehr seien meine vielen Selbste das Gewebe der einen Person. Trotzdem seien auch Autonomie, Unabhängigkeit, Freiheit und Kreativität Werte. Trotz der Betonung der Beziehungsfähigkeit des Selbst legt Keller Wert darauf, auch die Einsamkeit leben zu können, um die Realität intensiver gestalten zu können.⁴⁵⁷ Selbst Raum und Zeit seien ein äußerliches Gitter, das uns vom Patriarchat auferlegt worden sei, denn „wenn der Raum mehr oder weniger wie ein Vakuum aufgefaßt wird, in dem ich mich einzig an diesem Punkt hier befinde und alles andere isoliert an dem ihm zukommenden Platz ist, dann ist unser Überlappen im Raum (außer vielleicht im Sexualakt oder in der Schwangerschaft) wahrlich unmöglich.“⁴⁵⁸ Dafür, dass das Ich als ein festgenageltes in Raum und Zeit isoliert sei, habe das abendländische Denkschema gesorgt. Die Physik des 20. Jahrhunderts habe mit dieser Sichtweise jedoch aufgeräumt. Möglicherweise, so Keller, existierten keine Grundbausteine des Universums, sondern vielmehr eine ungetrennte Ganzheit in fließender Bewegung. Gerade im ständigen Streben von einem Ort zum anderen vernachlässigt wir den dazwischenliegenden Raum.⁴⁵⁹

⁴⁵³ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 203-211.

⁴⁵⁴ Man könnte mit Keller sagen, Aristoteles' Idee des unbewegten Bewegters artikuliere bereits einen versteinerten Gott.

⁴⁵⁵ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 242-257, mit Verweis auf Alfred North Whitehead, Prozess und Realität, 310.

⁴⁵⁶ Keller, Ich-Wahn, 259.

⁴⁵⁷ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 306.

⁴⁵⁸ Keller, Ich-Wahn, 317.

⁴⁵⁹ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 319-321. In diesem Zusammenhang schreibt der Psychologe Wolfgang Giegerich, es sei „eine Imagination, die offenbar denjenigen Raum überhaupt erst ermöglichte, den die Physik und alle anderen Naturwissenschaften voraussetzen mußten, um überhaupt forschen zu können: den leeren geometrischen Raum... Galilei, mit dem die moderne Physik anhebt, mußte die

Darüber hinaus würden wir in die Zeitschemata der Arbeitswelt eingepresst. Die Arbeitswelt zerstöre die Mannigfaltigkeit des Zeitmaßes. Die Vorgaben von Schulzeit, Arbeitszeit, Spielzeit hätten eine kosmische Langeweile der ständigen Wiederholung erzeugt. Das Ich erzeuge eine Illusion der Dauerhaftigkeit, indem es sich mit seinen vergangenen Selbsten identifiziere statt mit ihnen eine Beziehung einzugehen.⁴⁶⁰

6.8. Wolfgang Giegerich

Der Psychologe Wolfgang Giegerich begreift das Ich als ein Phantasieprodukt, das nicht ohne seine Geschichte betrachtet werden könne. Hierzu geht er bis in die archaische Zeit des Menschentums zurück. Phantasien über das Wesen des Subjekts hätten sich durch die Zeit hindurch entwickelt und die Menschen verschieden geprägt. Giegerich geht von unserer Vorstellung aus, dass wir Dinge heute als tote materielle Gegenstände ansähen. Ursprünglich aber seien Dinge für das archaische Menschentum ebenfalls belebt und wild gewesen.⁴⁶¹ Dinge als tot anzusehen, sei eine Imagination, die erst später entstanden sei. Giegerich zeigt die Differenzen zwischen den verschiedenen mythischen Phantasien in der Geschichte des Menschenwesens auf, denn es sei nicht gleichgültig, mit welchem Mythos es lebe. Giegerich verlangt von uns, die unaufhebbare Fiktionalität all unseres Denkens und Trachtens einzusehen. „Die Frage, ob es das, wovon die Phantasie spricht, auch tatsächlich gebe, brauchen wir nicht einmal im Sinn von Husserl einzuklammern (Epoché).“⁴⁶²

Giegerich geht zunächst vom archaischen Menschentum aus und spricht von dessen Phantasien, den Zaubermärchen, Mythen und den Erfahrungen von Schamanen. Im Zaubermärchen gebe es die gewöhnliche und die jenseitige Welt des Wunderbaren, und der Märchenheld habe zwischen beiden Welten frei hin- und herwechseln können; „die Mythologie ist voll von Erzählungen davon, daß Götter sich mit Sterblichen in Liebe verbunden haben und daß umgekehrt Sterbliche wie Tantalos oder Ixion zu den Unsterblichen gehen und mit ihnen an ihren Tischen speisen konnten.“⁴⁶³ Der Sinn der Initiationsriten sei es, den Tod zu erfahren und mit den Ahnengeistern in Verbindung zu treten, „so daß er [der Initiand] danach nur als Gestorbener auf der Erde sein Leben verbringen wird.“⁴⁶⁴ Der Mensch lebe nicht nur im Hüben, sondern auch im Drüben. „Das Menschenwesen war also nicht in den physischen Leib und die physikalische Wirklichkeit eingesperrt [...] Wenn das archaische Menschentum seine Genealogie von den Göttern herleitete, dann zeigt dies, daß es sein Eigentlichstes nicht in sich selbst hatte, als seinen persönlichen Besitz, sondern bei jenen, die der Mensch gerade nicht war [...] Der Mensch

ganze wirkliche Welt im Gedanken wegräumen, das heißt: das Vakuum setzen, um den freien Fall denken zu können.“ (Drachenkampf, 99)

⁴⁶⁰ Vgl. Keller, Ich-Wahn, 322-328.

⁴⁶¹ Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 39.

⁴⁶² Giegerich, Drachenkampf, 41.

⁴⁶³ Giegerich, Drachenkampf, 41. Vgl. dazu auch Gen 6,1-4, H.N.

⁴⁶⁴ Giegerich, Drachenkampf, 42.

weste in der Nicht-Identität mit sich selbst, das Menschenwesen war in sich different.“⁴⁶⁵ Die Differenz mit sich selbst spiegele sich auch noch im frühgriechischen *psyché*-Konzept. Die *psyché* des Menschen sei im Gegensatz zu heute gerade nicht in einem Menschen lokalisiert gewesen, sondern außerhalb. Sie habe an dessen Denken, Fühlen, Begehren, was als Lebensseele (*thýmos*) gegolten habe, keinen Anteil gehabt, sondern sei erst nach dem Tod ins Spiel gekommen, weshalb ihr Ort die Unterwelt gewesen sei. Deshalb habe es eine ontologische Unterscheidung von Lebenswelt und Unterwelt gegeben, in der die Toten wirklich tot gewesen seien. „Aber diese Toten und Nicht-Seienden sind nicht nichts und nicht buchstäblich tot (wie der Leichnam). Sei führen gerade ihr eigenes Totenleben und sind als die Ahnen von größter Wichtigkeit für die Lebenden, ja gewissermaßen die Quelle des eigentlichen Lebens der Lebenden.“⁴⁶⁶ Aus diesem Grund habe es auch Opfer für die Toten gegeben, weil die Zuwendung der Lebenden zu den Toten (die Pflicht, sie zu nähren), das Leben im ganzen ausgemacht habe. Die archaische Welt habe somit zwei Welten, die der Seienden und die der Nicht-Seienden, zusammengehalten. Wer dagegen von den Toten abgeschnitten sei, habe als nicht lebensfähig gegolten.

Dieses archaische, mythisch-rituelle Menschenwesen sei etwa im 6. Jahrhundert v.Chr. in Griechenland von einem mystisch-religiösen Menschenwesen abgelöst worden. Die Bedeutung des Wortes *psyché* habe sich geändert und ihre frühere Fremdheit, ihren Nicht-ich-Charakter und ihre Zugehörigkeit zu dem anderen Reich der Nicht-Seienden, der Toten verloren. Sie sei zu dem geworden, was man später das Selbst genannt habe. Das Menschenwesen habe dadurch seine Nicht-Identität verloren und sei nun mit seinem Eigentlichsten identisch geworden.⁴⁶⁷ Sei *psyché* früher in einer ganz anderen Dimension verortet gewesen, so jetzt im Bereich von Körper und bewusster Persönlichkeit. Damit sei der Bereich der Unterwelt weggefallen und es habe nur noch die Zone der Lebenswelt gegeben. Deshalb sei der Tod jetzt als Strafe und Feind aufgefasst worden, weshalb Gedanken wie Unsterblichkeit und Reinkarnation aufgetaucht seien. „Das Leben ist jetzt zu einem unveräußerlichen Besitz des Menschen geworden. Dieser führt die Quelle seines Lebens und Wesens, die Psyche, in sich selbst, er ist der Sitz seines Lebens.“⁴⁶⁸ Der Tod habe nicht mehr zu einem unterweltlich-schattenhaften Sein gehört, sondern zu einem neuen Leben (Inkarnation). Sei der Tod früher eine Schwelle zwischen zwei gleichwertigen Seinssphären gewesen, so sei er jetzt nur noch die „Pause“ für einen Wechsel in derselben Lebenswelt. „Der Weise zeichnet sich dadurch aus, daß er nach dem Tod das Gedächtnis behält und dadurch von dem Kreislauf der Reinkarnation befreit ist.“⁴⁶⁹ Nunmehr dürfe der Tod keine Wandlung zu einem anderen Seinszustand mehr sein, das Nichtsein dürfe keine

⁴⁶⁵ Giegerich, Drachenkampf, 42.

⁴⁶⁶ Giegerich, Drachenkampf, 43.

⁴⁶⁷ Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 43f.

⁴⁶⁸ Giegerich, Drachenkampf, 45.

⁴⁶⁹ Giegerich, Drachenkampf, 45, mit Verweis auf Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen II, Freiburg 1979, 167-173.

ontologische Dignität mehr besitzen. Das Leben solle von der Vermischung mit dem anderen Pol (Tod, Vergessen, Schattenhaftigkeit) gereinigt sein. Sei die archaische Existenz Wandlung und Übergang gewesen, habe der Begriff des Lebens nun einen veränderten Sinn erhalten, nicht mehr Werden-und-Vergehen, sondern Sein, Dauer und Identität mit sich selbst. Die rituelle Kultur dagegen habe im Zwischen gelebt, „wo es keine Selbstidentität und kein Pochen auf dem Eins-Sein mit sich gab [...]“ Auch im Christentum trennt der Tod nicht mehr zwei [...] ontologisch differente Bereiche des Seins. Die Macht des Todes, diese Trennung zu sein, ist ihm ja gerade durch Christus genommen worden. Daher steht hüben wie drüben vom Tod das Gleiche: das Leben.“⁴⁷⁰ Nach dem Tod sei es gar ein „verklärtes“ Leben. Weil das Leben hier Nur-Leben sei (auch „ewiges Leben“ genannt), sei es von seiner eigenen anderen Hälfte abgespalten und damit in sich eingesperrt. Der Mensch stecke jetzt buchstäblich in seiner Haut und könne nicht mehr aus sich heraus, weil dem Leben sein Anderes genommen sei. Damit sei die mystisch-religiöse Konzeption um eine Dimension verarmt, eine Reduktion, weil sie doch den Anspruch erhebe, das Ganze zu sein. Die andere Hälfte werde nicht zufällig ausgespart, sondern absichtlich geleugnet.⁴⁷¹ Aus der archaischen Schwelle zwischen Hüben und Drüben sei ein Riss geworden.⁴⁷² Der Leib sei zum Gefängnis der Seele geworden. Weil ursprünglich Leib und *psyché* unterschiedlichen Dimensionen des Seins angehört hätten (Lebenswelt und Unterwelt), habe es auch keinen Konflikt zwischen den Belangen von Körper und Geist gegeben. „Der sinnliche Mensch war in seiner Sinnlichkeit auch geistig, und das Geistige hatte seine Wirklichkeit immer nur in der sinnhaften Welt.“⁴⁷³ Alle Tätigkeiten seien immer sinnliche wie geistige Akte gewesen. Die mystisch-religiöse Verfasstheit dagegen reiße Sinnlichkeit und Geist auseinander, weil es keine Zweiheit der Seinsdimension mehr gebe. Damit werde der Wechsel des Menschenwesens von der Dimensionalität zur Nulldimension der Selbst-Identität vollzogen.

Eine zusätzliche Verengung und Verkürzung sei dann in der Neuzeit zu beobachten. Jetzt fielen auch Jenseits und unsterbliche Seele weg, und die ehemalige Differenz müsse sich im empirischen Diesseits neu einrichten, das allein übrig geblieben sei. Der Geist, einstmals Wesen Gottes oder der Engel, sei nun zur Intelligenz im empirisch-psychischen Vermögen des Menschen geworden. Der Leib, am Ende des Mittelalters noch ein Mikrokosmos kosmischer Weite mit vielfachen Bezügen, sei zur Maschine oder zu einem rein biologischen Organismus geworden.⁴⁷⁴ Heutzutage, so Giegerich weiter, werde mit der Kybernetik der Schrumpfungsprozess des Menschenwesens vollendet. Im kybernetischen Zeitalter werde alles in eine einzige homogene Wirklichkeit gestopft. „Damit ist jeglicher Schein des Mythischen endgültig unterbunden [...], weil zusammen mit jeglicher ontolo-

⁴⁷⁰ Giegerich, Drachenkampf, 46f.

⁴⁷¹ Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 47f.

⁴⁷² Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 48.

⁴⁷³ Giegerich, Drachenkampf, 49.

⁴⁷⁴ Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 50f.

gisch zu verstehender Differenz auch die offene Weite der Wildnis, wie wir die Dimensionalität des Menschenwesens bildlich genannt haben, absolut beseitigt ist.“⁴⁷⁵ Damit sei auch die Verschlossenheit des Menschenwesens in seiner Selbst-Identität gewährleistet.

6.9. Gerrit Confurius

In jüngerer Zeit hat der Germanist Gerrit Confurius das abendländische Einheitskonzept des Ich in Frage gestellt. In seinem Werk *Ichzwang – Für eine Psychologie jenseits des Individuums* (2011) bedenkt er die Möglichkeit, dass das moderne Individuum gerade dadurch, dass es auf dem Ich bestehe, das hilflose Opfer einer Selbstentfremdung werden könne. Confurius spricht von einem Ichzwang, das heißt er unterstellt, dass wir in dieser Gesellschaft gezwungen seien, ein substantielles, selbstidentisches und selbstgewisses Ich aufrechtzuerhalten, selbst dann, wenn sich diese Idee als Fiktion herausstelle. Das Ich könne nämlich nicht nicht existieren. Not, Verlusterfahrungen, Trauer, Ohnmacht oder Verzweiflung, durch die das Individuum sich gedemütigt sehe, könnten zu irrationalen, wahnhaftem und selbstschädigendem Verhalten führen. Wer ausweglos in der Falle sitze, müsse die Hilflosigkeit vor sich selbst relativieren, wer mit dem Verlust eines Menschen nicht klarkomme, nehme möglicherweise Zuflucht zu halluzinatorischem Denken. Ist das Ich gerade die Instanz, die Souveränität, Autonomie und Selbstreflexion selbst ausschalten kann? „Wir halten das Ich für den Fels in der Brandung, während es die Brandung selbst sein kann.“⁴⁷⁶ Das Ich müsse als etwas erkannt werden, das sich auch gegen die eigene Person richten könne. Allgemein gelte, „dass das Ich mit Reflexivität und Emanzipation, mit Identität und Selbstgewissheit verbunden sei, dass es etwas Substanzielles und verlässlich Gleichbleibendes sei, und als solches gilt es als der Garant des freien Willens.“⁴⁷⁷ Eine Abweichung von der Normalität gelte quasi als Auflösung des Ich, als moralische Verwahrlosung oder charakterliche Minderwertigkeit und werde als Psychopathologie registriert. „Es kann geschehen, dass sich das Bewusstsein plötzlich als etwas produziert, das dem Ego nach allen Seiten entgeht, es beherrscht, es außerhalb seiner hält.“⁴⁷⁸ In solchen Fällen gebe es keine Unterscheidung mehr zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen, weil dann das Bewusstsein nichts mehr vor sich selbst verberge.

In jeder zwischenmenschlichen Beziehung werde das Ich mehr oder weniger übertragen, vor allem in der Liebesbeziehung. Gerade in der Liebe werde der dialogische Charakter des Ich deutlich. Die Liebe zerreiße die Identität, sie berge „die Utopie einer Interaktion, in der die Selbstüberantwortung des einen beim anderen keine Gewalt provoziert.“⁴⁷⁹ Die Liebe gebe sich nicht mit der Befriedigung eines

⁴⁷⁵ Giegerich, Drachenkampf, 52.

⁴⁷⁶ Confurius, Ichzwang, 22.

⁴⁷⁷ Confurius, Ichzwang, 27.

⁴⁷⁸ Confurius, Ichzwang, 32.

⁴⁷⁹ Confurius, Ichzwang, 60.

Bedürfnisses zufrieden, sondern sei ein andauerndes Begehen des Anderen, eine Verheißung, deren Stillung das Begehen vertiefe. Wer etwa einen geliebten Menschen verliere, erfahre eine Leere, eine Krise. „Der einzelne Betroffene hat den Wunsch nach Wahrheit. Wahrheit kann es für ihn nur vor dem Hintergrund der traumatischen Begegnung mit dem untoten ungeheuren Ding geben, das sich ihm zeigt, bevor sich die Oberfläche der Normalität wieder geschlossen hat.“⁴⁸⁰ Die Gesellschaft aber fühle sich verpflichtet, die Störung zu beheben und vergessen zu machen. Wer sich dem widersetze, gelte als charakterschwach. Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft könne sich derart zuspitzen, dass sich die Psychose als einziger Ausweg aus der Krise anbiete. Die Aufklärung habe uns zwar vom Ausgeliefertsein an das blinde Schicksal befreit, an das die Menschheit bis dato geglaubt habe. Andererseits seien wir so sehr darauf getrimmt, alles unter Kontrolle halten zu müssen, dass uns auch Rückschläge nicht davon abbrächten, weiter an die absolute Selbstidentität des Ich zu glauben. Die angebliche Ich-Schwäche des Psychotikers interpretiert Confurius gerade als Ich-Stärke, die aber den Träger des Ich versklave. Confurius macht klar, „wie sehr die Demarkationslinie zwischen gesund und krank nach wie vor von der religiösen Fiktion des Bösen beherrscht ist.“⁴⁸¹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das Subjekt wie Quecksilber ist, das sich nicht greifen lassen will. Es zerfließt, zerfasert und bleibt es selbst. Es entzieht sich dem Begreifen und Einordnen, es ist etwas Anarchisches an ihm und in ihm, etwas Wildes, das sich nicht zähmen lassen will. Identität ist ein flüssiger und ungreifbarer Begriff. Und daher gibt es auch keine festen Körbergrenzen. Gehört die Nahrung, die ich täglich zu mir nehme, zu meiner Identität dazu? Gehören dementsprechend Kot und Urin, die noch in Darm und Blase sind, zu meiner Identität? Zeigt der Stoffwechsel also, dass Identität flüssig ist? Gehört das ungeborene Kind im Mutterleib zur Identität einer schwangeren Frau oder ist es als eigenständig davon zu denken, als invasiver „Anderer“, der durch die Verbindung von männlichem Samen mit weiblicher Eizelle entstanden ist? Menschliche Identität ist nichts eindeutiges, weil sie eingebunden ist in das Leben, das in einem steten Werdeprozess begriffen ist, ja dieser Werdeprozess selbst ist.

Wie nun, so lautet die nächste Frage, werden in der Science Fiction Identitätskonzepte problematisiert? Inwiefern stellen sie eine Herausforderung für unser Denken dar?

7. Das Identitätsproblem in der Science Fiction

Wie wir sehen, ist die Identität der Person nicht einmal in der eigenen Tradition eindeutig oder einheitlich konzipiert. Die Frage lautet nun: Wo wird in der Science Fiction unser „selbstverständliches“ Identitätskonzept problematisiert? Hierzu möchte ich einen Dialog und vier Stories vorstellen: Dicks Geschichten *Hochstap-*

⁴⁸⁰ Confurius, Ichzwang, 105.

⁴⁸¹ Confurius, Ichzwang, 199.

ler und Die elektrische Ameise, Lems Dialog *Die Auferstehungsmaschine*, eine Story über den Raumfahrer Ijon Tichy aus Lems *Sterntagebüchern* sowie die Raumschiff-Voyager-Folge *Tuvix*.

7.1. Philip K. Dick, Hochstapler

Der Protagonist der Geschichte *Hochstapler (Impostor)*, 1953 veröffentlicht, ist Spence Olham. Er ist Offizier eines nicht näher bezeichneten Landes. Die Erde wird von Außerirdischen bedroht, und diese stehen im Begriffe, eine Waffe zu entwickeln, die die ganze Erde zerstören könnte. Gegen diese Bedrohung wehren sich die Menschen der Erde mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln. Als sich Spence Olham nach seinem Frühstück von seiner Frau verabschiedet, wird er von seinem Freund Nelson, ebenfalls Offizier, in einem kleinen Raumgleiter zur Arbeit abgeholt. An Bord befindet sich auch ihr Vorgesetzter Peters. Von diesem erfährt Olham, dass der wahre Spence Olham ermordet wurde, er sei nur eine Robotkopie, die von den Außerirdischen in einem Wald in der Nähe seines eigenen Hauses ausgetauscht worden sei. In seinem Körper befindet sich eine sogenannte U-Bombe, die auf eine bestimmte Wortfolge hin sich automatisch entzünde. Deshalb flögen sie jetzt mit dem Raumgleiter zur abgewandten Seite des Mondes, wo der Androide Spence Olham vernichtet werden solle. Doch der Angesprochene wehrt sich und besteht darauf, Spence Olham zu sein. Ein Austausch habe gar nicht stattgefunden. Peters jedoch erklärt, der ausgetauschte Roboter würde nicht wissen, dass er nicht Spence Olham sei, weil die gesamte Identität, das heißt nicht nur sein Körper, sondern auch all seine Erinnerungen, auf ihn übertragen worden seien. Verzweifelt versucht Spence Olham die beiden anderen davon zu überzeugen, dass er er selbst sei. So erinnert er seinen Freund Nelson an gemeinsame Erlebnisse aus der Schulzeit, doch Nelson will nichts davon wissen.

Auf dem Mond angekommen, gelingt es Olham, Nelson und Peters zu überlisten, und er kehrt allein wieder zur Erde zurück. Inzwischen hat er mit seiner Frau per Funk Kontakt aufgenommen. Mit ihrer Hilfe und der eines Arztes, der anhand von Röntgenbildern beweisen soll, dass sich keine Bombe in seinem Körper befindet, will Olham seine Identität nachweisen. Doch als er zu Hause ankommt, ist die Polizei schon vor Ort. Er flüchtet in den nahen Wald, doch Nelson und Peters, die inzwischen – vermutlich mit einem schnelleren Raumschiff – zurückgekehrt sind, erwarten ihn dort und verlangen seine Aufgabe. Olham bittet um eine Chance, man solle doch das abgestürzte Raumschiff, das sich im Wald befindet, untersuchen. Peters kommt der Bitte nach, und man entdeckt den vermuteten Roboter, der zerstört neben dem Raumschiff liegt. Olham und Peters sind froh, dass das Missverständnis aufgeklärt werden konnte. Nur Nelson bleibt misstrauisch. Er untersucht den zerstörten Roboter und findet heraus, dass dieser in Wirklichkeit der ermordete Spence Olham ist, der mit einem Nadelmesser erstochen wurde. Erst jetzt wird auch dem Protagonisten klar, dass er nicht er selbst ist, sondern der ausgetauschte Roboter. Als er diese Selbsterkenntnis laut ausspricht, explodiert die U-Bombe in seinem Körper, die, so legt der Text es nahe, die gesamte Erde vernichtet.

Martin Schäfer schreibt, dass Dicks Story deshalb grausig sei, „weil hier nicht einmal die Fälschung selber – kein ‚alien‘, sondern eine von Fremden als Mensch konstruierte Bombe – ihre wahre Natur kennt.“⁴⁸² Die Geschichte sei so konstruiert, dass der Leser sich mit der Fälschung identifiziere und für sie Sympathie empfinde. Es gehe aber um mehr als nur um das Leib-Seele-Problem. Dick unterminiere das „human-alien-Schema“, wie es in der Science Fiction immer wieder ausagiert worden sei. Er mache den Außerirdischen zum Menschen, und den Menschen zum Außerirdischen. Der Zweifel am Mitmenschen gerate zum Selbstzweifel.⁴⁸³

Neil Easterbrook geht es um ein generelles Problem der Selbstreflexion und der Andersheit, und zwar um eine falsche innere Identität und die verlorene Erinnerung des wahren Selbst.⁴⁸⁴ Die Story zerstöre die Sicherheit von klaren Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen. Der Leser werde von Anfang an so manipuliert, dass er Olham glaube, das Original zu sein. Außerdem könne man fragen, woher Peters eigentlich wisse, dass es ein Double gebe. Woher stammt sein „Bericht“? Nur die Außerirdischen selbst könnten das den Menschen vermittelt haben. Ohne Bericht wäre man nicht zu dieser Erkenntnis gekommen, aber dann hätte auch die Bombe nicht gezündet. So werde Peters ungewollt zum Agenten der Außerirdischen. In dem Wald Sutton Wood wird der Körper von Olham zunächst als der des Roboters identifiziert, erst durch das Nadelmesser, dass im Original steckt, wird der lebende Olham als Roboter erkannt. Für den Leser, der den Original-Olham nie erlebt hat, ist der Roboter Olham das „Original“, das von einem Simulakrum-Olham unterminiert worden ist. Die ironische Wendung des Plots, so Easterbrook, erfordere die Abwesenheit des Originals. Auf der ontologischen Ebene sei diese Abwesenheit notwendig, um das unlösbar dialektische Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit, Selbst und Anderem, das die menschliche Subjektivität ausmache, zu etablieren. Easterbrook fragt, was geschehe, wenn wir das Selbst und die Echos des Anderen erkennen? Instabilität, Bruch, Einbruch seien die Folge – das stabile Selbst explodiere. Das Paradox sei, dass Irreduzibilität und gegenseitige Durchdringung nicht widersprüchlich seien. Das Modell der selbstbestimmten Subjektivität, die nur sich selbst verantwortlich sei, werde zerstört. Die Konsequenz sei die Alterität: das Selbst sei schon ein anderer, ausgesagt von seinem Gegenüber. Olham erkenne sich selbst als den Anderen. Und genau diese Erkenntnis sei ein explosives Moment. Olham erkennt, dass er nicht Olham ist, das Selbst das Nicht-Selbst. Innen ist außen, der Mensch ein Außerirdischer. In diesem Augenblick werde das „Ich“ zum „Du“: die U-Bombe sei die *You-Bomb*. Die Explosion sei der solipsistische Kollaps in das singuläre Selbst, das private Einssein des einzigen Seins. Aber der Moment der Erkenntnis, dass das einzige und singuläre Selbst das Andere sei, offen, doppelt, eröffne den Blick für die Selbstdreflexion. Olhams Erkenntnis sei Selbsterkenntnis, Intuition, Einsicht, aber nicht

⁴⁸² Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 209.

⁴⁸³ Vgl. Schäfer, Science Fiction als Ideologiekritik? 210f.

⁴⁸⁴ Vgl. Easterbrook, *Dianoia/Paranoia*, 21.

Erinnerung oder Gedächtnis. Die Selbsterkenntnis bringe den Tod. Die Story bringe den modernen Mythos der Selbstidentität zur Explosion und zeige seine volle Reziprozität und Abhängigkeit vom Anderen.⁴⁸⁵ Im Unterschied zum Menschen fehlt dem Androiden die Fähigkeit zur Empathie. Nach Descartes sind Tiere Automaten. Doch Dick fragt: Wie kann ich wissen, ob nicht auch Menschen Automaten sind?

Frederic Jameson ist der Ansicht, Dick reaktiviere dieses Descartesche Problem auf bedrohlichere Weise als Descartes *genius malignus*. In *Hochstapler* sickerten die Fragen, die die Künstliche Intelligenz involvierten, durch und infizierten jedes Erfahren von Descartes' Gedanken- oder Bewusstseinsbereich, und es sei nicht mehr nur der Androide, der solche autoreferentiellen Fragen stelle. Die externe Streitfrage des Testes nach dem Original führe zu einem permanenten Riss innerhalb des Selbstbewusstseins. Das individuelle Bewusstsein werde als *alter ego* dramatisiert, indem es zum Feind seiner selbst werde. Die Selbstlosigkeit der Charaktere bei Dick sei die von Maschinen oder von Toten. Schizophrenie sei nicht bloß die Inversion der Individualität des androiden Cogito, sondern auch der Vorwand der wesentlichen Hilflosigkeit des Individuums, das außerhalb der großen Kollektive von Geschäften und Korporationen abgeschafft werde.⁴⁸⁶

Dick stellt mit seiner Story unsere herkömmliche Auffassung des Selbst in Frage. Diese Geschichte spielt mit zwei Ideen. Erstens: Alle Menschen sind Subjekte, mit einer einzigen Ausnahme. Zweitens: Die Erkenntnis desjenigen, nicht er selbst zu sein, führt zu seinem sofortigen Tod und der Vernichtung des ganzen Planeten.

An der Kurzgeschichte fällt auf, dass es nicht um ein allgemeines Ich geht. Wenn die Philosophen vom „Ich“ reden, dann gehen sie selbstredend davon aus, dass jeder Mensch ein Subjekt ist. Das zentrale Anliegen bei Dick besteht darin, dass ebenfalls alle Menschen über ein Ich verfügen – bei Nelson, Peters und den anderen Charakteren wird es ja fraglos vorausgesetzt. Aber es gibt eine einzige Ausnahme: Spence Olham. Hier liegt eine Idee vor, mit der sich die Philosophie bisher noch nicht befasst hat. Olham ist ein Mensch, der verzweifelt um etwas kämpft, das sein Ureigenes wäre. Das Selbstverständliche wird eben als nicht selbstverständlich genommen. Der Leser ist fraglos von Olhams Selbst überzeugt, fiebert mit, hofft, dass es ihm gelingt, das zu beweisen, nur um dann erfahren zu müssen, dass die anderen recht hatten. Denn wo gibt es das, dass jemand einem anderen mit Recht ins Angesicht sagen kann: „Du hast kein Ich!“? Jeder setzt es ja beim Anderen fraglos voraus. Hier wird Identität zu einer Frage auf Leben und Tod. Vielfach ist Dick der Vorwurf gemacht worden, seine Geschichten oder seine Helden (oder er selbst) seien paranoid. Dick radikalisiert den Selbstzweifel des Menschen auf existentielle Weise. Immer wieder gibt es Menschen, die an sich selbst zweifeln, sich selbst die Schuld für alles mögliche geben, deprimiert oder

⁴⁸⁵ Vgl. Easterbrook, Dianoia/Paranoia, 33-36.

⁴⁸⁶ Vgl. Jameson, Archaeologies, 373-377.

depressiv sind, alles Schlechte der Welt auf sich nehmen, unter Weltschmerz leiden. Niemand aber würde so weit gehen, sein Ich *existentiell* zu verleugnen. Und weil das Ich als selbstverständlich gilt, glauben wir Spence Olham. Ich möchte die Geschichte auf zweierlei Weise interpretieren. Erstens: Die Antwort auf eine Demütigung ist eine Vernichtung. Zweitens: Dicks *Hochstapler* ist ein fundamentaler Widerstand gegen die Dingfestmachung des Ich.

Zur ersten Interpretation: Ähnlich wie Josef K. in Kafkas *Prozeß* versucht, dem Gericht seine Unschuld zu beweisen und gerade dadurch scheitert, dass er es versucht, so versucht Spence Olham vergeblich zu beweisen, dass er er selbst ist. Gerade der Versuch des Beweises wird das Gegenteil ans Tageslicht befördern. Ähnlich wie in Kafkas Roman spielt die Scham dabei eine große Rolle. Der Vorwurf, den Nelson und Peters dem Protagonisten machen, drängt diesen dazu, die Wahrheit zu suchen, die letztlich zur Erkenntnis der eigenen Schuld führen wird, nämlich es zugelassen zu haben, von den Außerirdischen ausgetauscht worden zu sein. Olham zeigt die allgemeine menschliche Unfähigkeit, die letzte Wahrheit über sich selbst zu ertragen.⁴⁸⁷ Dick radikalisiert Kafkas Figur des Josef K. Hatte dieser sich für sein Verhalten zu schämen, dafür, dass er seine schuldhafte Verstrickung nicht einsehen wollte und sich nur als Opfer sah, so sieht sich Spence Olham als Opfer von Verschwörern. Er gerät in die Defensive. Er muss nicht nur beweisen, dass er „unschuldig“ ist, sondern er muss – das Schlimmste, das nur denkbar ist – beweisen, dass er er selbst ist. Wer nicht mehr er selbst ist, muss sich schämen, dass er überhaupt ist. Olham begibt sich also an die Aufgabe des Selbstbeweises. Aber in dem Augenblick, in dem er sich selbst erkennt – worin eine Ironie liegt, denn wie soll er sich selbst erkennen, wenn er kein Selbst hat? – verkehrt sich die tiefe Angst, vor den anderen seine Ichlosigkeit bekennen zu müssen, was er aus Scham vermeidet, in die einzige mögliche Lösung: den absoluten Größenwahn. Die Sentenz „Erkenne Dich selbst“ führt im *Hochstapler* unmittelbar zum Tod. Die Suche nach dem Beweis für sein Ich führt Olham schließlich an den kritischen Wendepunkt der Geschichte. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Ichlosigkeit und die Explosion der Bombe sind ein und dasselbe. Die Explosion der Bombe ist eine Metapher für die Ausdehnung des Ich ins Unendliche. Aber wie kann ein Ich sich ausdehnen, das nicht vorhanden ist? Weil für die Struktur des Selbstbewusstseins die eigene Ichlosigkeit nicht denkbar ist. Jetzt, wo die Wahrheit ans Licht kommt, lässt sich der „wahre“ Spence Olham nicht mehr länger verbergen. Seine unausgesprochene Botschaft lautet: Jetzt werdet ihr mein wahres Ich kennenlernen: Denn ich bin gar nicht das Nicht-Ich, wie ihr es behauptet habt. Ganz im Gegenteil bin ich der Größte der Geschichte, denn nun seht ihr, dass die Existenz der gesamten Menschheit von mir allein abhängig ist. Denn von mir und meiner „Selbst“erkenntnis hängt es ab, ob der Planet explodiert oder nicht. Die Gegenfigur zum vernichteten Ego ist das unendliche Ego. Auf den Vorwurf der Nicht-Existenz antwortet Olham mit der unendlichen Ausdehnung seiner Person als *You-Bomb*. Mitunter ist Dick nachgesagt worden, was er im *Hochstapler* beschreibe, sei eine

⁴⁸⁷ Vgl. Robertson, Der Proceß, 113.

Form der Psychose. In diesem Zusammenhang hat Gerrit Confurius die Bemerkung gemacht, dass die Welt des Psychotikers sich auf eine Dualität zwischen Ego und Alter ego reduziere, wobei die Rollenverteilung ungeklärt bleibe. Das führe zu den Extremen, entweder völlig gemacht, also ein Nichts zu sein, oder der Schöpfer der Welt zu sein.⁴⁸⁸ So ist im *Hochstapler* in der Tat das Ich des Protagonisten ein Nichts. „Mit den Grenzen [...] seiner Symbolisierungsfähigkeiten konfrontiert, reagiert er mit Angst, die ein Höchstmaß erreicht. Er befürchtet diesen Moment umso mehr, als von ihm eine Bedrohung für die imaginäre körperliche Einheit seiner Person ausgeht.“⁴⁸⁹ Als Spence Olham der Konfrontation mit der Wirklichkeit nicht mehr ausweichen kann, wird die Welt vernichtet. Der Gipelpunkt des Größenwahns ist erreicht, wenn Ego und Welt zusammenfallen. Der Protagonist akzeptiert nicht, dass es nicht möglich ist, ein Ich ohne den Anderen zu haben. Wie Paul Ricœur zeigen konnte, lässt sich Identität ohne Andersheit gar nicht konstituieren. Das Selbst bringt in der Explosion zugleich den radikalen Anderen des Eigenen ans Tageslicht. Die Entfaltung des Größenwahns wird im Augenblick ihrer Verwirklichung zur Vernichtung des Ego.

Aber ich möchte noch eine zweite Interpretation vorschlagen. Die Selbsterkenntnis führt in dieser Story unmittelbar zum Tod. Möglicherweise liegt hier auch ein Versuch vor, aus dem Eingesperrtsein des Ich hinauszugelangen. Wenn wir uns noch einmal das Konzept Wolfgang Giegerichs über die Entwicklung des Subjekts vergegenwärtigen, so geht er vom archaischen Menschentum aus, das zwischen den beiden Welten von Leben und Tod frei habe hin- und herwechseln können. Der Mensch habe nicht nur im Hüben, sondern auch im Drüben gelebt. Das habe zur Folge gehabt, dass das Menschenwesen nicht in den physischen Leib und die physische Welt eingesperrt gewesen sei. Sein Eigentlichstes habe der archaische Mensch gerade nicht in sich selbst gehabt, als seinen persönlichen Besitz, sondern in jenen Wesen, die der Mensch gerade nicht gewesen sei. Der Mensch habe in der Nicht-Identität mit sich selbst gelebt, er sei in sich different gewesen.⁴⁹⁰ Mir scheint beinahe, dass bei Dick ganz unbewusst ein Gespür für diese archaische Mentalität vorgelegen hat, eine These, die ich zwar nicht beweisen kann, aber die, wie ich meine, ins Auge springt. Zum Verständnis von Giegerichs These, die ich für Dicks Geschichte fruchtbar machen will, kann folgende Ausführung hilfreich sein.

„Unter Dingen verstehen wir heute in erster Linie tote materielle Gegenstände. Weil das tote Ding aber schon ein Resultat jenes Vorgangs ist, in dem sich das Ding zu seiner modernen Seinsweise erbaut hat – ursprünglich waren ja auch Dinge belebt und wild –, können wir den Vorgang der Erbauung des ‚Dinges‘ gerade nicht so gut an den materiellen Dingen ablesen. Es geht bei der Erzeugung des Dinges darum, das ausschweifende Wesen der Phänomene grundsätzlich in ihrer Definition gefangen zu setzen – in den Grenzen ihrer physischen Körperlichkeit. Die Herstellung des

⁴⁸⁸ Vgl. Confurius, Ichzwang, 113f.

⁴⁸⁹ Confurius, Ichzwang, 120f.

⁴⁹⁰ Vgl. Giegerich, Drachenkampf, 41f.

toten Dings ist die Gefangensetzung des Begriffs *des Lebens oder der Lebendigkeit* der Phänomene.“⁴⁹¹

Gerade in der Science Fiction Dicks lese ich einen Protest gegen diese Gefangensetzung. Die abendländische Philosophie hat seit Descartes versucht, das Ich dingfest und damit zu einem „Ding“ zu machen. Schon der Versuch, das Ego zu definieren, bedeutet, es in Grenzen zu setzen und damit der Immanenz zu unterwerfen. Dicks Science Fiction lebt vom Protest gegen diesen Versuch der Dingfestmachung. Übte er in *Ubik* einen Widerspruch gegen die Gefangensetzung des Lebens in der Immanenz, so liegt im *Hochstapler* ein Protest gegen die Gefangensetzung des Ich in der Immanenz vor, ein Veto gegen die Dingfestmachung des Ego durch die Wissenschaften, eine Widerborstigkeit gegen das Alltagsbewusstsein des Selbst, gegen eine abendländische Philosophie, die das Ich in das Hier und Jetzt einzusperren versucht. Die Idee der Selbsterkenntnis der Nichtigkeit des Ego durch Spence Olham, die durch Selbsterkenntnis im Tod gipfelt, darf man jedoch nicht einfach wörtlich nehmen. Vielmehr ist der Tod die Befreiung des Ich von den Mächten seiner Dingfestmachung. Indem Nelson und Peters die Nichtigkeit des Ego von Olham behaupten, machen sie ihn zu einem toten Ding. Die paradoxe Konstruktion einer Selbsterkenntnis ohne Selbst zerstört nicht den Planeten Erde als solchen, sondern den Planeten als Metapher für einen archimedischen Standpunkt, der glaubt, das Ego dingfest machen zu können. Seine Vernichtung in einer Explosion ist daher eine Metapher für seine Befreiung.

Beide Interpretationen stehen indes nicht nebeneinander, sondern sind als Einheit zu betrachten. Das Ich, das in der Erkenntnis seiner Nichtigkeit logisch stirbt und im Todesakt sich zum Größenwahn aufbläht einerseits, und der Protest des Ich gegen seine Dingfestmachung andererseits, sind dasselbe. Ein Ego, das dingfest gemacht wurde, ist zugleich nichtig gemacht worden. Die Erkenntnis der Nichtigkeit des Ego, die größenwahnsinnige Identifizierung des Ego mit der Erde, ihre Vernichtung und Befreiung, das ist ein und derselbe Akt. Diese Geschichte ist eine Parabel auf die existentielle Gefangenschaft des modernen Subjekts. Und zuletzt ist der Titel – *Hochstapler* – kontrafaktisch angelegt, denn der Leser kann Spence Olham nicht als Hochstapler ansehen, höchstens als jemanden, der um seine eigene Existenz betrogen wurde. Der Titel ist also gegen den Strich zu lesen. Das Subjekt, um das es hier geht und das sich letztlich als Nicht-Subjekt erweisen wird, erfährt im Akt des Untergangs eine zusätzliche Demütigung. Die Vernichtung ist nur dann vollständig, wenn „Spence Olham“ auch moralisch annihiiliert ist, das heißt wenn man ihn einen Betrüger nennen kann.

Man könnte Dicks Story auch als eine Antwort auf die Philosophiegeschichte des Abendlandes betrachten, die zumindest keine einheitliche Antwort auf die Frage des Ich geben kann. Wir müssen zugeben, dass wir nicht letztgültig sagen können, was das Ich ist. Mit Spence Olham präsentiert uns Philip K. Dick eine

⁴⁹¹ Giegerich, Drachenkampf, 39f.

Person, die die Frage der Sphinx nach dem Menschen, und damit nach sich selbst, nicht zureichend beantworten kann, und in die Tiefe gestürzt wird.

7.2. Philip K. Dick, Die elektrische Ameise

In dieser Story Dicks (im Original: *The Electric Ant*) von 1969 erwacht der Inhaber der Firma Tri-Plan-Electronics, Garson Poole, in einem Krankenhaus und erfährt, dass er nicht nur seine rechte Hand verloren hat, sondern auch, dass er eine „elektrische Ameise“ ist, ein Roboter in Menschengestalt, ein Androide. Diese Tatsache war Poole selbst bislang nicht bekannt. Darüber wird er depressiv, und er denkt sich: „Ich kann die Firma nie wirklich geleitet haben; das war eine Illusion, die mir bei der Herstellung eingepflanzt wurde... zusammen mit der Illusion, dass ich menschlich und lebendig bin.“ (682) Er fühlt sich unfrei, weil er weiß, dass er programmiert wurde, und glaubt, deshalb auch zu bestimmten Gedanken nicht fähig zu sein. Mit Hilfe eines Computerprogramms entdeckt er einen Mechanismus in seinem Körper, der seine Gedanken und sein Verhalten sowie die „Realitätszufuhr“ steuert. Er ist der Ansicht, dass dieser Mechanismus für ihn die Realität nur stimuliere, er selbst aber nichts wahrnehmen könne. Seinem Automatendasein will er entkommen und beschließt, die für seine Wahrnehmung verantwortliche Lochstreifenspule zu manipulieren. „Weil ich, wenn ich das kontrolliere, die Realität kontrolliere [...] Meine subjektive Realität... aber eine andere gibt es ohnehin nicht. Objektive Realität ist ein synthetisches Konstrukt, das Resultat einer hypothetischen Universalisierung einer Vielzahl subjektiver Realitäten.“ (687) Deshalb dichtet er nun einige Löcher in der Lochstreifenspule ab, was dazu führt, dass einige Objekte in seiner Wirklichkeit verschwinden. Als er nach Hause kommt, erwartet ihn seine Freundin Sarah, die mittlerweile über seinen Zustand als elektrische Ameise Bescheid weiß.

Das begonnene Experiment wird zu Hause weitergeführt, Poole nimmt immer weniger wahr, letztlich sieht er nur noch schwarz, hört nichts mehr und verliert auch sein Zeitempfinden. Lediglich denken kann er noch. Er wird von zwei Technikern wieder ins „Leben“ zurückgeholt. Nun versucht Poole aber das Gegenteil, denn er fragt sich, was geschähe, wenn er alle Wahrnehmungsmöglichkeiten, die es überhaupt geben kann, ins Unendliche dehnen würde, wenn er zeitgleich alles sehen, hören, fühlen, schmecken und riechen könnte, was es überhaupt im Universum gibt. Er fragt die Techniker, was geschähe, wenn kein Band unter dem Scanner der Lochstreifenspule laufen würde, also die Fotozelle, die der Umwandlung von Lichtstrahlen in elektrische Signale dient, ungehindert nach oben scheine. Die Techniker erklären, die Folge sei ein Kurzschluss, doch Poole schenkt ihnen keinen Glauben. Er fährt mit seinem Experiment fort und plötzlich erscheinen vor seinem Auge alle möglichen und unmöglichen Dinge der Welt auf einmal: flatternde Enten, Rentner auf Parkbänken, Äpfel, Kopfsteinpflaster, Zebras, das Meer, der Wind, in seinem Mund zerlaufende Butter, das Heulen von Alarmanlagen usw. Seiner Freundin Sarah sagt er: „Du bist nicht real. Du bist ein Stimulusfaktor auf meinem Realitätsband.“ (699) Doch das Experiment scheitert. Poole „stirbt“ und zerfällt zu einem Haufen lebloser Materie. Sarah informiert Pooles besten Mitar-

beiter über den Vorfall, und beide scheinen geradezu erleichtert, dass der „Apparat“ nun endgültig „defekt“ ist. Doch da bemerkt Sarah, dass sie selbst durch ihre Hände hindurchsehen kann, durch Türen und Wände, und dass die Materie sich selbst auflöst. Mit dem „Tode“ der elektrischen Ameise geht auch die Welt zugrunde.

Martin Burckhardt zeigt in seinem Werk *Philosophie der Maschine*, dass Körperlosigkeit zur Maschine gehört. Die Software sei eine ins Immaterielle übersetzte Maschine, Digitalisierung sei eine Form der Entmaterialisierung, und die Schreibmaschine verwandele sich in ein Textverarbeitungsprogramm. Was immer in einen Computer eingegeben werde, unterlaufe einer Verwandlung in Nullen und Einsen. Das Textverarbeitungsprogramm setze eine Maschine voraus, die als Umgebung ein Betriebssystem hat, in dem ein Code gelesen werden kann. Im Computer sei also nichts, wie es ist, sondern alles nur Schein.⁴⁹² In diesem Zusammenhang macht Burckhardt auf die Jacquard'sche Lochkarte aufmerksam, die meines Erachtens eine Repräsentation der *Elektrischen Ameise* bei Dick darstellt. Joseph-Marie Jacquard verbesserte die Nockenwalze von Webstühlen durch das Endlosprinzip der Lochkartensteuerung. Dadurch wurden endlose Muster von beliebiger Komplexität produziert. Die Karten waren miteinander zu langen Lochstreifen verbunden, die mit Nadeln abgetastet wurden. Bei diesem Vorgang bedeutete ein Loch eine Fadenhebung und kein Loch eine Fadensenkung. So konnten großflächige Muster hergestellt werden. Dies war eine der frühesten Anwendungen von Digitaltechnik. Burckhardt schreibt: „Dabei ist die Entleibung der Maschine schon in der Jacquard'schen Lochkarte vorweggenommen, in der sich das Loch – als markierte Abwesenheit – an die Stelle des materiellen Zeichens gesetzt hat. Trifft ein Drahthaken auf ein solches Loch, greift dieser automatisch nach den Webfäden. Was den Gesamtmechanismus des Jacquard'schen Webstuhls anbelangt, führt die Dematerialisierung dazu, dass sich das Steuerprogramm vom Maschinenkörper löst.“⁴⁹³ Genau einen solchen Vorgang beschreibt Dick in der *Elektrischen Ameise*, in der das Loch zur letzten Wirklichkeit wird. Doch ein solches Loch muss die wirklichen Dinge verschlingen. Nicht nur das: Dick nimmt die Digitalisierung der ganzen Welt und aller ihrer Einzelteile vorweg. Als Garson Poole in seinem Experiment auf einmal alle Dinge des Universums betrachten kann, – man könnte von einer mystischen Vision sprechen – so werden damit Dinge aufgezählt, die digitalisiert werden. Diese Entleibung betrifft letztlich auch Menschenkörper, so dass Poole zu seiner Freundin sagen kann: „Du bist nicht real. Du bist ein Stimulusfaktor auf meinem Realitätsband.“ (699) Wenn die ganze Welt endgültig durchdigitalisiert ist, ist sie entlebt und hat sich damit aufgelöst.

Dirk Vanderbeke bemerkt, es sei eine perfide Idee, dass das antike „Erkenne dich selbst“ bei Dick in einer Katastrophe ende. Anstatt eine erfolgreiche Firma zu leiten, erkenne der Protagonist Gary Poole, dass er selbst der Besitz eines Men-

⁴⁹² Vgl. Burckhardt, Philosophie der Maschine, 28f.

⁴⁹³ Burckhardt, Philosophie der Maschine, 29.

schen sei. Er finde heraus, dass sein Bewusstsein von einer Spule aus einem gelochten Band in seiner Brustplatte gelenkt werde. Die Erfahrungen, die er in seinem Leben mache, kämen von Löchern auf einem Band, das heißt Präsenz werde durch Absenz verursacht. Poole komme zu dem Schluss: „Wenn ich den Streifen kappen würde, überlegte er, würde meine Welt verschwinden. Für andere wird die Realität bestehen bleiben, aber nicht für mich. Weil meine Realität, mein Universum, mit über diese winzig kleine Einheit vermittelt wird.“ (686) Nachdem Poole sein Band durchschnitten habe, erfahre er Totalität. Dicks Versuch, alle mögliche Erfahrung in einen einzigen Moment zu pressen, so Vanderbeke, sei Teil einer langen Tradition. Vanderbeke nennt in dem Zusammenhang Dantes *Göttliche Komödie* oder Borges' Geschichte *Das Aleph* und analogisiert die Problematik von Dicks Story mit einem Wort aus Shakespeares *Hamlet*: „O Gott, ich könnte in einer Nußschale eingesperrt sein und mich für einen König von unermeßlichem Gebiet halten.“ (II,2). Bei Dick liege der Versuch vor, mit dem Erzählproblem, dass Schreiben ein ungeeignetes Medium dafür sei, auch nur einen Schimmer von Unendlichkeit einzufangen, zurecht zu kommen.⁴⁹⁴ Dick wolle eine Totalität von Vision erzeugen. Diese Vision umfasse alle Sinneswahrnehmungen: sehen, riechen, schmecken, fühlen, hören. Damit die absolute Realität sich offenbaren könne, müssten unsere Raum-Zeit-Erfahrungen zusammenbrechen. Alle Sinne Pooles würden stimuliert, weil das gelochte Band alle Erfahrungen, die Poole glaube, gemacht zu haben, enthalte. Aber die Erfahrungen, die er nun mache, seien auf die Stadt New York begrenzt. Die Totalität einer Vision werde zur Form einer Nahtod erfahrung, die letztlich im Tod ende. Mit dem Tode Pooles beginne auch die Welt zu verschwinden. Im Grunde habe er durch seinen Selbstmord die Welt zerstört, als wäre die gesamte Realität in einem individuellen Körper beinhaltet. Das logische Resultat sei ein epistemologischer Skeptizismus, Solipsismus, eine ontologische Verzweiflung. Die Story sei eine Form von Paranoia, in der das Individuum von einer unzugänglichen Instanz kontrolliert werde. Und zur selben Zeit sei die ganze Welt abhängig von einem Individuum: Heteronomie und Allmacht fielen zusammen. Dick frage nach dem Tod des Individuums, das die Welt sei. Diese Frage erinnere an eine philosophische Idee im Talmud, wonach der Tod eines Menschen der Zerstörung einer Welt gleiche. Was geschieht mit der Welt, wenn das Individuum tot ist? Die Zurückweisung einer unabhängigen Wirklichkeit führe nicht nur zum Solipsismus, sondern auch zu der Frage der Genesis des einzelnen Individuums und der Quelle unserer sinnlichen Wahrnehmung. Die individuelle und universale Apokalypse führe nicht zu einer Form von fröhlicher oder trauriger Zukunft, sondern zurück zu einer Zeit vor der Zeit, das *Atman* der indischen Philosophie oder das griechische *pneuma*.⁴⁹⁵

Dicks Story *Die elektrische Ameise* wird da fortgesetzt, wo der *Hochstapler* endet. Wo beim *Hochstapler* die Erkenntnis, ein Anderer, ein Androide, zu sein,

⁴⁹⁴ Vgl. Vanderbeke, Putting Allspace in a Notshall, 158-160.

⁴⁹⁵ Vgl. Vanderbeke, Putting Allspace in a Notshall, 163-166.

unmittelbar endet, da beginnt erst die Geschichte *Die elektrische Ameise*. Die Entdeckung, in Wirklichkeit ein Roboter zu sein, führt nicht zum sofortigen Tod wie beim *Hochstapler*, sondern zu Depressionen. Wie aber auch im *Hochstapler* entdeckt der Held, der Androide Poole, dass er selbst das Zentrum der Welt ist, von dem alles abhängt. Indem er das Realitätsband zerschneidet, zerschneidet er letztlich die Welt, das heißt: indem ich mich selbst vernichte, vernichte ich die Welt. Das ist ein Angriff auf Descartes' *cogito*. Der Androide kämpft darum, sich mit einer Welt zu einigen, die ihm fremd geworden ist, weil ihm bewusst wird, dass er nur ein Spielzeug anderer war.⁴⁹⁶ Doch er geht zum Gegenangriff über: Er entdeckt, dass er die Fähigkeit hat, andere zu seinem Spielzeug zu machen. Der solipsistische Größenwahn steckt in der Idee, dass nicht das Ich von der Welt, sondern die Welt vom Ich abhängig ist. In dieser Story erweist sich das Ego als Werkzeug, Wirklichkeit und Illusion zu vertauschen. Die Zerstörung der Welt wird nicht nur zum Beweis der Existenz des Ego, sondern auch als Rache verwendet. Dick zeigt, dass jemand, dessen Ich absolut in die Defensive gedrängt wird, letztlich kein anderer Ausweg bleibt, als zum Amokläufer zu werden, der sein Ego durch das Töten anderer Egos „beweist“. Er zeigt, dass das Ego auch „nur“ ein Konstrukt ist, das zerstört werden kann. Er verlängert den metaphysischen Zweifel bezüglich Descartes' Ego. Wenn die moderne abendländische Philosophie sagt, dass kein metaphysisches Konzept tragfähig ist, dann auch das Konzept des Zweifels nicht, womit das Ego zusammenbricht. Aus der Unmöglichkeit, positiv sagen zu können, was das Ego ist, formt Dick die Unmöglichkeit der Weltexistenz.

7.3. Stanisław Lem, *Die Auferstehungsmaschine*

Eine andere Richtung zur Darstellung der Identität geht der polnische Science-Fiction-Autor Stanisław Lem. Er konstruiert in seinem Dialog *Die Auferstehungsmaschine*⁴⁹⁷ von 1957 den hypothetischen Fall der Hinrichtung eines Menschen. Die Redeform und die Namen der Beteiligten sind an den platonischen Dialog angelehnt. Einer der Sprecher, Hylas, soll als zum Tode verurteilt gelten und hingerichtet werden. Der andere Sprecher, sein Freund Philonous, erklärt ihm, er habe eine Maschine entwickelt, mit der es möglich sei, eine Kopie des Hingerichteten anzufertigen, die diesem bis ins kleinste Detail, bis hin zu Erinnerungen und Wünschen, gleicht. Aus denselben Atomen soll nun nach dem Tod ein neuer Hylas angefertigt werden. Philonous fragt seinen Freund, ob er mit einer solchen Prozedur einverstanden sei. Dieser bejaht. Philonous schlägt nun aber vor, um sicherzugehen, die Kopie jetzt schon zu Lebzeiten anzufertigen. Diese Kopie werde abwarten, bis Hylas hingerichtet sei und sich dann „den Freuden des wiedererweckten Lebens hingeben.“ (344) Doch in diesem Fall verweigert Hylas seine Zustimmung. Das verwundert Philonous, der in den beiden Fällen keinen prinzipiellen Unterschied erkennt. Hylas dagegen geht davon aus, dass es eine Kontinuation des Ich nach dem Tode gibt. Das Ich werde in der Kopie aufgehen, wenn die

⁴⁹⁶ Vgl. Barlow, Reality, 184.

⁴⁹⁷ Es war mir leider nicht möglich, den polnischen Originaltitel dieses Dialogs zu ermitteln.

eigentliche Person vorher sterbe. Werde die Kopie aber vorher angefertigt, habe sie schon ein eigenes Ich, weshalb das ursprüngliche Ich des Hylas dann verlorengegangen sei. Deshalb zieht er den Schluss: „Die nach meinem Ableben erschaffene Kopie, das bin ich, die vor meinem Tode erschaffene – das ist ein anderer, ein fremder, von mir losgelöster Mensch.“ (346)

Nun konfrontiert ihn Philonous mit einem neuen Problem: Was, wenn der verstorbene Hylas beispielsweise durch ein Gegengift wieder zum Leben gebracht würde? „Bitte sag mir, wie es sich mit der Kopie verhält, die bereits deine Kontinuation war, was mit ihr in dem Moment passiert, in dem du dank eines Gegengifts wieder zum Leben erwacht bist?“ (347) Dann gäbe es nämlich zwei Personen des Hylas. Aber hier irrt Hylas, wie Philonous aufzeigen kann. Denn wenn man nach dem Gift, das man ihm, dem Hylas, verabreicht hat, ein Gegengift einflößt und ihn wieder zum Leben bringt, wie verhält sich seine Person dann zu seiner Kopie? Darauf antwortet Hylas: „Es ist völlig klar, daß ich in dem Körper wieder zum Leben erwache, den der Tyrann durch Gift seines Lebens beraubt hatte. In diesem Moment wird die Kopie notwendigerweise aufhören meine Kontinuation zu sein.“ (347) Damit aber irrt sich Hylas, denn dann wäre die Kontinuation nicht mehr autonom. Autonomie aber ist etwas, das den Menschen auszeichnet. Der autonome Status eines Menschen ist nicht abhängig vom existentiellen Status eines anderen Menschen. Man könnte dem zwar entgegenhalten, dass Hylas dann noch nicht ganz tot gewesen wäre, da kein Gegengift der Welt einen Toten wieder ins Leben zurückholen kann. Das aber tut der Argumentation des Philonous keinen Abbruch. Wichtig ist Philonous' Frage, woher Hylas überhaupt wisse, dass er er selbst sei (347). Gemeinsam kommen Philonous und Hylas auf den Gedanken, dass die empirischen Wissenschaften hier nicht weiterhelfen. Hylas erkennt: „[...] denn auf Befragen wird die Kopie behaupten, daß sie ich ist, und einen Weg, um in Erfahrung zu bringen, ob sie nicht nur ein Doppelgänger ist, gibt es nicht und wird es nicht geben.“ (350) Hylas fährt mit dem Gedanken fort, das man eine Kopie X' eines Menschen X anfertigen könnte, die in allem dasselbe Gefühl der Identität, dieselben Erinnerungen hätte wie der Mensch X. „Jedoch in Wirklichkeit hat nur X das erlebt, wovon er spricht, X' hingegen kommt dies nur so vor.“ (351) Doch damit löst Hylas das Problem nicht, denn empirisch würde kein Außenstehender diesen Unterschied jemals bemerken.

Im weiteren Verlauf des Dialogs fragt Philonous, wie es denn wäre, wenn ihm, Hylas, die Arme abgehackt würden, ihm dann aber neue an den Körper angenäht würden, ob er noch immer derselbe Hylas sei. „Und jetzt schneiden dir die Scherpen den Kopf ab, mir gelingt es jedoch, mit Hilfe der Maschine eine Kopie deines Körpers zu schaffen, die ihrerseits an den Kopf anwächst. Wirst du es selbst sein, der auf diese Weise zum Leben erwacht oder nur dein Doppelgänger?“ (352) Was am Menschen ist es, das Identität schafft? Dass man beim Schlaf sein Bewusstsein verliert, dadurch also die Kontinuation des Bewusstseins unterbrochen ist, ist kein Argument gegen die Identität. Philonous erklärt, dass das Ich keine „Wesenheit“ sei. Auch der Verlauf der Zeit sei kein Argument gegen die Identität des Ich. So sagt Hylas: „Ebenso gut könnte man darüber streiten, ob ich heute noch derselbe

wie gestern bin oder ob es mein gestriges Ich heute bereits nicht mehr gibt.“ (355) Wird nun eine Kopie von Hylas angefertigt, wenn er noch lebt, ist das Ich, das diese Kopie erhält nicht ganz genau dasselbe wie das des Hylas, denn der Kopie fehlen genau diejenigen Zeitmomente, die Hylas erlebt, nachdem die Kopie von ihm hergestellt wurde. Philonous erkennt die Dialektik von Identität und Nicht-Identität: „Sowohl der Satz ‚mein gestriges Ich existiert‘ als auch der Satz ‚mein gestriges Ich existiert nicht‘ entsprechen der Wahrheit, und zwar in folgender Weise: Versteht man unter ‚meinem gestrigen Ich‘ jedoch den Komplex an Gedanken und Gefühlen, die sich gestern in meinem Bewußtsein zeigten, so kann man ihnen eine aktuelle, jetzige Existenz nicht zuschreiben.“ (356) Letztlich ließen sich sogar Tausende Hylasse kopieren. Und welcher wäre dann die einzige wahre Kontinuation? Man könnte Gegenstände zu Tausenden kopieren, die einander gleichen wie ein Ei dem anderen, beim Menschen sei dies wegen seines Bewusstseins aber ein Problem. Die Identität von Dingen und von Menschen sei nicht das Gleiche. Man könnte Zwillinge miteinander verwechseln, aber: „Ein Zwilling jedoch kann sich selbst niemals mit dem anderen verwechseln.“ (359) Weiter fragt Philonous, was mit dem Ich geschehe, wenn man den Körper des Hylas einfrieren und später wieder zum Leben erwecken würde, was geschehe mit dem Ich, wenn man Hylas‘ Körper zu Atomen zerstäube und später wieder aus denselben Atomen zusammensetzen würde? Und wenn zwei Kontinuationen geschaffen würden, die eine aus denselben, die andere aus den gleichen Atomen, welches wäre die wahre Kontinuation (vgl. 359f.)? Philonous zieht letztlich die Schlussfolgerung: „Per reductionem ad absurdum habe ich lediglich die Unhaltbarkeit der These nachgewiesen, die du stillschweigend als eine selbstverständlich richtige angesehen hast, nämlich die, als könne man das Bewußtsein auf Atome oder ihre Strukturen reduzieren.“ (361)

Martine Nida-Rümelins Buch *Der Blick von innen* befasst sich mit der Frage nach der transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen. Schon zu Anfang erklärt sie, dass, wenn ein und dasselbe Individuum sich durch die Zeit ändere, aber dennoch dasselbe Individuum bleibe, man von transtemporaler Identität sprechen könne. Dass also ein Wesen sich durch die Zeit verändere, tue der Identität keinen Abbruch. Nach Nida-Rümelin ist Bewusstseinsfähigkeit weniger als Selbstbewusstsein; ein Wesen sei schon dann bewusstseinsfähig, wenn es etwas empfinden könne. Pflanzen haben ihrer Auffassung nach aber kein Bewusstsein. Inwiefern ist eine Pflanze aber identisch, wenn sie geteilt wurde?⁴⁹⁸ Ihre Antwort: „Eine realistische Auffassung transtemporaler Identität ist bei bewusstseinsfähigen Wesen, und nur bei diesen, angemessen.“⁴⁹⁹ Diese transtemporale Identität, die für Personen und erlebnisfähige Subjekte existiere, sei keine soziale Konstruktion, sondern ein objektives Faktum in der Welt, weshalb wir bei der Festlegung von Kriterien dafür nicht frei seien.⁵⁰⁰ Es gäbe aber Zweifelsfälle transtemporaler Identität, nämlich

⁴⁹⁸ Vgl. Nida-Rümelin, *Blick*, 15-30.

⁴⁹⁹ Nida-Rümelin, *Blick*, 31.

⁵⁰⁰ Vgl. Nida-Rümelin, *Blick*, 45f.

jenes berühmte Schiff des Theseus, „dessen Holzplanken nach und nach durch neue Teile ersetzt werden, bis schließlich alle Teile des Schiffs aus neuem Holz besteht. Unter normalen Umständen gälte das so entstandene Schiff als identisch mit dem alten. Die alten Teile des Schiffes werden von Theseus jedoch dazu benutzt, das ursprüngliche Schiff detailgenau zu rekonstruieren.“⁵⁰¹ Der Streit darüber, welches Schiff mit dem ursprünglichen identisch sei, könne nicht durch den Gewinn zusätzlicher Informationen entschieden werden, das heißt nicht mit empirischen Mitteln. Ein weiteres Beispiel: „Andrea geht in ein Krankenhaus. Ihr Gehirn wird geteilt und in zwei lebensfähige Körper reimplantiert. Nach der Operation erwachen zwei Personen, die sich beide für Andrea halten.“⁵⁰² Eine Science-Fiction-Phantasie sei die Übertragung aller Informationen eines Körpers auf einen anderen Körper zwecks Reise auf einen fernen Planeten; der ursprüngliche Körper werde dann zerstört; manchmal vergesse man das, so dass es zwei Körper mit derselben Identität gebe.⁵⁰³ Nida-Rümelin hält die unterschiedlichen möglichen Kriterien transtemporaler Identität nur in phantastischen Geschichten für rekurrenzfähig, weshalb solche Gedankenexperimente häufig als fruchtlos abgelehnt würden. Nach Ansicht vieler „Realisten“, wie Nida-Rümelin sie nennt, sei die Verwendung von Science-Fiction-Beispielen insofern plausibel, als dass wir in der Tat ratlos seien bezüglich der verwendeten Beispiele. Wir wüssten nicht, was mit der ursprünglichen Person wirklich passieren würde.⁵⁰⁴ Es sei möglich, dass die nach der Operation erwachende Person der Ansicht ist, „dass die Erlebnisse dessen, der mit diesem Gehirn in dem anderen Körper erwacht, nicht *ihre* Erlebnisse sind.“⁵⁰⁵ Allerdings würden echte Zweifelsfälle transtemporaler Identität beim heutigen Stand der Technik nicht auftreten, weshalb man in der Philosophie auf realitätsferne Beispiele rekurrenz, um den Status transtemporaler Identität zu verstehen. „Diese Einsichten über den besonderen Status von Urteilen transtemporaler Identität bewusstseinsfähiger Wesen in alltäglichen Situationen können zu einem tieferen Verständnis dessen führen, was es bedeutet, ein Wesen als Subjekt von Erfahrung aufzufassen.“⁵⁰⁶ Identität und Veränderung schlössen einander nicht aus.

Laut Nida-Rümelin ist es zweifelhaft, ob es sich bei der rekonstruierten Person in Lems Dialog *Die Auferstehungsmaschine* tatsächlich um Hylas handelt.⁵⁰⁷ Nida-Rümelin stellt eine These auf: „Ist A eine zum Zeitpunkt t existierende Person und B eine zu t' existierende Person, die aus A auf die Weise W entstanden ist, so ist der Hinweis darauf, dass auch mehrere Personen auf diese Weise W aus A hätten hervorgehen können, ein ernst zu nehmender Einwand gegen die These, dass A und B aufgrund der Tatsache, dass B aus A auf die Weise W entstanden ist, zu identifi-

⁵⁰¹ Nida-Rümelin, Blick, 47, mit Hinweis auf Plutarch, Das Leben des Theseus, cap. 24.

⁵⁰² Nida-Rümelin, Blick, 48.

⁵⁰³ Vgl. Nida-Rümelin, Blick, 49.

⁵⁰⁴ Vgl. Nida-Rümelin, Blick, 61f.

⁵⁰⁵ Nida-Rümelin, Blick, 64.

⁵⁰⁶ Nida-Rümelin, Blick, 66.

⁵⁰⁷ Vgl. Nida-Rümelin, Blick, 113.

zieren sind.“⁵⁰⁸ – Ich möchte dagegen den Teilsatz „.... dass auch mehrere Personen auf diese Weise W aus A hätten hervorgehen können“ lieber ersetzen durch den Teilsatz „.... dass eine Person B sowohl vor als auch nach dem Tod der Person A auf diese Weise W aus A hätte hervorgehen können“ ersetzen, weil dies der Vorgehensweise des Philonous im Dialog entspricht. – Eine Verdoppelung, so Nida-Rümelin weiter, sei für Dinge denkbar, aber für Personen bzw. bewusstseinsfähige Wesen nicht: „Ein vorliegendes Beispiel sei als Fall, in dem eine Verdoppelung vorliegt, bezeichnet, genau dann, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: (B1) Zwei Individuen B und C sind auf die Weise W aus einem früher existierenden Individuum A hervorgegangen. (B2) Wäre aus A nur ein Individuum A' auf gerade diese Weise W hervorgegangen, so würde man A und A' mit gutem Grund für identisch halten.“⁵⁰⁹ B1 sei insofern jedoch problematisch, da zwar beide auf die Weise W aus A hervorgegangen seien, sie jedoch zwei Personen seien, also trotz W nicht identisch sein könnten, mit anderen Worten: „Dafür, ob ein früheres Individuum A mit einem späteren Individuum A' identisch ist, kann nur relevant sein, wie A' aus A hervorgegangen ist [...] Nur auf die *intrinsische* Beziehung zwischen A und B kommt es an.“⁵¹⁰ Nida-Rümelin schlägt daher vor: „Wann immer ein vorgeschlagenes Kriterium K transtemporaler Identität von Dingen einer bestimmten Art zu einem Verdoppelungsproblem führt, besteht die Ad-hoc-Lösung des Verdoppelungsproblems darin, das Kriterium K durch Hinzufügen einer entsprechenden Einzigkeitsforderung zu verschärfen.“⁵¹¹ Für das Problem des Hylas ergebe sich daher folgende Lösung: „Wird Hylas nur einmal rekonstruiert, so wird er weiterleben. Der rekonstruierte Mensch ist dann niemand anderer als Hylas. Verwirklicht Philonous dagegen seine Drohung (oder sein Versprechen?) der doppelten Rekonstruktion, so ist Hylas mit keinem der beiden identisch.“⁵¹²

Aber das halte ich für eine falsche Lösung, denn letzteres ist nur dann der Fall, wenn wir zwei Bewusstseine haben, die darum konkurrieren, die Identität des „alten“ Hylas zu wahren, wie etwa im Fall der von Nida-Rümelin genannten „Andrea“. Der Fall einer „doppelten Rekonstruktion“ liegt aber im Fall des Hylas nicht vor, sondern ein „verdoppelter Hylas“. Das Problem besteht in Hylas’ Rekonstruktion vor seinem Tod. Der rekonstruierte Hylas mag in allem gleich sein wie das Original, er mag auch ein eigenes Ich haben, er ist aber nicht mehr das Original. Ein vor Hylas’ Tod angefertigter zweiter Hylas ist ein anderer. Würde Philonous Hylas vor seinem Tode kopieren, so gäbe es zwei Bewusstseine mit zwei Körpern, einen „neuen“ und einen „alten“ Hylas. Einen Hylas, der mit keinem der beiden identisch wäre, könnte es nur dann geben, wenn sein Gehirn geteilt und in zwei neue lebensfähige Körper transferiert würde, wie im Fall der „Andrea“. Aber bei

⁵⁰⁸ Nida-Rümelin, Blick, 114.

⁵⁰⁹ Nida-Rümelin, Blick, 115.

⁵¹⁰ Nida-Rümelin, Blick, 116.

⁵¹¹ Nida-Rümelin, Blick, 117.

⁵¹² Nida-Rümelin, Blick, 118.

Hylas wird ja nicht geteilt, sondern verdoppelt. Es gibt nicht zwei neue Körper, sondern einen neuen und einen alten.

Aber es gibt noch ein weiteres Problem: Angenommen, Philonous setzt seinen ersten Vorschlag um, dass er mit Hilfe seiner Maschine Hylas erst nach dessen Tod einen neuen lebensfähigen Körper geben wird. Woher stammt die Garantie, dass es sich trotzdem um das Ich des verstorbenen Hylas handelt und nicht um ein kopiertes? Wir haben ja gesehen, dass es für den Vorgang des Kopierens keinen Unterschied macht, ob Hylas noch lebt oder nicht. Da wir nämlich nicht wissen, was es ist, das das Ich ausmacht, haben wir im Grunde auch gar keinen Zugriff auf es. Selbst dann, wenn wir alle Bewusstseinsinhalte einer bestimmten Person „retten“, so ist damit das Ich, das heißt die intrinsischen, transtemporalen, empirischen Beziehungen, noch lange nicht gewahrt. Kopieren heißt nicht, das Original zu bewahren. Eine Kopie, die von Hylas angefertigt würde, wäre, wie auch immer hergestellt, nicht Hylas selbst. Hier ist Nida-Rümelin Recht zu geben. Wie man es auch dreht und wendet: die Auferstehungsmaschine ist keine wirkliche Auferstehungsmaschine.⁵¹³

Lems Story ist eine literarische Umsetzung des Gedankenexperiments, das John Locke angestellt hat: die Vertauschung der Seele eines Fürsten mit der eines Schusters. Hatte Locke noch gesagt, dass die Identität einer Person nicht in der Identität der Substanz (also der äußeren Hülle) bestehe, sondern in der Identität des Bewusstseins, so stellt Lem genau diese Identität in Frage. Das Problem ist nämlich das einer Spaltbarkeit ein und desselben Bewusstseins. Für Lem ist folgender Teil von Lockes Gedankenexperiment entscheidend: Locke hatte gesagt, stellen wir uns vor, dass ein und dasselbe Bewusstsein abwechselnd auf zwei verschiedene Körper einwirkt. Stellen wir uns weiter vor, das wäre möglich, so folgerte Locke: „Handelt es sich dabei nicht um eine Person in zwei verschiedenen Körpern, ebenso wie ein Mensch in zwei verschiedenen Anzügen derselbe Mensch ist?“⁵¹⁴ Nun könnte man auch bei Lems Dialog meinen, dass es sich um eine Person in zwei verschiedenen Körpern handele, doch – und das ist der wesentliche Unterschied – bei Lem wirkt ein und dasselbe Bewusstsein eben nicht *abwechselnd* auf zwei verschiedene Körper ein, sondern *zur selben Zeit*. Aber es handelt sich eben nicht um zwei verschiedene Körper. Da nämlich das Bewusstsein kopiert, das heißt verdoppelt wurde, gibt es zwei Bewusstseine mit zwei Körpern, wobei aber die Inhalte der Bewusstseine dieselben sind. Das Problem ist nicht, dass Hylas mit keinem der beiden identisch ist, sondern dass wir jetzt nicht mehr wissen, wer der Original-Hylas ist.

7.4. Stanisław Lem, *Sterntagebücher*

Auf eine weniger ernsthafte, ja auf humorvolle Weise behandelt Lem das Ego-Problem in einer seiner Geschichten über den Weltraumreisenden Ijon Tichy. In Lems *Sterntagebüchern* (*Dzienniki Gwiazdowe*) von 1971 stößt Tichy auf seiner siebten Reise ein Unglück zu. Sein Raumschiff wird durch einen Meteortreffer

⁵¹³ Vgl. Nida-Rümelin, Blick, 271.

⁵¹⁴ Locke, Versuch, 432.

manövrierunfähig. Für die Reparatur müssten sich zwei Männer auf die Außenhaut des Raumschiffs begeben, aber Tichy ist allein unterwegs. In der folgenden Nacht erscheint aus unerfindlichen Gründen eine Kopie des Raumfahrers. Tichy, der ein Bordbuch führt, erwähnt, dass er an einem Montag (das Datum wird nicht genannt) von einem anderen Menschen geweckt wird, der aussieht wie er selbst, weshalb Tichy diese Erscheinung zunächst für einen Traum hält und weiterschläft. Aufgrund der Manövrierunfähigkeit seines Schiffes gerät Tichy in eine Raumwüste, die von anderen Schiffen aufgrund von Gravitationsstrudeln gemieden wird. Der Durchgang durch solch einen Strudel kann relativistische Effekte haben, so könnte eine Verdoppelung der Gegenwart die Folge sein. Am nächsten Tag gelingt Tichy in der Motorenkammer tatsächlich eine geringfügige Kursänderung, aber als er ins Bett gehen will, sieht er sich selbst friedlich darin schlummern: er begegnet seinem Selbst vom Vortag, das schläft und ihn für einen Traum gehalten hat. Tichy begreift nun, dass er sich selbst einmal als Schlafenden erlebt hat und jetzt als Wckenden. Sodann begegnet er seinem Ich vom kommenden Tag, dem Mittwoch. Während der Ijon Tichy vom Mittwoch den vom Dienstag um Hilfe bei der Steuerung bittet, antwortet der vom Dienstag, das sei nicht möglich. Als der Tichy vom Dienstag schließlich seinen Irrtum einsieht, geraten die beiden jedoch in den nächsten Zeitstrudel und der vom Dienstag erlebt sich als den vom Mittwoch, der nun dem vom Dienstag hilft, und dasselbe Gespräch findet noch einmal, nur in umgedrehter Perspektive, statt. Der Tichy von vorgestern dagegen tritt nicht mehr auf. Plötzlich aber hat sich ein dritter Tichy „eingeschlichen“, so dass nun ein Tichy vom Mittwoch, einer vom Donnerstag und einer vom Freitag existiert. Das Problem der Reparatur besteht aber nach wie vor. Es gibt jedoch nur einen Raumanzug, und die Steuerung kann nur von außen repariert werden, wozu mindestens zwei Leute benötigt werden. Was also ist zu tun?

Auch über das Essen streiten sich die Tichys. Wer ist es, der da isst? Alle haben Hunger, aber der Ijon Tichy, der für sich allein ein Spiegelei brät, sagt zu einem der beiden anderen: „Ich bin du, und du bist ich, somit ist es einerlei.“ (24) Doch bald weiß Tichy nicht mehr, von welchem Tag er selbst ist, denn das Ich „schwebt“ zeitlich durch die verschiedenen Tage und Personen seines Selbst hindurch. Sie geraten untereinander in Streit darüber, wer welche Aufgabe zu erledigen hat. Der Streit geht sogar in eine Prügelei über. „Jener vom Freitag war jetzt bestimmt schon der vom Sonnabend, vielleicht tummelte er sich sogar schon in den Gefilden des Sonntags, hingegen war der vom Freitag, der im Skaphander stak, unlängst der vom Donnerstag gewesen, in den ich mich wiederum um Mitternacht verwandelt hatte, so näherte ich mich über die absteigende Kurve der Zeitschleife der Stelle, wo der vom Freitag vor dem Geschlagenwerden sich in den geschlagenen Freitag-Tichy verwandeln sollte.“ (27) Tichy weiß bald auch nicht mehr, welcher seiner beiden Kameraden derjenige aus der Zukunft und wer derjenige aus der Vergangenheit ist und mutmaßt, dass sie ihn anlügen.

„Entweder log er [der vom Sonntag], dann hatte das keine Bedeutung, oder er sprach die Wahrheit, dann drohten mir die Beulen, denn es hatte ja der vom Sonntag den

vom Freitag geschlagen, und der vom Freitag hatte es mir zuvor gesagt, und ich hatte mich danach für den vom Sonntag ausgegeben und ihm eins mit dem Knüppel versetzt. Aber, so dachte ich mir, selbst wenn er log, daß er der vom Sonntag sei, so ist es doch möglich, daß er später ist als ich, und wenn er später ist, dann kann er sich an all das erinnern, was ich weiß, und somit weiß er schon, daß ich den vom Freitag belogen habe, also kann er mich auf die gleiche Art und Weise betrügen, weil das, was meine Kriegslist war, für ihn einfach nur eine Erinnerung ist, aus der er ungehindert Nutzen ziehen kann.“ (28)

Mit der Zeit aber werden es immer mehr Ijon Tichys, die auftauchen, zu Dutzenden tummeln sie sich im Raumschiff. Bald gibt es fünf Tichys in Raumzügen, aber niemand repariert die Steuerung. Die vielen Selbste Tichys organisieren sich in Ausschüssen und Kommissionen, und die Streitigkeiten nehmen überhand. Auch das Ausmaß der zeitlichen Verschiebung wird immer größer, so gibt es Tichy bald als alten Mann und als Kind. Dann aber dezimieren weitere Strudel die Zahl der Raumfahrer wieder, so dass Tichy irgendwann wieder alleine ist. Nur die Unzahl der zertrümmerten Einrichtungsgegenstände betrübt ihn. Schließlich macht er die Entdeckung, dass zwei Kinder, Selbste von ihm, die Steuerung repariert haben. „Ich nehme an, daß der eine seine Hände in die Ärmel und der andere in die Hosenbeine des Raumzugs gesteckt hatte; auf diese Weise konnten sie die Schlüssel zum Festschrauben der Muttern auf beiden Seiten der Steuerung gleichzeitig halten.“ (32) Die Geschichte endet mit der ironischen Bemerkung, dass die Menschen eher unwahrscheinlichen Unfug glauben als authentische Tatsachen.

Im Zusammenhang mit dem Thema der Spaltung des Ego in Lems *Sterntagebüchern* unternimmt Christian Kassung den Versuch, die Gedankenexperimente Lems mit dem Wissen von Einsteins Allgemeiner Relativitätstheorie zu konfrontieren. Dabei nimmt Kassung diese Theorie nicht einfach als gegeben hin, sondern versucht „Lems Text als wesentlichen Bestandteil des Diskurses zu verstehen, welcher die Relativitätstheorie ist.“⁵¹⁵ In einer der Geschichten um den Sternfahrer Ijon Tichy gehe es darum, dass sich der Protagonist in Zeitschleifen „massiv verdoppelt“, was Tichy selbst aber interessanterweise nicht beeindruckt. Hier bringt Kassung Einsteins Theorie ins Spiel. Einstein habe gesagt, dass es bei einer Bewegung zweier Objekte nicht entscheidbar sei, wer sich auf wen zubewegt habe. Kassung geht nun weiter, „um zu einem physikalischen Gesetz zu kommen, das in einem ruhenden und einem bewegten System nicht gleich ist.“⁵¹⁶ Die Zerstörung der Steuerung in Tichys Raumschiff bewirkte, dass das Raumschiff immer schneller wurde. Einstein formulierte 1915 seine Allgemeine Relativitätstheorie, wonach man objektiv nicht mehr zwischen einer Kraftwirkung durch Beschleunigung und einer durch Gravitation unterscheiden könne. Weil die Objekte selbst Masse seien, veränderten sie die Geometrie der Raumzeit. Newtons statisches Universum ver-

⁵¹⁵ Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 67.

⁵¹⁶ Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 69.

schwinde zugunsten eines Kosmos, der seine eigene Bewegung sei.⁵¹⁷ Lems Geschichten über Tichys Reisen seien Gedankenexperimente von Einsteins Theorien. Lem interessiere sich für die Frage: „Welche Effekte stellen sich ein, wenn man ein beschleunigtes Raumschiff durch ein Gravitationsfeld fliegen lässt?“⁵¹⁸ 1949 habe Kurt Gödel eine Lösung von Feldgleichungen aufgestellt, wonach Zeitreisen nicht nur möglich, sondern sogar beliebig gestaltbar sein sollten. „In Gödels Welt wird Lems Welt erzählbar. Insofern verbirgt sich hinter der Gelassenheit Tichys weniger eine skurrile Charaktereigenschaft als ein konkret physikalisches Wissen.“⁵¹⁹ Gödel und Lem erlaubten Welten, die mit der gewohnten kausal-temporalen Sinnstrategie nicht mehr zu bewältigen seien. Allerdings sieht Kassung nicht, dass Ereignisse sich nicht so einfach definieren lassen, wie er meint. Er schreibt: „Zunächst einmal sind Ereignisse dadurch definiert, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort stattfinden,“ und weiter, „dass Ereignisse grundsätzlich an Dokumente gebunden sind, die von ihnen berichten.“⁵²⁰ Doch mit Zwenger wissen wir, dass Ereignisse eben nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort stattfinden. Außerdem steht kein Ereignis für sich, sondern ist zugleich immer Teil eines größeren Ereignisses und kann selbst eine Zusammenballung kleinerer Ereignisse sein. Weil Ereignisse Konstrukte eines oder auch mehrerer Beobachter sind, sind sie dynamische Bedeutungszusammenhänge, und deshalb nicht einfach auf einen bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit festzulegen.⁵²¹ Und die Behauptung, Ereignisse seien an Dokumente gebunden, ist ebenfalls unzutreffend. Sie sind zunächst daran gebunden, dass sich jemand an sie erinnert. Unsere Ereignislogik, so Kassung weiter, werde bei Lem durchbrochen, wenn ein Tichy der Vergangenheit auf einen Tichy aus der Zukunft treffe. Nach der Allgemeinen Relativitätstheorie, von der Tichy ein Exemplar an Bord hat, heißt es: „Da war die Rede von der sogenannten Zeitschleife, das heißt von der Krümmung der Richtung, in der die Zeit im Bereich mächtiger Gravitationsfelder fließt. Diese Erscheinung könne sogar dazu führen, daß der Lauf der Zeit umgekehrt wird und eine sogenannte Verdoppelung der Gegenwart erfolgt.“ (16) Das Raumschiff wird von relativistischen Effekten heimgesucht und bald tritt neben den zweiten Tichy ein dritter Tichy usw.

Ob sich hinter Tichys „Gelassenheit“ bezüglich seiner Verdoppelung ein „konkret-physikalisches Wissen“ verbirgt, wie Kassung meint, bezweifle ich. Denn Tichy reagiert nicht gelassen, sondern er ärgert sich über die verschiedenen Ausprägungen seines Egos, das möglicherweise nicht weiß, was es will. Weder Einsteins Relativitätstheorie noch Gödels Feldgleichungen sind konkret-physikalisches Wissen, auf das Tichy sich beziehen könnte, sondern diskursive Theorien, wie Kassung übrigens selbst sagt.⁵²² Natürlich besteht auch die Möglichkeit, dass Tichy

⁵¹⁷ Vgl. Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 69.

⁵¹⁸ Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 70.

⁵¹⁹ Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 71.

⁵²⁰ Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 72.

⁵²¹ Vgl. Zwenger, Geschichtsphilosophie, 157.

⁵²² Kassung, Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit, 67.

sie für konkret-physikalisches Wissen hält. Aber welcher Mensch würde sich tatsächlich nicht aus der Ruhe bringen lassen, wenn er seine eigene Verdoppelung und Verdreifachung erfahren müsste? Die Frage ist doch, ob Lem nicht vielmehr Einsteins und Gödels Theorien ironisch auf die Spitze treibt. Sie sind ihm lediglich Anlass dazu, die Vielfältigkeit, vielleicht sogar die Zerrissenheit von Tichys Egos zu präsentieren.

Des weiteren erzählt uns Tichy in der Geschichte, dass er sich „wiederum um Mitternacht verwandelt hatte“ (27) aber er berichtet uns nichts davon, auf welche Weise der Sprung von einem Ego zum anderen vonstatten gegangen sein soll, zumal der Zeitpunkt „Mitternacht“ vollkommen willkürlich gewählt ist. Fern im Kosmos gibt es keine Mitternacht, denn der Bezug zum Erdplaneten ist nicht mehr gegeben. Das bedeutet, bei konsequenter Auslegung von Einsteins Relativitätstheorie hätte die Verwandlung zu jedem x-beliebigen Zeitpunkt stattfinden können. Interessant ist übrigens auch die Beobachtung, dass der Effekt des Ego-Übergangs von einem Tichy zum anderen aufhört, als die Zahl der Tichys überhand nimmt und „man“ sich in Ausschüssen und Kommissionen wiedertrifft. Ebenso interessant ist die Tatsache, dass Tichy sich an seine Materialisierung als zwei Kinder, die das Problem mit der Steuerung letztlich lösen, nicht erinnern kann, sonst hätte er dieses Ereignis nicht mit den Worten eingeleitet: „Ich nehme an...“ (32). Oder hat Tichy bloß die Übersicht verloren?

Man sollte die Geschichte nicht so ernst nehmen wie Christian Kassung oder Elena Gomel. Letztere sieht darin eine Allegorie auf den Tod des Subjekts.⁵²³ Denn in dieser Story kommt es nie zu einer tiefgehenden philosophischen Auseinandersetzung mit der Identitätsfrage. Die Aufspaltungen des Subjekts wirken überhaupt nicht bedrohlich, sondern eher als lustige Variationen des Ich. Würde Ijon Tichy die Aufspaltungen seines Selbst ernsthaft berücksichtigen, müsste er existentielle Angst verspüren. Stattdessen ärgert er sich über seine anderen Selbste, was einen humorvollen Effekt erzeugt. Lems Geschichte ist deshalb eine heiter-selbstironische Gedankenspielerei mit unserer Identität.

7.5. Star Trek – Raumschiff-Voyager: Tuvix (I)

Gelegentlich heiter und selbstironisch zeigen sich auch die Menschen, die in der Fernsehreihe *Star Trek* durch das Weltall reisen. Bei dem im folgenden vorgestellten Phänomen in der Folge *Tuvix* aus der Fernsehserie Raumschiff Voyager geht es jedoch um ein ernsthaftes Problem. Das Beamen, also die unmittelbare Versetzung von Personen oder Gegenständen von einem Ort an einen sehr weit entfernten anderen Ort, eine Operation, die mittels eines Materietransmitters ausgeführt wird, der bei *Star Trek* Transporter genannt wird, ist hier die Ursache eines Unfalls.

In der Folge *Tuvix* aus dem Jahre 1996 geht es um Folgendes: Der taktische Offizier Tuvok und der Schiffskoch Neelix befinden sich auf einem Planeten, um Pflanzen für die Raumschiffcrew zu sammeln. Als sie auf die *Voyager* zurückgebeamt werden, kommt es zu einem Transporterunfall: Tuvok und Neelix werden zu

⁵²³ Vgl. Gomel, Postmodern Science Fiction, 53.

einem neuen Wesen verschmolzen, das sowohl die Person Tuvok als auch die Person Neelix in sich vereint und das sich nach einiger Zeit „Tuvix“ nennt. Dieses Wesen hat ein Bewusstsein – ein einheitliches Ich – keine multiple Persönlichkeitsstörung, verfügt jedoch über die Erinnerung beider Personen. So hatte beispielsweise Neelix eine Liebesbeziehung zu der medizinischen Assistentin Kes. Diese Liebe macht sich nun auch bei Tuvix bemerkbar, stellt sich aber problematisch dar, da Kes über den „Tod“ Neelix verständlicherweise betrübt und gegenüber der völlig neuen Person befangen ist. Aber auch andere Besatzungsmitglieder verhalten sich gegenüber Tuvix zunächst eher gezwungen. Des weiteren verfügt Tuvix über die Fertigkeiten seiner beiden Vorgänger: so scheint es sogar, dass seine Kochkünste besser sind als die von Neelix. In ihm überwiegen das Wissen von Tuvok (Fähigkeit) und die Überschwänglichkeit Neelix' (Charakter). Die Kommandantin des Schiffes, Captain Janeway, fragt an einer Stelle ihren Ersten Offizier Chakotay: „Ab welchem Zeitpunkt ist er ein Individuum geworden und kein Transporterunfall mehr gewesen?“ Aber sie erhält keine Antwort. Man könnte an Chakotays Stelle antworten: Er ist von Anfang an ein Individuum gewesen. Und die Trennung zwischen Individuum und Transporterunfall gibt es nicht. Es scheint eher eine Frage der Perspektive zu sein, ob man Tuvix als Unfall, als Individuum oder vielleicht auch als Geschenk betrachtet.

Währenddessen findet der Doctor heraus, dass der Transporterunfall wahrscheinlich durch eine symbiotische Genese zustande kam, die durch die mitgebrachten Pflanzen mitverursacht wurde. Nach wochenlangen Experimenten gelingt ihm eine Rückentwicklung dieser Pflanzen, und er unterrichtet Captain Janeway und die Besatzung davon, dass auch der Unfall von Tuvok und Neelix rückgängig gemacht werden könnte, was allgemeine Freude auslöst. Nur Tuvix spielt nicht mit, da er nicht sterben will. Die Kommandantin macht jedoch deutlich, dass sie das Recht habe, über Leben und Tod zu entscheiden. Tuvix bestreitet aber diese Befugnis, denn wenn es um das Leben eines Individuums gehe, das kein Verbrechen begangen habe, dürfe es auch nicht getötet werden. Janeway gibt zu bedenken, dass auch die Leben von Tuvok und Neelix zu berücksichtigen seien. Tuvix' Antwort, in gewisser Weise würden sie in ihm weiterleben, akzeptiert Janeway nicht. Tuvix' Recht auf Leben wird von ihr ignoriert, wie auch von der übrigen Besatzung, die sich des Dilemmas durchaus bewusst ist. Man hat Tuvix schätzen gelernt, will aber die alten Kameraden zurückhaben. Kes drückt das Dilemma richtig aus, wenn sie sagt: „Tuvix hat es nicht verdient zu sterben, aber ich möchte Neelix wiedersehen.“ So scheint es auch der übrigen Besatzung zu gehen. Tuvix' letzter Versuch, die Mannschaft auf seine Seite zu ziehen, misslingt. Im Transporter wird der „Unfall“ durch Captain Janeway persönlich rückgängig gemacht, weil der Doctor sich aus ethischen Gründen weigert, Tuvix zu töten. Tuvok und Neelix werden von der Besatzung wieder willkommen geheißen. Tuvok bedankt sich bei Janeway für diese „Operation“.

Zweifelsohne wirft *Tuvix* viele ethische Probleme auf, auf die ich an dieser Stelle aber nicht eingehen will, die vielmehr im Kapitel zur *Ethik* (in Band 2)

behandelt werden. Zunächst einmal wollen wir uns den metaphysischen Fragen widmen, die diese Folge aufwirft.

Die Fusion zweier Wesen zu einem neuen wird als machbar vorausgesetzt. Aber was für ein Wesen ist dieser Tuvix nun? Ist er mit der Summe von Tuvok und Neelix identisch oder nicht? Matthias Fritsch, Martin Lindwedel und Thomas Schärtl haben betont, dass Tuvix die körperlichen Merkmale der beiden früheren Personen bis zu einem gewissen Grade auf sich vereinigt habe. Sie votieren für Harold W. Noonans Theorie der Mehrfachbesetzung von drei verschiedenen Personen, deren Geschichten phasenweise übereinander liegen.⁵²⁴ Fritsch, Lindwedel und Schärtl behaupten, dass alles von der Frage abhänge, ob Tuvix mit Tuvok und Neelix identisch sei. Sie selbst beantworten die Frage aber nicht. Sie konstatieren, dass Tuvix die körperlichen Merkmale der früheren Personen nur „bis zu einem gewissen Grade“ auf sich vereinigt habe. Das legt nahe, dass Tuvix offenbar auch noch eigene Merkmale hat, die nichts mit Tuvok und Neelix zu tun haben. Das aber würde bedeuten, dass Tuvix eben nicht mit „Tuvok und Neelix“ identisch ist, sondern über eine neue, ganz eigene Identität verfügt. Sonst müssten *alle* körperlichen Merkmale der beiden in ihm verschmolzen sein, nicht nur einige bis zu einem gewissen Grad. Darauf hinaus verfügt Tuvix über das Wissen sowohl von Tuvok als auch von Neelix, aber, und genau das ist der Punkt, er wendet dieses Wissen anders an. So kocht er zum Beispiel anders als Neelix, und als technischer Offizier auf der Brücke ist er herzlicher zu seinen Kollegen als der emotionslose Vulkanier Tuvok es je war oder hätte sein können. Dies beeinflusst Tuvix’ Handeln ebenfalls. In der Tat zeigt sich an dieser Stelle, dass, wie Commander Chakotay es richtig ausdrückt, das Ganze eben doch mehr ist als die Summe seiner Teile. Woran liegt das? Das Ganze ist eben ein Beziehungsgeflecht, das sich selbst weiterentwickelt. In Tuvix kommen nicht bloß die körperlichen, intellektuellen und charakterlichen Merkmale von „Tuvok + Neelix“ zusammen, sondern aus diesem Konglomerat entwickelt sich eine neue Persönlichkeit mit einem eigenen Charakter. Tuvix ist ein neuer Organismus und kein mechanisches Uhrwerk. Die Strukturen eines Organismus bestehen aus wechselseitigen Beziehungen und gegenseitigen Abhängigkeiten, die sich dynamisch und prozesshaft weiterentwickeln. Während Maschinen nach einer Kette von Ursache und Wirkung funktionieren, sind die Zusammenhänge der Teile eines Organismus eben nicht starr festgelegt. Die Formen dieser Teile können in hohem Maße variieren. Der Organismus ist eigentlich als ein Geschehen anzusehen.⁵²⁵

Tuvix behauptet nun, über die Erinnerungen und das Wissen beider Personen zu verfügen. Aber kann man dieses Wissen so problemlos summieren wie in dieser Serie dargestellt? Was ist denn, wenn zum Beispiel Tuvok ein Wissen besaß, das er vor Neelix geheim hielt, weil er glaubte, dass ihm dieses Wissen schaden könnte? Die Fans der Serie wissen, dass Neelix sehr eifersüchtig ist. Was wäre, wenn

⁵²⁴ Vgl. Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 65, mit Verweis auf Harold W. Noonan, Personal Identity, London / New York 1989.

⁵²⁵ Vgl. Capra, Wendezeit, 294-297.

Tuvok wüsste, dass Neelix' Partnerin Kes ein Verhältnis zu einer anderen Person unterhalten hatte, was Neelix mindestens in Rage gebracht hätte? Könnte Tuvix, in dem nun Wissen und Nicht-Wissen aufeinanderprallen, psychopathisch werden?

Nehmen wir aber dennoch einmal – entgegen dieser kritischen Frage – weiter an, man könnte Erinnerungen und Wissen zweier Wesen ohne weiteres in einer einzigen Person summieren; so ist dieses „Summenspiel“ bei Charaktereigenschaften jedoch beim besten Willen nicht mehr möglich. Denn dann lautet die Frage: Wie verhält sich der Charakter des fusionierten Wesens, wenn die Emotionen von zwei Menschen in einer Person aufeinanderprallen? Derek Parfit hat festgehalten, dass die beiden Personen, die miteinander verschmolzen, verschiedene Eigentümlichkeiten, verschiedene Wünsche und verschiedene Absichten hätten – doch wie ließen sich diese miteinander verbinden?⁵²⁶ So könne es sein, dass einige miteinander verträglich seien, andere aber nicht. Wenn sie gleich stark seien, könnten sie sich gegenseitig aufheben, seien sie verschieden stark, könne das Starke zumindest abgeschwächt werden. Wenn die eine Person rote Haare liebe, die andere Person aber rote Haare hasse, werde sich die verschmolzene Person gegenüber roten Haaren indifferent verhalten.⁵²⁷ Doch hier macht es sich Parfit zu leicht. Denn wenn die eine Person rote Haare hasst und die andere rote Haare liebt, könnte nicht vielleicht auch ein ständiger innerer Kampf des verschmolzenen Wesens mit sich selbst stattfinden? Könnte es nicht auch eine Hassliebe auf rote Haare entwickeln? Könnte es darüber nicht sogar den Verstand verlieren? Zu Recht stellt Parfit jedoch die These auf, dass beim Verschmelzungsprozess die körperliche Integrität der beiden vorangegangenen Personen verloren gehe. Allein schon bezogen auf die Masse ist Tuvix zwar kräftiger als Tuvok für sich und Neelix für sich, aber auf jeden Fall weniger als „Tuvix + Neelix“. Ich halte es darüber hinaus für wahrscheinlich, dass auch die psychische Integrität dieser Person instabil wäre.

In diesem Zusammenhang hat Paul Ricœur darauf aufmerksam gemacht, dass das Selbst und das Ich voneinander zu unterscheiden seien. Zwei Hauptbedeutungen der Identität müssten auseinandergehalten werden, nämlich die Selbigkeit (*ipse*) und die Selbsttheit (*idem*), wobei die Selbsttheit die Beständigkeit in der Zeit meine.⁵²⁸ Hierin liegt auch seine Kritik an Descartes, bei dessen ‚Ich‘ es sich „nur um die gewissermaßen punktuelle, unhistorische Identität des ‚Ich‘ in der Verschiedenheit der Operationen handeln (kann); diese Identität ist die eines Selbigen, das der Alternative der Beständigkeit und der Veränderung der Zeit ausweicht, da das *Cogito* augenblicklich ist.“⁵²⁹ Es sei aber nicht die Selbigkeit, die die Selbsttheit des Menschen ausmache, „sondern seine Zugehörigkeit zu jemandem, der imstande ist, sich selbst als denjenigen zu bezeichnen, der seinen Körper hat.“⁵³⁰ Selbsttheit bezeichnet Ricœur auch als „Jemeinigkeit“. Zudem fragt er, ob bei der Frage nach

⁵²⁶ Vgl. Parfit, Personale Identität, 88.

⁵²⁷ Vgl. Parfit, Personale Identität, 88.

⁵²⁸ Vgl. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 9-11.

⁵²⁹ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 16f.

⁵³⁰ Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 159.

der Identität überhaupt die Kategorie des Kriteriums angemessen sei. „Ist das Gedächtnis – das angeblich bevorzugte psychologische Kriterium – Kriterium von irgend etwas? Fällt es nicht selber ins Feld der Bezeugung?“⁵³¹ Genau hier entfaltet sich Ricœur’s Kritik am Identitätsbegriff von Parfit, weil für diesen Identität nur Selbigkeit bedeute, weshalb er die Dichotomie von Selbigkeit und Selbsttheit verkenne. Parfits These bestimme die „Reduktion des Eigenleibes auf einen beliebigen Körper. Es ist diese Neutralisierung, die in allen nunmehr anzuführenden Gedankenexperimenten die Fokussierung der Rede über den Körper auf das Gehirn so leicht macht.“⁵³² Ricœur sensibilisiert uns für die Tatsache, dass im Gegensatz zu unseren Gliedern als Organen von Bewegung, Wahrnehmung, Fühlen oder Ausdruck, das Gehirn nicht wahrnehmen könne, weshalb ihm der phänomenale Status abgehe.⁵³³ Parfits Fiktionen bezügen sich auf Entitäten, „die zum Bereich des Manipulierbaren gehören – einem Bereich, aus dem die Frage der Selbsttheit prinzipiell eliminiert wurde.“⁵³⁴ Für Parfit sei Identität nur so etwas wie eine Strukturidentität, die den genetischen Codes vergleichbar sei. Doch der Mensch, dem das Gedankenexperiment gelte, sorge sich ständig um sein Überleben; damit breche die Dimension der eigenen Geschichtlichkeit ein, von der man keine unpersönliche Beschreibung geben könne.⁵³⁵ Wenn Identität nicht das sei, worauf es ankomme, wie ein berühmter Satz Parfits lautet,⁵³⁶ dann haben wir ein Problem. „Denn wie könnte man sich schließlich Fragen stellen über das, worauf es ankommt, wenn man nicht fragen könnte, wem die Sache wichtig oder unwichtig ist? Gehört die Frage nach dem, was wichtig oder unwichtig ist, nicht zur Selbstsorge, die in der Tat für die Selbsttheit konstitutiv zu sein scheint?“⁵³⁷ Im Fall von Tuvix stellt sich die Frage nach dem Identitätsverlust, der zugleich einen Identitätsgewinn darstellt. Aber was bedeutet Identitätsverlust? Nach Ricœur ist dies eine Entblößung der Selbsttheit durch den Verlust der Selbigkeit. Was aber ist Selbsttheit, die die Unterstützung der Selbigkeit verloren hat?⁵³⁸ Hier macht Ricœur auf ein Problem der Science-Fiction aufmerksam, denn ihre imaginativen Variationen bezügen sich immer nur auf die Selbigkeit, das dialektische Verhältnis zur Selbsttheit werde verkannt.

Wie verhält es sich nun mit Tuvix’ Selbsttheit? Die Jemeinigkeit ist verloren gegangen und wurde verwandelt in eine „Jeunsrigkeit“. Den Eigenleib gibt es nicht mehr im Singular. Die Beständigkeit in der Zeit wurde verletzt. Die Frage ist deshalb, ob ein solcher Leib überhaupt lebensfähig wäre. Es mag auf den ersten Fall denkbar sein, einen Leib wie Tuvix als Charakterfigur ins Spiel zu bringen; zu vermuten wäre aber aufgrund des Verlustes der Jemeinigkeit eine psychische Desintegration. Welcher Leib sollte es aushalten, wenn plötzlich zwei verschiedene

⁵³¹ Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 160.

⁵³² Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 164.

⁵³³ Vgl. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 164.

⁵³⁴ Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 167.

⁵³⁵ Vgl. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 168.

⁵³⁶ Vgl. Parfit, Reasons and Persons, 255.

⁵³⁷ Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 169f.

⁵³⁸ Vgl. Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer, 184.

Spektren von Erfahrung, Wissen, und vor allem von Erinnerung und Charakter auf ein- und dieselbe Person einstürzen? Die Trennung der Jemeinigkeit vom jeweiligen Leib, die mit der Identität absolut verbunden zu sein scheint, muss eine Figur wie Tuvix unmöglich machen. Falls ein technischer Unfall ein solches Lebewesen hervorrufen würde, würde es aufgrund des einsetzenden Schocks wahrscheinlich in eine katatonische Starre fallen oder sofort sterben. Damit ist die Frage aber keineswegs erledigt. Trotz der Einwände Ricœurs ist es nämlich bedenkenswert, sich weiter auf das Gedankenexperiment einzulassen. Es verrät uns einiges über die Philosophie, die hinter der Tuvix-Idee steckt. Deshalb will ich diesem Konzept weiter nachgehen.

John Perry sagt in seinem Aufsatz *Kann das Ich sich teilen?* in welchem er auch auf das Problem der Verschmelzung eingeht: „In einem solchen Fall, in dem ein einzelnes Personenstadium zu zwei gleichzeitig existierenden, aber verschiedenen vorhergehenden Personenstadien in Relation steht, sollten wir meiner Ansicht nach sagen, daß es sich bei der überlebenden Person um beide Vorgänger handelt, und daß sie all das getan hat, was jeder dieser beiden getan hat.“⁵³⁹ Aber auch Perry klammert die psychologischen Aspekte aus.

Für mich ist die neu entstandene Person ein Wesen mit gänzlich neuer Identität, das über zwei Vergangenheitszustände verfügt. Vergangenheit aber heißt Erinnerung. Was bedeutet es, dass Tuvix über die Erinnerung beider Personen verfügt? Lassen sich die Erinnerungen jetzt überhaupt noch trennen? Was ist, wenn sich Tuvix an ein Gespräch der beiden miteinander erinnert? Welche Perspektive der Erinnerung hat er dann: die von Tuvok oder die von Neelix? Welche Perspektive der Erinnerung hat er überhaupt? Wechseln sie oder überlagern sie sich gegenseitig? Tuvix verfügt über einen neuen Charakter, welcher nicht einfach die Summe der beiden anderen Personen ist. Ich bestehe daher auf einer neuen Identität von Tuvix, der mehr ist als bloß „Tuvok + Neelix“. Tuvix wäre vielmehr mit einem Neugeborenen zu vergleichen, das auch Eigenschaften seiner Mutter und seines Vaters in sich trägt, aber trotzdem ein neues eigenständiges Wesen ist. Selbstverständlich ist Tuvix kein Neugeborenes, sondern eine Person, die schon über Wissen, Fertigkeiten, Erinnerungen und Charakter verfügt.

Aber noch weitere Fragen kann man stellen. In welchem Zustand befinden sich Tuvok und Neelix, während sie in Tuvix „schlummern“? Existieren sie überhaupt? Kann es einen Tod ohne Leichnam geben? Fritsch, Lindwedel und Schärtl gehen von drei verschiedenen Personen aus, deren Geschichten phasenweise übereinander liegen. Dies kann man aber nur vor dem Hintergrund des Wissens sagen, dass eine Rücktransformation möglich ist. Es ist festzuhalten: Zwei Personen sind in einer neuen Person aufgegangen, die zeitlich und räumlich ihr Nachfolger ist, die Anteile beider Personen in sich trägt, die darüber hinaus aber auch über Eigenes verfügt. Von einer Übereinanderlagerung kann man nicht sprechen, weil Tuvok und Neelix

⁵³⁹ Vgl. Perry, Kann das Ich sich teilen? 149. Im übrigen stellt sich hier auch die juristische Frage, inwiefern das neue, verschmolzene Wesen für eine Straftat, die einer seiner Vorgänger begangen hat, verantwortlich gemacht werden kann.

weder über einen eigenen Körper noch über ein eigenes Bewusstsein verfügen. Ihre Geschichten liegen nicht unterhalb der von Tuvix, sondern hören einfach auf. Erst als Tuvix rückentwickelt wird, beginnt die Geschichte von Tuvok und Neelix erneut. Für ihr Bewusstsein dürfte prinzipiell keine Zeit vergangen sein. Sie dürften von den Begebenheiten, die Tuvix betreffen, nicht das Mindeste mitbekommen haben. Mit anderen Worten: Tuvok und Neelix waren während der ganzen Zeit nirgendwo, auch nicht als zwei reine Bewusstseine *in* Tuvix. Ich weise daher das Votum von Fritsch, Lindwedel und Schärtl, die von drei verschiedenen Personen sprechen, deren Geschichten phasenweise übereinander lägen, zurück. Was sich *in* Tuvix befand, war nur eine rein passive, umgewandelte Körperstruktur der beiden.

Und genau in diesem Punkt ist die Folge *Tuvix* inkonsistent. Denn als am Ende Neelix und Tuvok zurückkehren, reagieren sie, als seien sie einer Gefangenschaft entkommen, die sich über mehrere Wochen erstreckt hat. Neelix ist erleichtert und Tuvok sagt: „Glückwunsch, Captain.“ Diese Reaktionen sind nur dann verständlich, wenn sie selbst als „Ich“ etwas von dem ganzen Vorgang miterlebt hätten. Dies ist jedoch logisch nicht haltbar. Tuvix selbst hat von der Einheit seines Bewusstseins gesprochen. Zu keiner Zeit gibt es auch nur ein einziges Anzeichen dafür, dass unterhalb des Bewusstseins von Tuvix zwei andere schlummern. Die Reaktionen der beiden ist allein *unsere* Perspektive, also die des Zuschauers.

In der Tat liegt im Fall der Rücktransformation eine Tötung ohne Leichnam vor, so paradox das auch klingen mag. Aber so wie der Tod von Tuvok und Neelix zugunsten von Tuvix ohne Leichen war, so auch jetzt im umgekehrten Fall. Aber waren Tuvok und Neelix wirklich tot, wenn sie doch wieder zum Leben zurückkehren können? Ich möchte dies als Quasi-Tod bezeichnen. Sie haben kein Bewusstsein und keinen eigenen Körper, und doch schlummern ihre Lebenskräfte in Tuvix. Und weiter gefragt: Steckt jetzt nicht auch ein Stück Tuvix in den beiden Zurückgekehrten? Dies sollte man doch annehmen. Aber hierin zeigt sich, dass die Folge *Tuvix* völlig ahistorisch argumentiert, denn Tuvok und Neelix kehren zurück, als wenn nie etwas gewesen wäre. Man dürfte doch zumindest erwarten, dass sowohl durch den Transporterunfall als auch *durch die Geschichte selbst*, das heißt durch das Sein und Werden von Tuvix, auch Tuvok und Neelix in irgendeiner Weise körperlich, seelisch oder geistig betroffen sein müssten. Beispielsweise müssten sie sich langfristig über kleinere Veränderungen in ihrer Daseinsweise wundern, die auf den ersten Blick vielleicht gar nicht wahrnehmbar sind.

Abschließend sei angemerkt, dass Tuvix auch nicht an einer multiplen Persönlichkeitsstörung leidet. Es ist nicht so, dass Tuvix sich plötzlich wie Tuvok oder wie Neelix fühlt oder wie sie denkt, sondern er bleibt grundsätzlich immer nur der eine Tuvix. Damit wird eine gelungene Integration der beiden Personen in eine neue unterstellt. Dass Tuvix keine Selbstzweifel umtreiben, erscheint jedoch unglaublich.

8. Noch einmal Parallelwelten oder: Das Ich als ein Anderer

In diesem Kapitel sei noch einmal auf die Problematik der Paralleluniversen angesprochen, und zwar unter dem Blickwinkel des Ichs als eines Anderen. Es ist

herausgearbeitet worden, dass das Ich nicht einfachhin gegeben ist, sondern immer nur als Beziehung mit oder zu einem Anderen existieren kann. Das Ich ist nichts Festes, es existiert als ein Doppeltes, als reflexives und reflektiertes (Sartre), als *idem* oder *ipse* (Ricœur), es ist als Schwangerschaft des Anderen im Selben (Lévinas), es kann seine Souveränität verlieren und sich gegen die eigene Person richten (Confurius), es hat eine geistig-kulturelle Entwicklung durchlaufen (Giegerich). Insofern bietet die Idee des Paralleluniversums eine Plattform, das „Ich als ein Anderer“ zu diskutieren. Dass das Ich in einer Parallelwelt ein anderes sein könnte als im eigenen heimischen Universum, wird in einigen Science-Fiction-Geschichten thematisiert. Nunmehr stellt sich die Frage, wie die Erfahrung einer imaginierten Parallelwelt auf ein Ich wirkt, dessen Protagonist – aus welchen Gründen auch immer – in ein solches Paralleluniversum gerät. Wird das Ich beeinflusst oder gar verändert oder bleibt es sich gleich? Wird der Aufenthalt in einer Parallelwelt das Ego so verändern, dass seine eigenen Erinnerungen verändert werden, so dass es nicht mehr erkennen kann, wo es zu Hause ist? Inwiefern wird der Mensch mit seinem Doppelgänger konfrontiert? Oder werden die Menschen nur ausgetauscht, so dass das Ich in der fremden Parallelwelt ist, während in seiner Heimatwelt sein Doppelgänger sein Wesen oder Unwesen treibt? Und mit Aristoteles gefragt: Nach welchem Wissen streben wir, wenn wir solche Fragen stellen?

In H.G. Wells' Werk *A Modern Utopia* begegnet der Ich-Erzähler seinem Doppelgänger erst nach einigen Reisetagen innerhalb einer Parallel-Schweiz. Von Anfang an ist diese Utopie eine bessere Welt als unsere, weshalb es auch unsere dortigen Parallelexistenzen sind. „Mein utopisches Selbst ist natürlich mein besseres Selbst,“⁵⁴⁰ erklärt der Ich-Erzähler. Aber dieser Doppelgänger weiß seinerseits um die andere Welt, aus der der Ich-Erzähler kommt, und ist über das Eintreffen dieses Menschen bereits vorab informiert worden. „Sie kommen aus der Welt jenseits des Sirius, der Zwillingswelt, stimmt's?“, „Und Sie wollen nicht wissen, wie ich hierher gekommen bin?“, „Ich habe sogar aufgehört, mich selbst zu fragen, wie *Ich* hierher gekommen bin“, sagt er, mit einem Lachen, das wie mein Echo ist.“⁵⁴¹ Der Ich-Erzähler ist jedoch der Ansicht, dass die Unterhaltung für den Leser bedeutungslos sei. „Nein, die Konversation würde nichts zu einer modernen Utopie beitragen. Deshalb lasse ich sie aus.“⁵⁴² Doch immerhin gelangen sie zu einem freundschaftlichen Verständnis füreinander. Dagegen ergeht es dem Freund des Ich-Erzählers, einem Botaniker, ganz anders. Er hat seine Geliebte hier gesehen und ist dementsprechend eifersüchtig auf seinen Doppelgänger, den er einen Schurken schimpft. Vergeblich versucht der Ich-Erzähler, seinen Freund zu beruhigen. „Er gibt keine Antwort, aber er schaut mich mit völlig verstörten Augen an,

⁵⁴⁰ Wells, A Modern Utopia, 247. „My Utopian self is, of course, my better self.“

⁵⁴¹ Wells, A Modern Utopia, 248f. „'You come from the world beyond Sirius, twin to this. Eh?' ,And you don't want to know how I got here?' ,I've ceased even to wonder how *I* got here,' he says, with a laugh that echoes mine.“

⁵⁴² Wells, A Modern Utopia, 249. „No, the conversation would contribute nothing to a modern Utopia. And so I leave it out.“

in denen ich sofort seine stumme, aber störrische Entschlossenheit lese, dass Utopia zu Ende gehen muss. „Lasse den alten Streit doch nichts vergiften“, sage ich fast inständig bittend. „Alles geschah, alles ist anders hier. Dein Doppelgänger wird morgen zurück sein. Warte auf ihn. Vielleicht wirst du ihn dann verstehen“. – Er schüttelt seinen Kopf, und dann bricht es aus ihm heraus: „Was will ich mit einem Doppelgänger? Doppelgänger! Was geht es mich an, wenn die Dinge hier anders waren?“⁵⁴³ Doch nicht nur wegen seines Doppelgängers kommt der Botaniker in Utopia nicht zurecht. Die gesamte Lebensweise dieser Menschen passt ihm nicht.

Der Ich-Erzähler lässt sich also von seinem Gegenpart etwas sagen, er ist ihm nicht böse. Beide haben akzeptiert, dass sie parallel existieren und sind der Ansicht, dass man voneinander lernen könne. Ja, indem man den anderen sieht, der ja im Charakter dem eigenen Ich so gleich ist, lernt man wie in einen Spiegel zu schauen und so leichter die Fehler bei sich selbst zu finden. Aber diese Vorgehensweise missfällt dem Botaniker. Aufgrund seiner starken Eifersucht und seiner Unfähigkeit, in Utopia die Vorzüge einer anderen Lebensweise zu akzeptieren geschweige denn zu genießen, ist sein Ego nur mit sich selbst beschäftigt, weshalb er den Spiegelblick verweigert und lieber so bleibt, wie er ist. Es gibt Menschen, die wollen sich nichts sagen lassen. Der Botaniker ist ein starrköpfiger Mensch, der die eigene Lebensanschauung für unrevidierbar und unverbesserlich hält. Andererseits zeigt sich, dass die Utopie nicht die passende Gesellschaftsordnung für alle Menschen zu sein scheint. Das Ich des Ich-Erzählers hat sich hier nicht verändert. Dieser bleibt im großen und ganzen er selbst. Die Begegnung mit seinem Doppelgänger hat ihm lediglich ein paar Denkanstöße gegeben, mehr nicht. Wenn er den Doppelgänger längere Zeit beobachten würde, könnte er lernen, wie dieser sich in seiner utopischen Umwelt verhält und er könnte etwas für sein eigenes Verhalten lernen.

In Frank Capras Film *Ist das Leben nicht schön?* gelangt der Protagonist Bailey in seine parallele Heimatstadt und muss erkennen, dass diese sich aufgrund seiner Nichtexistenz ganz anders entwickelt hat. Im Gegensatz zu Wells' *Modern Utopia* begegnet der Protagonist hier seinem Doppelgänger nicht. Vielmehr ist er ein völiger Fremdkörper in der Parallelstadt, dessen Bewusstsein sich in keiner Weise verändert und der sich, im Gegensatz zu der Figur von Wells, in eine immer größere Panik hineinsteigert. Jedoch führt das Faktum, dass Bailey alle Personen der Parallelstadt kennt, keine der Personen aber ihn, merkwürdigerweise nicht zu der naheliegenden Erkenntnis, dass es zu einem Riss in der Seinsstruktur gekommen sein muss. Machen wir dazu wieder ein Gedankenexperiment: Stellen wir uns vor, wir würden mit vielen unserer Freunde und Verwandten irgendwo in einem großen

⁵⁴³ Wells, A Modern Utopia, 356. „He makes no answer, but he looks at me with eyes that are positively baleful, and in the instant I read his mute but mulish resolve that Utopia must end. „Don't let that old quarrel poison all this,“ I say almost entreatingly. „It happened all differently here – everything is different here. Your double will be back to-morrow. Wait for him. Perhaps then you will understand –“ He shakes his head, and then bursts out with. „What do I want with a double? Double! What do I care if things have been different here?““

Restaurant zusammenkommen. In diesem taucht plötzlich ein Mensch auf, der jeden einzelnen von uns kennt, aber keiner von uns ist ihm jemals begegnet oder kann sich an ihn erinnern. Würden wir dann nicht zumindest stutzig werden und den Menschen fragen, woher er das alles denn weiß, was er erzählt, und der in immer größere Panik gerät, wenn wir ihm mehr und mehr klarmachen, dass wir ihn wirklich nicht kennen. Müsste uns nicht ein Schauder über den Rücken laufen? Müssten wir diesen merkwürdigen Gast nicht als jemanden erkennen, der irgendwie zu uns gehört, dann aber doch nicht in unsere Welt passt? Würden wir ihm nicht, neugierig wie wir geworden sind, erst einmal ein Glas Wasser anbieten, verbunden mit der Aufforderung, sich erst einmal zu beruhigen? Nicht so die Bewohner der Parallelstadt, die diesen existentialen Riss in der Daseinsstruktur nicht einmal bemerken und meinen, sie müssten den Neuankömmling verprügeln. Die Abwesenheit von George Bailey hat die Welt nicht nur schlechter gemacht, sondern auch dümmer. Der Protagonist ändert gegenüber dem Engel zwar seine Meinung und ist nach dieser Erfahrung der Auffassung, dass es doch gut ist, geboren worden zu sein, aber die Erfahrung dieser Parallelwelt lässt sowohl die eigene Welt als auch die eigene Existenz in besserem Licht erscheinen. Wirklich verändert hat sich Bailey nicht, er sonnt sich nach seiner Heimkehr – wie es Salewski schon den Alternativweltgeschichten vorgeworfen hat⁵⁴⁴ – in der Erkenntnis, in der besten aller möglichen Welten zu leben.

In dem Science-Fiction-Roman *Der Seelentourist (Mindswap)* von 1966 definiert Robert Sheckley Parallelwelten als die Gesamtheit aller möglichen Welten, die hier „Verzerrte Welt“ genannt wird. Das Paralleluniversum enthält zahlreiche verschiedene Welten und bei einem Übergang weiß der Reisende vorher nie, in welche Welt er gerät.

„Unter den Königreichen der Wahrscheinlichkeit, die die Verzerrte Welt schafft, ist eines genau wie unsere Welt; ein anderes ist genau wie unsere Welt mit Ausnahme eines einzigen Details; und ein weiteres ist genau wie unsere Welt mit Ausnahme von zwei Details; und so weiter. Und ebenso – muß eine Welt völlig anders als unsere Welt sein, mit Ausnahme eines Details; und so weiter [...] Die Verzerrte Welt kann man, wenn es auch nicht korrekt ist, als eine Spiegelwelt, eine Illusion ansehen. Man kann in ihr zu dem Schluß kommen, daß die Dinge um einen herum real sind, während man selbst nur eine Illusion ist.“ (161f.)

Allerdings ist Scheckley in seiner Definition logisch nicht ganz korrekt. Denn wenn eine Verzerrte Welt genauso ist wie unsere Welt, muss es auch eine Verzerrte Welt geben, die völlig anders ist als unsere Welt, und zwar ohne Ausnahme eines Details. Aber Scheckleys Theorie ist noch aus einem anderen Grund fragwürdig, nämlich aufgrund seiner Rede vom „Detail“. Die von Scheckley behauptete Welt, die genauso ist wie unsere mit Ausnahme nur eines Details, kann es nicht geben. Warum nicht? Weil ein Detail, was immer es sei, mit anderen Details der Welt zusammenhängt. Angenommen, es gäbe auf jener anderen Welt ein bestimmtes

⁵⁴⁴ Vgl. Salewski, Zeitgeist und Zeitmaschine, 249.

Detail nicht, zum Beispiel Flaschen. Dann gäbe es aber trotzdem immer noch die Maschinen, die Flaschen produzieren. Das aber wäre Unsinn, denn wozu sollte es diese Maschinen geben, die nichts produzieren? Das heißt, sämtliche Details, die irgendwie mit Flaschen zusammenhängen, dürfte es dann auch nicht geben. Daraus folgt: Eine Welt, die anders ist als unsere, muss in mehreren Details verschieden sein, nicht nur in einem. Was aber ergibt sich daraus nun für denjenigen, der in die Verzerrte Welt reist? Der Protagonist dieses Romans, Marvin Flynn, der seinen Körper mit einem Marsianer getauscht hat und dabei betrogen wurde, ist diesem mit Hilfe eines Detektivs von Planet zu Planet nachgeeilt, allerdings immer noch in unserem Universum. Erst als es Flynn gelingt, den Marsianer zu stellen, begibt sich der Betrüger in die Verzerrte Welt. Die Warnung des Detektivs, dass niemand in der Verzerrten Welt eine Chance habe, ignoriert Flynn. Hier erlebt der Protagonist allerhand phantastische Abenteuer, und zwar bis zu dem Zeitpunkt, an dem er glaubt, den Betrüger endgültig gefasst zu haben und seinen eigenen Körper zurück erhält. Aber Marvin Flynn erkennt nicht, dass sich seine Erinnerungen durch den Aufenthalt in der Verzerrten Welt verändert haben, obwohl er diese Möglichkeit in Betracht zieht. Anscheinend gibt ihm die Verzerrte Welt, die als Subjekt gedacht werden muss, frei, und Marvin Flynn kehrt zur Erde zurück, die er unverändert vorzufinden glaubt. Aber es bleiben Zweifel, weshalb er quer durch die Vereinigten Staaten von Amerika reist, um irgendwo einen „Fehler“ zu finden, bis er die Suche aufgibt.

„Außerdem gab es ja auch die Möglichkeit, daß sich, wenn die Erde verwandelt war, auch seine eigenen Erinnerungen und Vorstellungen gewandelt hatten und er deshalb gar nicht in der Lage war, einen Unterschied festzustellen. Er lag unter Stanhopes vertrautem grünem Himmel und dachte über diese Möglichkeit nach. Es war nicht sehr wahrscheinlich. Denn wanderten die riesigen Eichbäume nicht immer noch jedes Jahr nach dem Süden? Zog nicht die riesige Sonne am Himmel unverändert ihre Bahn, gefolgt von ihrem dunklen Begleiter? Erschienen die drei Monde nicht immer noch jeden Monat mit ihrem Kometenschwarm? Diese vertrauten Anblicke beruhigten ihn.“ (175)

Damit wird die These des Detektivs zumindest in diesem Fall bestätigt, dass es aus der Verzerrten Welt so gut wie kein Entkommen gibt. Dieser Roman ist eine Metapher dafür, dass es trotz des Ich kein sicheres Wissen gibt und dass das Ich keine Instanz ist, die sich selbst gleich bleibt. Sogar die Erinnerungen können sich im Laufe der Zeit ändern oder deformieren. Die Deformation der Erinnerung wird bei Sheckley radikalisiert. Wie weit kann eine solche Deformation gehen, bis sie die Existenz des Menschen auflöst? Was ist die Instanz der Erinnerung, damit der Mensch zu Recht sagen kann: „Ich kann mich daran erinnern, hier zu Hause zu sein“? Die Tatsache, nicht mehr zu Hause zu sein, führt bei Marvin Flynn jedenfalls nicht dazu, sich zu beunruhigen.

In Michael Crichtons Roman *Timeline* (1999) gibt es ein Multiversum, das heißt unendlich viele Universen, zu denen Techniker eines Unternehmens mit Hilfe der Quantenmechanik Verbindungen durch Wurmlöcher herstellen können. Ein Ge-

schichtsprofessor und drei seiner Studenten beschließen, in das 14. Jahrhundert der Erde zu reisen, wobei einer der Protagonisten, Marek, sich letztlich dazu entschließt, im 14. Jahrhundert zu bleiben. Bei der Rückkehr in die eigene Zeit können die anderen dann das Grab des Zurückgebliebenen entdecken.⁵⁴⁵ Die Fiktion der Zeitreise suggeriert

„ein Mehr an Freiheit, eine zusätzliche Wahlmöglichkeit, die gut zur rezenten Ideologie der frei gewählten Lebensentwürfe und Bastelexistenzen passt: Warum einen Teil oder den Rest seines Lebens nicht nur an einem anderen Ort verbringen – was für globalisierte Existenzien ohnehin fast selbstverständlich ist –, sondern nicht auch in einer anderen Zeit? Die Tatsache, dass die Historiker Mareks Grab finden, demonstriert übrigens, dass der Autor sich nicht an seine Theorie des Multiversums gehalten hat. Wäre Marek nicht im irdischen Mittelalter, sondern in dem eines Paralleluniversums geblieben, dürften sich von ihm auf dieser Erde keine Spuren mehr finden.“⁵⁴⁶

In der Folge „Parallelen“ der Fernsehserie *Star Trek – The next generation* gleitet der Brückenoffizier Whorf durch verschiedene Welten, in denen immer wieder dasselbe geschieht, aber doch in verschiedenen Details anders verläuft. Dies setzt aber voraus, dass das Bewusstsein und das Gedächtnis mit sich selbst identisch bleiben. Das ist vor allem dann ein Problem, wenn man sich nicht mehr genau an jede Einzelheit der eigenen Welt erinnern kann. Ändern sich mit der Veränderung der Welt nicht auch Bewusstsein und Gedächtnis von ihr? Würde dies geschehen, könnte man die Veränderung der Welt eben nicht mehr wahrnehmen.⁵⁴⁷ Das Problem, das sich Whorf stellt, besteht darin, dass er seine Ausgangswirklichkeit sucht, aber dass die anderen Welten, die er kennenlernt, sich nur minimal von seiner eigenen unterscheiden. Wie also findet man zu seiner eigenen Welt zurück? Dafür muss der Protagonist über ein einheitliches Bewusstsein verfügen.⁵⁴⁸ Die Idee der Mehrheit der Welten zeigt sich also nicht nur in der Idee ferner Welten im All, sondern auch in ihren möglichen zeitlichen Parallelisierungen auf dem eigenen Planeten. „Mögliche Welten sind das, was sich ergäbe, wäre nur ein Detail unserer Welt anders, ein Ereignis anders verlaufen, eine Person anders handeln.“⁵⁴⁹ Die Idee der Zeitreise und ihrer unendlichen Verflechtungen lebt von der Tatsache, dass Geschichte zwar ein Beziehungsgeflecht von Zufälligkeiten, aber auch von sinnvollen Handlungen und Begebenheiten ist.

Der Fall des Marvin Flynn in dem Roman *Der Seelentourist* lässt sich in ähnlicher Weise auf den des Polizisten Luther Opaku in Frank Schätzings *Die Tyrannie*

⁵⁴⁵ Vgl. Liessmann, „Zum Raum...“, 221-223.

⁵⁴⁶ Liessmann, „Zum Raum...“, 223f.

⁵⁴⁷ Vgl. Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 60 mit Verweis auf David Lewis, Counterfactuals, Oxford 1973, sowie ders., On the Plurality of Worlds, New York / Oxford 1986. Lewis bestreitet, dass bei einer Reise durch verschiedene Welten das Bewusstsein identisch bleiben würde.

⁵⁴⁸ Vgl. Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 59f.

⁵⁴⁹ Fritsch/Lindwedel/Schärtl, Wo nie zuvor, 60.

des Schmetterlings anwenden. Luther ist in drei Parallelwelten geraten. In der ersten Parallelwelt fragt er sich, was geschehen wird, wenn er seinem eigenen Doppelgänger begegnet. Er begreift, dass er selbst nicht in dieses Universum gehört, in das er hineingeraten ist. „*Ich bin die Anomalie*. Was, wenn sein Doppelgänger schließlich auftaucht? Das Original, muss man ja wohl sagen. Wenn er Anspruch auf sein Haus anmeldet? Auf seinen Job? Auf Jodie, Tamy? Nicht mal eine Tochter hätte ich dann noch. Ich hätte gar nichts mehr.“ (333f.) Denn zwar lebt seine Tochter noch, aber eben in dem Universum, dass Luther gerade verlassen hat und von dem er nicht weiß, ob er je dorthin zurückfinden wird. Und er wird mit einem weiteren Problem der Parallelweltreisen konfrontiert: „Wie kann er so kategorisch ausschließen, dass sein Gedächtnis manipuliert wurde und *seine* angebliche Realität in Wahrheit nie existiert hat? Noch schlimmer: Sie *hat* existiert, und alle wurden manipuliert!“ (334) Woran also kann er die Kontinuität von Gedächtnis und Erinnerungen festmachen? In den Paralleluniversen, die wesentlich weiter in der Zukunft liegen, wird Luther keinen Doppelgänger mehr haben, und das ist ihm auch bewusst. Aber wer wird eventuell Fotos aus ferner Vergangenheit von ihm haben? Wie weit also wird sich Luther Opaku verändert haben, wenn er wieder in seinem eigenen Universum angekommen ist? Welches Wissen, das er aus den anderen Paralleluniversen mitgebracht hat, kann oder darf er hier noch anwenden? Luther selbst bemerkt, dass seine Tochter Tamy oder seine Mitarbeiterin Ruth irgendwie anders waren als in der eigenen Welt. Wie weit wird diese Erfahrung sein Bewusstsein verändert haben? Mit welchen Augen sieht er jetzt seine Tochter oder seine Mitarbeiterin? Wie wird er den erneuten Verlust seiner Frau verkraften? Inwiefern wird er noch zwischen den Tatsachen in dem einen Universum von den Tatsachen in dem anderen Universum unterscheiden können?

So zeigt sich, dass die Parallelwelt, die das Ich zum Thema macht, unsere Fundamente erschüttert. Falls jemand geglaubt hat, das Ich sei die feste Burg für Gedächtnis und Erinnerung, der muss zur Kenntnis nehmen, dass es eine solche Burg nicht gibt. Die Parallelwelt ist eine Metapher für die Postmoderne, die sich daran macht, alles zu dekonstruieren, was es zu dekonstruieren gibt. Wir glauben, dass wir diejenigen sind, die wir sind, weil wir die Phantasie unseres Ich durch unsere Fotografien, Lebensläufe, Gedächtnis und Erinnerungen aufrecht erhalten. Aber im Lichte der Parallelweltgeschichten müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass das, was wir für fest halten, doch nur etwas Flüssiges ist, und dass das, was wir für unser Ich halten, morgen vielleicht schon zur Disposition steht. Und wir sorgen durch unsere eigenen Auftritte im Internet selbst dafür, dass niemand unser Ich für ein unverwechselbares Arrangement hält. Wir gestalten unsere öffentlichen Auftritte in der VR ständig selbst neu, so dass das, was wir gestern noch auf unsere Homepage stellten, morgen schon ausgetauscht sein wird. Die Parallelwelt ist eine Metapher für das langsame, aber stetige Flüssigerwerden der Gesellschaft: privat, beruflich, strukturell. Überall ist das Ich ein Anderer.

Wir haben uns anhand verschiedener Science-Fiction-Geschichten mit der Identität des Ich beschäftigt. Dabei ist offensichtlich geworden, dass unser Begriff

vom Ich nicht selbstverständlich ist. Für gewöhnlich trennen wir Bewusstes von Unbewusstem, Subjekt von Objekt, aber wir haben die Erkenntnis gewonnen, dass unsere alltäglichen Anschauungen und unser gewohntes Denken keine anthropologischen Invarianten, sondern Ergebnis neuzeitlichen Denkens ist.⁵⁵⁰ Vergessen werden darf auch nicht, dass auch die Einbildungskraft selbst die Wirklichkeit des Menschen mitproduziert und ebenfalls ein Erkenntnisvermögen ist.⁵⁵¹ Das, was wir Erfahrung, Wissen und Verstehen nennen, ist keineswegs selbstverständlich, sondern immer etwas Vermitteltes. Auch von daher ergibt sich die Frage: Wie phantastisch ist eigentlich die Wirklichkeit selbst? Und wenn alles relativ scheint, wie können wir überhaupt noch etwas erkennen? Mit dieser Frage sind wir bei der Erkenntnistheorie angelangt, die uns in der Science Fiction vor neue Herausforderungen stellt.

In Band 2 der vorliegenden Arbeit werden wir sehen, wie intensiv auch die Erkenntnistheorie mit der Science Fiction verknüpft ist. Vor allem geht es darum, wie wir den Fremden verstehen können. Dies führt zu der anthropologischen Frage, wer wir selbst sind, und zu der ethischen Frage, wie wir uns gegenüber den Fremden verhalten sollen und welches Handeln angemessen sein könnte.

⁵⁵⁰ Vgl. Böhme, Anthropologie, 41.

⁵⁵¹ Vgl. Böhme, Anthropologie, 183-185.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

- Aldiss, Brian W.: Am Vorabend der Ewigkeit, Ausgabe Heyne, München ³1970 [orig.: The long afternoon of earth, 1952] [In Großbritannien auch erschienen unter dem Titel „Hothouse“]
- Asimov, Isaac: Die Foundation-Trilogie, Sonderausgabe Heyne, München 1991 [orig.: The Foundation Trilogy, 1951-1953]
- Ballard, James Graham: Die Wachttürme, in: ders., Der vierdimensionale Alpträum. Science-Fiction-Erzählungen, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984, 81-112 [orig.: The watch-towers, 1962]
- : Das Meer erwacht, in: ders., Das Katastrophengebiet. Science-Fiction-Erzählungen, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, 69-79 [orig.: Now wakes the sea, 1963]
- : Kristallwelt, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 [orig.: The Crystal World, 1966]
- Basil, Otto: Wenn das der Führer wüsste, Ausgabe Moewig / Fritz Molden, München / Wien 1966
- Baxter, Stephen: Zeitschiffe, Ausgabe Heyne, München ²1995 [orig.: Time Ships, 1995]
- Clarke, Arthur C.: Die sieben Sonnen, Ausgabe Wilhelm Goldmann, München ³1982 [orig.: The City and the Stars, 1956]
- : 2001. Odyssee im Weltraum. Nach einem Drehbuch von Stanley Kubrick und Arthur C. Clarke, Ausgabe Econ, Düsseldorf o.J. [orig.: 2001. A Space Odyssey, 1968]
- Dick, Philip K.: Hochstapler, in: ders., Der unmögliche Planet, Ausgabe Heyne, München 2002, 252-271 [orig.: Impostor, 1953]
- : Umstellungsteam, in: ders., Menschlich ist..., in: ders., Sämtliche Erzählungen, Bd.4, Ausgabe Haffmans, Zürich 1996, 131-162 [orig.: Adjustment team, 1954]
- : Ausstellungsstück, in: ders., Eine Handvoll Dunkelheit, Ausgabe Moewig, Gütersloh 1981, 216-231 [orig.: Exhibit Piece, 1954]
- : Entdecker sind wir, in: ders., Erinnerungen en gros. Science-Fiction-Geschichten, Ausgabe Haffmans, Zürich 1991, 35-49 [orig.: Explorers We, 1959]
- : Das Orakel vom Berge, Ausgabe Heyne, München 2008 [orig.: The man in the high castle, 1962]
- : Die drei Stigmata des Palmer Eldritch, Ausgabe Heyne, München 2002 [orig.: The three stigmata of Palmer Eldritch, 1964] [In Deutschland auch erschienen unter dem Titel „LSD-Astronauten“]
- : Erinnerungen en gros, in: ders., Der unmögliche Planet, Ausgabe Heyne, München 2002, 582-612 [orig.: We can remember it for you wholesale, 1966]

- : Die elektrische Ameise, in: ders., Der unmögliche Planet, Ausgabe Heyne, München 2002, 679-703 [orig.: The electric ant, 1969]
- : Ubik, Ausgabe Heyne, München 2003 [1969]
- Galouye, Daniel F.: Simulacron-Drei, Ausgabe Heyne, München 1983 [orig.: Simulacron-3, 1964] [In Deutschland auch erschienen unter dem Titel „Welt am Draht“]
- Harris, Robert: Vaterland, Ausgabe Heyne, München ¹⁸1996 [orig.: Fatherland, 1992]
- Lem, Stanisław: Die Auferstehungsmaschine, in: ders., Die phantastischen Erzählungen, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, 343-361 [Originaltitel nicht ermittelbar, 1957]
- : Aus den Sterntagebüchern Ijon Tichys, Siebente Reise, in: ders.: Sterntagebücher, Ausgabe suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, 11-32 [orig.: Dzienniki Gwiazdowe, 1971]
- Lessing, Doris: Shikasta. Canopus im Argos: Archive I, Ausgabe Fischer, Frankfurt a.M. 1987 [orig.: Canopus in Argos. Archives... Shikasta, 1979]
- Miller, Walter M. jr.: Lobgesang auf Leibowitz, Ausgabe von Schröder, Hamburg 1971 [orig.: A Canticle for Leibowitz, 1955-57]
- Schätzling, Frank: Die Tyrannie des Schmetterlings, Ausgabe Kiepenheuer & Witsch, Köln 2018
- Sheckley, Robert: Der Seelentourist, Ausgabe Bastei Lübbe, Bergisch Gladbach 1984 [orig.: Mindswap, 1966]
- Stapledon, Olaf: Die letzten und die ersten Menschen, Ausgabe Heyne, München 1983 [orig.: Last and First Men, 1930]
- Strieber, Whitley / Kunetka, James: Warday. Kriegstag und die Reise danach, Ausgabe Piper, München / Zürich 1984 [orig.: Warday and the Journey Onward, 1983]
- Wells, H.G.: Die Zeitmaschine, Ausgabe Ullstein, Frankfurt a.M. u.a. 1983 [orig.: The Time Machine, 1895]
- : A Modern Utopia, Ausgabe London / Lincoln (Nebraska) 1967 [1905]
- Williamson, Tad: Otherland-Tetralogie, Bd.1: Stadt der goldenen Schatten; Bd.2: Fluss aus blauem Feuer; Bd.3: Berg aus schwarzem Glas; Bd.4: Meer des silbernen Lichts, Ausgabe Heyne, München 2005-2007 [orig.: City of Golden Shadows, 1996; River of Blue Fire, 1998; Mountain of Black Glass, 1999; Sea of Silver Light, 2001]

2. Filme und Fernsehserien

Chaoticas Braut [orig.: Bride of Chaotica!]; USA 1998; Regie: Allan Kroeker; Darsteller: Kate Mulgrew, Robert D. McNeill, Garrett Wang, Martin Rayner, Nicholas Worth u.a. = Staffel 5, Folge 12 der Star Trek Serie *Raumschiff Voyager*

Ist das Leben nicht schön? [orig.: It's a wonderful life]; USA 1946; Regie: Frank Capra; Darsteller: James Stewart, Donna Reed, Lionel Barrymore, Thomas Mitchell, Gloria Grahame u.a.

Ein Parallel-Universum [orig.: Mirror, Mirror]; USA 1967; Regie: Marc Daniels; Darsteller: William Shatner, Leonard Nimoy, DeForest Kelley, James Doohan u.a. = Staffel 2, Episode 4 aus der Star-Trek-Serie *Raumschiff Enterprise* Tron; USA 1982; Regie: Steven Lisberger; Darsteller: Jeff Bridges, Bruce Boxleitner, Cindy Morgan, David Warner u.a.

Tuvix; USA 1996; Regie: Cliff Bole; Darsteller: Kate Mulgrew, Robert Beltran, Tom Wright u.a. = Staffel 2, Episode 24 der Star-Trek-Serie *Raumschiff Voyager*

Welt am Draht; BR Deutschland 1973; Regie: R.W. Fassbinder; Darsteller: Klaus Löwitsch, Mascha Rabben, Karl-Heinz Vosgerau, Barbara Valentin u.a.

2001 – Odyssee im Weltraum. USA / GB 1968; Regie: Stanley Kubrick; Darsteller: Keir Dullea u.a.

3. Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1986 [1951]

–: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. ³1982 [1966]

–: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1970

–: Philosophische Terminologie, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1973f.

–: Metaphysik. Begriff und Probleme, Frankfurt a.M. 2006 [1965]

Alpers, Hans Joachim / Fuchs, Werner / Hahn, Ronald M. (Hrsg.): Reclams Science Fiction Führer, Stuttgart 1982

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956-1980

Angehrn, Emil: Geschichtsphilosophie, Stuttgart u.a. 1991 = Grundkurs Philosophie, Bd. 15

Anton, Uwe: Philip K. Dick. Entropie und Hoffnung, München 1993

Appleyard, Bryan: Aliens – Why they are here, London 2005

Arendt, Hannah: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München ³2016 [orig.: Truth and Politics, 1967; Lying and Politics, 1971]

Aristoteles: Metaphysik, Stuttgart 2010 [1970] [orig.: Ta meta ta physika, 4. Jh. v.Chr.]

(Art.) Auferstehung, in: Oxford-Lexikon der Weltreligionen (OLWR), Oxford 1997 / Düsseldorf 1999, 96

Augustinus, Aurelius: Confessiones, Frankfurt a.M. / Leipzig 2004 [um 400]

Baker, Brian: The Geometry of the Space Age. J.G. Ballard's Short Fiction and Science Fiction of the 1960s, in: Baxter, Jeanette (Hrsg.): J.G. Ballard. Contemporary critical perspectives, London / New York 2008, 11-22

- Barlow, Aaron John: Reality, Religion and Politics in Philip K. Dick's fiction, Iowa City 1988
- Barmeyer, Eike (Hrsg.): Science Fiction. Theorie und Geschichte, München 1972
- : Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Science Fiction, 7-23
 - : Kommunikationen, in: ders. (Hrsg.): Science Fiction, 203-219
- Barnouw, Dagmar: Die versuchte Realität. Utopie und Science-fiction, in: Polaris 8 (1985), 40-55
- Baudrillard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982 [orig.: L'échange symbolique et la mort, 1976]
- : Agonie des Realen, Berlin 1978 [orig.: La précession des simulacres, 1978]
 - : Simulacra and Simulations, Ann Arbor (Michigan) 1994
- Becker, Philipp von: Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Transhumanismus, Biotechnik und digitaler Kapitalismus, Wien 2015
- Becker, Werner: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in: Hoerster (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, 108-153
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Ein Lesebuch, hrsg. von Opitz, Michael, Frankfurt a.M. 1996, 665-676 [1942]
- Bergson, Henri: Schöpferische Entwicklung, Jena 1930 [orig.: L'évolution créatrice, 1907]
- Bertram, Georg W. (Hrsg.): Philosophische Gedankenexperimente. Eine Lese- und Studienbuch, Stuttgart²2016 [2012]
- Birnstiel, Klaus: Unvermögen, Technik, Körper, Behinderung. Eine unsystematische Reflexion, in: Harrasser, Karin / Roeßiger, Susanne (Hrsg.): Parahuman. Neue Perspektiven auf das Leben mit Technik, Köln u.a. 2016, 21-38
- : Das Wahr-Werden der technischen Welt. Prolegomena zu einer Philosophie des iGestells, in: Adam, Marie-Hélène u.a. (Hrsg.): Technisierte Lebenswelt. Über den Prozess der Figuration von Mensch und Technik, Bielefeld 2016, 259-276
- Blask, Falko: Jean Baudrillard zur Einführung, Hamburg³2005 [1995]
- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M.³1985 [1966]
- : Geistesgeschichte der Technik, hrsg. von Schmitz, Alexander / Stiegler, Bernd, Frankfurt a.M. 2009
- Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a.M. 1985
- : Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik, Zug 2008 = Die Graue Edition, Bd. 50
- Boia, Lucian: Zwischen Wissenschaft und Science-fiction: Camille Flammarion, in: Polaris 8 (1985), 121-137
- Böker, Uwe: Isaac Asimov, Foundation-Tetralogie (1951ff.), in: Heuermann (Hrsg.): Science-Fiction-Roman, 118-143
- Bollnow, Otto Friedrich: Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin, in: ZRGG 31 (1979), 225-238. 366-379
- Bolz, Norbert: Das Gestell, München 2012
- Bukatman, Scott: Terminal Identity. The virtual subject in postmodern Science Fiction, Durham / London 1993

- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von Marx, Rudolf, Leipzig o.J. [1868]
- Burckhardt, Martin: Philosophie der Maschine, Berlin 2018
- Bürger, Peter: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt a.M. ²1988
- Butrym, Alexander J.: For Suffering Humanity. The Ethics of Science in Science Fiction, in: Reilly (Hrsg.): Adventure, 55-70
- Capra, Fritjof: Wendezzeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern u.a. ⁷1984 [orig.: The Turning Point, 1982]
- Clareson, Thomas D. (Hrsg.): SF. The other side of realism. Essays on modern Fantasy and Science Fiction, Bowling Green (Ohio) 1971
- Confurius, Gerrit: Ichzwang – Für eine Psychologie jenseits des Individuums, Berlin 2011
- Comte, Auguste: Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956 [orig.: Discours sur l'Esprit Positif, 1844]
- Crary, Jonathan: 24/7. Schlaflos im Spätkapitalismus, Berlin 2014 [orig.: 24/7. Late Capitalism and the Ends of Sleep, 2013]
- Csicsery-Ronay jr., Istvan: Das letzte Märchen. *Picknick am Wegesrand* und das Märchenparadigma in der Science-fiction der Strugatzkis, in: Polaris 10 (1986), 112-152
- Danto, Arturo C.: Friedrich Nietzsche, in: Hoerster (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, 230-273
- Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. von Gäge, Lüder, Hamburg 1992 [orig.: Meditationes de prima philosophia, 1641]
- Diebitz, Stefan: Glanz und Elend der Philosophie, Stuttgart 2007
- Dierse U. / Scholtz, G.: Art. Geschichtsphilosophie, in: Handwörterbuch Philosophie, Bd. 3 (1974), 416-439
- Duala-M'bedy, Munasu: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg / München 1977
- Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a.M. 1985 [1978]
- Durst, Uwe: Theorie der phantastischen Literatur, Berlin ²2007
- Easterbrook, Neil: Dianoia/Paranoia. Dick's Double "Impostor", in: Umland, Samuel J. (Hrsg.): Philip K. Dick. Contemporary Critical Interpretations, Westport (Conn.) / London 1995, 19-41
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a.M. 1990 [orig.: Le sacré et le profane, 1965]
- (Art.) Eschatologie, in: Theologische Realenzyklopädie 10 (1982), 254-363
- Feyerabend, Paul: Wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M. 1986 [orig.: Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, 1975]
- Fingerhut, Karlheinz: Die Verwandlung, in: Müller (Hrsg.): Interpretationen. Franz Kafka, 42-74

- Flasch, Kurt: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones, Frankfurt a.M.²2004 [1993]
- Franke, Herbert W.: Literatur der technischen Welt, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 105-118
- : Science Fiction – Grenzen und Möglichkeiten, in: Polaris 6 (1982), 141-148
 - : Science Fiction und technische Intelligenz, in: Polaris 6 (1982), 149-157
- Freedman, Carl: Critical Theory and Science Fiction, Middletown (Conn.) 2000
- Frey, Hans: Philosophie und Science Fiction, Berlin 2013
- Friesen, Hans u.a.: Philosophische Dimensionen des Problems der Virtualität in einer globalen Mediengesellschaft. Beschreibung eines Forschungsprojektes, Oldenburg 2001 = Studien und Berichte der Arbeitsstelle Fernstudienforschung der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Bd. 3
- Fritsch, Matthias / Lindwedel, Martin / Schärtl, Thomas: Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist. Science Fiction Filme: Angewandte Philosophie und Theologie, Regensburg 2003
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München 1992 [orig.: The End of History, 1992]
- Geef, Dennis: Late Capitalism and its fictitious future(s). The Postmodern, Science Fiction, and the contemporary Dystopia, Diss. Bonn / Marburg 2015
- Geyer, Carl-Friedrich: Einleitung I, in: Oelmüller, Willi u.a. (Hrsg.): Philosophische Arbeitsbücher, Bd. 6: Diskurs Metaphysik, Paderborn u.a. 1983, 11-70
- Giegerich, Wolfgang: Das Begräbnis der Seele in die technische Zivilisation, in: Eranos 52 (1983), 211-276
- : Die Atombombe als seelische Wirklichkeit. Versuch über den Geist des christlichen Abendlandes, Zürich 1988 = Psychoanalyse der Atombombe, Bd. 1
 - : Drachenkampf oder Initiation ins Nuklearzeitalter, Zürich 1989 = Psychoanalyse der Atombombe, Bd. 2
 - : Tötungen – Gewalt aus der Seele. Versuch über Ursprung und Geschichte des Bewußtseins, Frankfurt a.M. u.a. 1994
 - : The Soul's Logical Life. Towards a Rigorous Notion of Psychology, Frankfurt a.M.³2001
 - : Das World Wide Web aus der Sicht des logischen Lebens der Seele, in: Gorgo 39 (2000), 5-28
- Glicksohn, Susan: „A city of which the stars are suburbs“, in: Clareson (Hrsg.): SF. The other side of realism, 334-347
- Goddard, James / Pringle, David: Ein Interview mit J.G. Ballard (4. Januar 1975), in: Polaris 7 (1983), 10-44
- Goenner, Hubert: Einsteins Relativitätstheorien. Raum, Zeit, Masse, Gravitation, München⁴2005 [1997]
- Gomel, Elana: Postmodern Science Fiction and Temporal Imagination, London / New York 2010
- Gray, Chris Hables: cyborg citizen. Politik in posthumanen Gesellschaften, Wien 2002 [orig.: Cyborg Citizen. Politics in the Posthuman Age, 2001]

- Gunn, James: Towards a Definition of Science Fiction, in: ders. / Candelaria, Matthew (Hrsg.): Speculations on Speculation. Theories of Science Fiction, Lanham (Maryland) u.a. 2005, 5-12
- Güth, Gudrun / Schmidt-Güth, Jürgen: Doris Lessing, *Canopus in Argos: Archives* (1979ff.), in: Heuermann (Hrsg.): Science-Fiction-Roman, 376-399
- Guthke, Karl S.: Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science-Fiction, Bern / München 1983
- Habermaier, Rainer: Theodor W. Adorno. Die Rettung des Individuellen, in: Speck, Josef (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV, Göttingen 1981, 147-185
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. ⁶1981 [1968]
- Han, Byung-Chul: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin ⁴2017 [2013]
- : Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart, Berlin ³2019
- Hartkopf, Werner: Dialektik – Heuristik – Logik. Nachgelassene Studien, hrsg. von Baum, H. u.a., Frankfurt a.M. 1987
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes = Werke, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1986 [1807]
- : Wissenschaft der Logik, 2 Bde. = Werke, Bd. 5 u. 6, Frankfurt a.M. 1969 [1812/1816]
 - : Grundlinien der Philosophie des Rechts = Werke, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1970 [1820]
 - : Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte = Werke, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970 [1822/1831]
 - : Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2 = Werke, Bd. 17, Frankfurt a.M. 1969 [1829]
 - : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3 = Werke, Bd. 20, Frankfurt a.M. 1971 [1833]
- Heidegger, Martin: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, o.O. 1924, hrsg. von Tietjen, Hartmut, Tübingen 1989
- : Sein und Zeit, Tübingen ¹⁸2001 [1927]
 - : Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962 [1949]
 - : Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: ders., Holzwege, Frankfurt a.M. ⁸2003, 209-267 [1950]
- Heuermann, Hartmut (Hrsg.): Der Science-Fiction-Roman in der angloamerikanischen Literatur. Interpretationen, Düsseldorf 1986
- Hillegas, Mark R.: Science Fiction as a cultural phenomenon, in: Clareson (Hrsg.): SF. The other side of realism, 272-281
- Hoerster, Norbert (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, 2 Bde., München ³1985 [1982]
- : David Hume, in: ders. (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 2, 7-46

- Höffe, Otfried: Aristoteles, Politik (ca. 345-325 v.Chr.), in: Brocker, Manfred (Hrsg.): Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, Frankfurt a.M. 2007, 31-46
- Holland-Cunz, Barbara: Doris Lessings Pentalogie ‚Canopus im Argos. Archive‘, in: dies. (Hrsg.): Feministische Utopien. Aufbruch in die postpatriarchalische Gesellschaft, Meitingen 1986, 189-200
- Hölscher, Lucian: Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt a.M. 1999
- Honneth, Axel / Menke, Christoph (Hrsg.): Theodor W. Adorno. Negative Dialektik, Berlin 2006 = Klassiker Auslegen, Bd. 28
- Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1985 [1947]
- : Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt a.M. 1986 [1968]
- / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1985 [1969, 1947]
- Hübner, Kurt: Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg / München 1978
- Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I: Über den Verstand, Hamburg 2013 [orig.: A Treatise of human nature, I: Of the Understanding, 1739]
- : Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Leipzig 1907 [orig.: An Enquiry concerning human understanding, 1748]
- Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2 Bde., Den Haag 1950-1954 [1913] = Husserliana 3-4
- : Cartesianische Meditationen, Den Haag² 1973 [1931] = Husserliana 1
- : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Den Haag 1954 [1936] = Husserliana 6
- Iribarne, Julia V.: Husserls Theorie der Intersubjektivität, Freiburg / München 1994
- Jackelén, Antje: A relativistic eschatology. Time, eternity, and eschatology in light of the physics of relativity, in: Zygon. Journal of religion and science 41 (2006), 955-973
- Jacobi, Klaus: Aristoteles, in: Hoerster (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd. 1, 53-108
- Jameson, Frederic: Archaeologies of the Future. The Desired Called Utopia and Other Science Fictions, London / New York 2005
- Jehmlich, Rainer: Phantastik – Science Fiction – Utopie, in: Thomsen, Christian / Fischer, Jens Malte (Hrsg.): Phantastik in Literatur und Kunst, Darmstadt 1980, 11-33
- : Science Fiction, Darmstadt 1980 = Erträge der Forschung, Bd. 139
- Kagarlitski, Julius: Realism and Fantasy, in: Clareson (Hrsg.): SF. The other side of realism, 29-52
- Kanitscheider, Bernulf: Die Materie und ihr Schatten. Naturalistische Wissenschaftsphilosophie, Aschaffenburg 2007
- Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bde. 3 und 4, Frankfurt a.M. 1974 [1781]

- : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 5, Darmstadt 1983, 109-264 [1783]
 - : Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 6, Darmstadt 1975, 33-50 [1784]
 - : Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 7, Frankfurt a.M. 1974, 103-302 [1788]
 - : Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, hrsg. von Weischedel, Wilhelm, Werkausgabe Bd. 6, Darmstadt 1975, 195-251 [1795]
- Kassung, Christian: Reisezeit – Erzählzeit – Raumzeit. Nichtlineares Erzählen bei Stanisław Lem, in: Murašov / Werner (Hrsg.): Science oder Fiction? 65-75
- Keim, Heinrich: New Wave. Die Avantgarde der modernen anglo-amerikanischen Science Fiction, Meitingen 1983
- Keller, Catherine: Der Ich-Wahn. Abkehr von einem lebensfeindlichen Ideal, Zürich 1989 [orig.: From a broken web. Separation, sexism and self, 1986]
- Kittel, Charles / Kroemer, Herbert: Thermal physics, New York ²1980 [1969]
- Klages, Ludwig: Vom kosmogonischen Eros, Bonn ⁸1981 [1921]
- : Der Geist als Widersacher der Seele, Bonn ⁶1981 [1929-32]
- Kolb, Anton: Virtuelle Ontologie und Anthropologie, in: ders. u.a. (Hrsg.): Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, Stuttgart u.a. 1998, 11-50
- Kornwachs, Klaus: Philosophie der Technik. Eine Einführung, München 2013
- Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1979
- : Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000
- Krauss, Werner: Geist und Widergeist der Utopien, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 23-47
- Krüger, Oliver: Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus, Freiburg 2004
- Lachmann, Renate: Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte, Frankfurt a.M. 2002
- Landmann, Michael: Art. Geschichtsphilosophie, in: Theologische Realenzyklopädie 12 (1984), 681-698
- Lem, Stanisław: Roboter in der Science Fiction, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 163-185
- : Science Fiction. Ein hoffnungsloser Fall – mit Ausnahmen, in: Polaris 1 (1973), 11-59
 - : Phantastik und Futurologie, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1977-1980
- Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984 [orig.: Le Temps et l’Autre, 1979]
- : Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg / München 1987 [orig.: Totalité et Infiniti. Essai sur l’Extériorité, 1980]
 - : Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg / München ²1998 [1992] [orig.: Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, 1978]

- Lévy, Paul: Die kollektive Intelligenz. Für eine Anthropologie des Cyberspace, Mannheim 1997 [orig.: L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace, 1994]
- Liessmann, Konrad Paul: „Zum Raum wird hier die Zeit.“ Kleine Geschichte der Zeitreisen, in: Macho / Wunschel (Hrsg.), Science & Fiction, 209-229
- Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 1, Hamburg ⁴1981 [orig.: Essay concerning human understanding, 1690]
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart / Weimar 2004 [1949]
- Luckhurst, Roger: Science Fiction, Cambridge / Malden (Mass.) 2005
- Lyau, Bradford: Time at the crossroads. The Search for new Paradigms in Science and Science Fiction, in: Westfahl (Hrsg.): Worlds enough and time, 149-156
- Macho, Thomas: Das Rätsel der vierten Dimension, in: ders. / Wunschel (Hrsg.): Science & Fiction, 62-77
- Macho, Thomas / Wunschel, Annette (Hrsg.): Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur, Frankfurt a.M. 2004
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Frankfurt a.M. 1989 [orig.: One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, 1964]
- Martin, Donald T.: Religious dimensions of representative Science Fiction, Ann Arbor (Michigan) / London 1980
- Marx, Karl: / Engels, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, in: Marx Engels Werke [MEW] Bd. 3, Berlin 1958, 9-530 [1845/46]
- : Thesen über Feuerbach, in: Marx Engels Werke [MEW] Bd. 3, Berlin 1958, 533-535 [1845]
- / Engels, Friedrich: Manifest der kommunistischen Partei, in: Marx Engels Werke [MEW] Bd. 4, Berlin 1959, 459-493 [1848]
- : Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin 1972 = Marx Engels Werke [MEW] Bd. 23 [1867]
- Marx, Werner: Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung, München 1987
- Mayer, Verena: Edmund Husserl, München 2009
- Merrill, Judith: What do you mean? Science? Fiction? in: Clareson (Hrsg.): SF. The other side of realism, 53-95
- Müller, Michael (Hrsg.): Interpretationen. Franz Kafka. Romane und Erzählungen, Stuttgart ²2003 [1994]
- Münker, Stefan / Roesler, Alexander: Poststrukturalismus, Stuttgart / Weimar 2000
- Nida-Rümelin, Martine: Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen, Frankfurt a.M. 2006
- Nielen, Holger: Eschatologische und geschichtsphilosophische Motive in der Science Fiction, in: Zeitschrift für Fantastikforschung 1/2 (2011), 1-34
- Nietzsche, Friedrich: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Stuttgart 1967 [1874]

- : Die fröhliche Wissenschaft = Nietzsche's Werke, hrsg. von Naumann, C.G., Erste Abtheilung, Bd. 5, Leipzig 1900 [1882]
- : Menschliches, Allzumenschliches, 2 Bde., hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino, München ²1988 [1878ff.] = Kritische Studienausgabe, Bd. 2
- : Jenseits von Gut und Böse, hrsg. von Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino, München ²1988 [1886] = Kritische Studienausgabe, Bd. 5
- : Götzendämmerung, in: ders., Werke, Bd. 5, hrsg. von Bäumler, Alfred, Leipzig 1930 [1888], 79-182
- : Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, in: ders., Werke in drei Bänden, hrsg. von Schlechta, Karl, Bd. 3, München 1956, 415-924
- Nordmann, Alfred: Technikphilosophie zur Einführung, Hamburg 2008
- North Whitehead, Alfred → Whitehead, Alfred North
- Oelmüller, Willi: Vorwort, in: ders. u.a. (Hrsg.): Philosophische Arbeitsbücher, Bd.6: Diskurs Metaphysik, Paderborn u.a. 1983, 5-8
- Olsberg, Karl u.a.: 2057. Unser Leben in der Zukunft, hrsg. von Kersken, Uwe / Trimbuch, Sonja, Berlin ²2007
- Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 3: Neuzeit, Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen, Stuttgart / Weimar 2006
- : Geschichte des politischen Denkens, Bd.4: Das 20. Jahrhundert, Teilband 1: Der Totalitarismus und seine Überwindung, Stuttgart / Weimar 2010
- Pagetti, Carlo: Philip K. Dick und Meta-Science-fiction, in: Polaris 7 (1983), 103-116
- Parfit, Derek: Reasons and Persons, Oxford 1984
- : Personale Identität, in: Quante, Michael (Hrsg.): Personale Identität, 71-99
- Pehlke, Michael / Lingfeld, Manfred: Roboter und Gartenlaube. Ideologie und Unterhaltung in der Science-Fiction-Literatur, München 1970
- Perrin, Noël: Robots. Three Fantasies and One Big Cold Reality, in: Slusser, George / Rabkin, Eric S. (Hrsg.): Aliens. The Anthropology of Science Fiction, Carbondale / Edwardsville 1987, 102-112
- Perry, John: Kann das Ich sich teilen? in: Quante, Michael (Hrsg.): Personale Identität, 121-154
- Philips, Michael (Hrsg.): Philosophy and Science Fiction, Buffalo / New York 1984
- Plank, Robert: Der ungeheure Augenblick. Aliens in der Science Fiction, in: Bameyer (Hrsg.): Science Fiction, 186-202
- Pringle, David: Zwei Aspekte von J.G. Ballards Werk, in: Polaris 7 (1983), 45-91
- Purtill, Richard L.: Mind, Matter, and Magic in Fantasy and Science Fiction, in: Reilly (Hrsg.): Adventure, 27-35
- Quante, Michael (Hrsg.): Personale Identität, Paderborn u.a. 1999
- Reilly, Robert (Hrsg.): The Transcendent Adventure. Studies of Religion in Science Fiction / Fantasy, Westport (Conn.) 1985
- Reinders, Angela T.M.: Zugänge und Analysen zur religiösen Dimension des Cyberspace, Berlin 2006 [= Diss. Münster 2005]

- Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, München 1996 = Übergänge, Bd. 26
[orig.: Soi-même comme une autre, 1990]
- Rieder, John: On Defining SF, or not: Genre theory, SF, and history, in: Science Fiction Studies 37 (2010), 191-209
- Roberts, Adam: The History of Science Fiction, Houndsミlle / New York 2006
- Robertson, Richie: Der Proceß, in: Müller, (Hrsg.): Interpretationen. Franz Kafka, 98-145
- Robinson, Kim Stanley: Nachwort zu Philip K. Dick, Das Orakel vom Berge, München 2008
- Röd, Wolfgang: René Descartes, in: Hoerster (Hrsg.): Klassiker des philosophischen Denkens, Bd.1, 156-194
- Rohr, Bernd / Wiele, Herbert (Hrsg.): Fachlexikon ABC Technik, Frankfurt a.M. 1983
- Rohrmoser, Günter: Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart, hrsg. von Grimmer, Michael, München 2000
- Rossi, Paolo: Das Altern der Welt und die „große Ruine“ in der Neuzeit, in: Wulf / Kamper (Hrsg.): Logik und Leidenschaft, 878-889
- Rottensteiner, Franz: Science Fiction. Eine Einführung, in: Insel Almanach auf das Jahr 1972. Pfade ins Unendliche, hrsg. von dems., Frankfurt a.M. 1971, 5-21
- : Erneuerung und Beharrung in der Science Fiction. Über die New Wave der SF, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 340-364
- : Die Einheit der Welt. Zu einigen Romanen von J.G. Ballard, in: Körber, Joachim (Hrsg.): J.G. Ballard – der Visionär des Phantastischen, Meitingen 1985 = Edition Futurum, Bd. 6, 123-132
- Saage, Richard: Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt 1991
- Sagan, Carl: Unser Kosmos. Eine Reise durch das Weltall, München / Zürich 1982
[orig.: Cosm, 1980]
- Sainsbury, R.M.: Paradoxien, Stuttgart ⁴2010 [orig.: Paradoxes, 1987]
- Saint-Gelais, Richard: Impossible Times. Some temporal labyrinths in Science Fiction, in: Westfahl u.a. (Hrsg.): Worlds enough and time, 25-35
- Salewski, Michael: Zeitgeist und Zeitmaschine. Science Fiction und Geschichte, München 1986
- Sandkaulen, Birgit: Weltgeist und Naturgeschichte. Exkurs zu Hegel. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel, in: Honneth / Menke (Hrsg.): Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, 169-187
- Sartre, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939, Reinbek 1982 [orig.: La transcendance de l'ego, 1936]
- : Was ist Literatur? Reinbek ⁷1965 [Qu'est-ce que la littérature? 1947]
- Sauter, Gerhard: Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995
- Sauvage, Dagmar de: Krise der Philosophie im Zeitalter wissenschaftlich-technischer Rationalität, Reinbek 2002
- Schaeffler, Richard: Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt ²1980
- : Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und neue Gestalt einer Frage, Freiburg / München 2008

- Schäfer, Martin: Science Fiction als Ideologiekritik? Utopische Spuren in der amerikanischen Science Fiction-Literatur 1940-1955, Stuttgart 1977 = Amerika-studien / American studies. Eine Schriftenreihe, Bd. 48
- Schärtl, Thomas: Zeichen der Zukunft – Zukunft der Begriffe. Alles ist Code. Gibt es nach Matrix noch einen Science-Fiction-Film? in: Mamczak, Sascha / Jeschke, Wolfgang (Hrsg.): Das Science Fiction Jahr 2006, München 2006, 251-281
- Scheid, Jürgen vom: Descensus ad inferos. Psychologische Aspekte der Science Fiction, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 133-163
- Schmidinger, Heinrich: Metaphysik. Ein Grundkurs, Stuttgart u.a. 2000
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Geschichtsphilosophie und Theologie, in: Bienenstock, Myriam (Hrsg.): Der Geschichtsbegriff. Eine theologische Erfahrung? Würzburg 2007 = Religion in der Moderne, Bd. 17, 51-68
- Schmitz, Hermann: Jenseits des Naturalismus, Freiburg / München 2010
- Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg / München 1974
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, 2 Bde., Zürich 1977 [1819-1844]
- Schröder, Torben: Science Fiction als Social Fiction. Das gesellschaftliche Potential eines Unterhaltungsgenres, Marburg 1998
- Schulz, Hans-Joachim: Science Fiction, Stuttgart 1986 = Sammlung Metzler, Bd. 226
- Schwonke, Martin: Vom Staatsroman zur Science Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie, Stuttgart 1957
- : Naturwissenschaft und Technik im utopischen Denken der Neuzeit, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 57-75
- (Art.) Sheol, in: Oxford-Lexikon der Weltreligionen (OLWR), Oxford 1997 / Düsseldorf 1999, 913
- Smith, Curtis C.: Olaf Stapledons Zukunftshistorien und Tragödien, in: Barmeyer (Hrsg.): Science Fiction, 275-292
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, München ⁸1986 [1918]
- Spiegel, Simon: Die Konstitution des Wunderbaren. Zu einer Poetik des Science-Fiction-Films, Zürich / Marburg 2007
- Stableford, Brian M.: The Sociology of Science Fiction, San Bernardino (Clf.) 1987
- Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. ¹³1987
- Stuckrad, Kocku von: Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis, Berlin / New York 2000
- Suvin, Darko: Die utopische Tradition der russischen Science Fiction, in: Polaris 2 (1974), 209-247

- : Zur Poetik des literarischen Genres Science Fiction, in: Barmeyer (Hrsg.): *Science Fiction*, 88-105
- Taureck, Bernhard H.F.: *Emmanuel Lévinas zur Einführung*, Hamburg 1997
- Taylor, Charles: *Hegel*, Frankfurt a.M. 1978 [1975]
- Trallori, Lisbeth N.: In das Reich des Virtuellen gehen alle Körper ein. Anflüge zur Entmythisierung des digitalen Androzentrismus, in: Giselbrecht, Karin / Hafner, Michaela (Hrsg.): *Data, Body, Sex, Machine. Technoscience und Sciencefiction aus feministischer Sicht*, Wien 2001, 124-135
- Trappe, T.: Art. Wirklichkeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004), 829-846
- Truchlar, Leo: Philip K. Dick, *Ubik* (1969), in: Heuermann (Hrsg.): *Science-Fiction-Roman*, 315-330
- Turkle, Sherry: *Life on the screen. Identity in the Age of Internet*, New York 1995
- Vanderbeke, Dirk: Putting Allspace in a Notshall. Aspects of Individual and Universal Apocalypse in Philip K. Dick and Stanisław Lem, in: *Inklings. Jahrbuch für Literatur und Ästhetik* 18 (2000), 151-177
- Vief, Bernhard: Die Bits als Elementarzeichen. Vereinfachung, die im Zweifachen endet, in: Wulf / Kamper (Hrsg.): *Logik und Leidenschaft*, 73-82
- Walters, Hellmut: Grenzen der Utopie. Die Bedingungen des utopischen Romans, dargelegt an Franz Werfels Stern der Ungeborenen, Diss. Erlangen 1958
- Warrick, Patricia S.: *Mind in motion. The fiction of Philip K. Dick*, Carbondale / Edwardsville (Illinois) 1987
- : Philip K. Dick's Answers to Eternal Riddles, in: Reilly (Hrsg.): *Adventure*, 107-126
- Weber, Thomas P.: *Science Fiction*, Frankfurt a.M. 2005
- Weigel, Sigrid: Das Gedankenexperiment. Nagelprobe auf die *facultas figendi* in Wissenschaft und Literatur, in: Macho / Wunschel (Hrsg.): *Science & Fiction*, 183-205
- Wellmer, Albrecht: Modell 3. Meditationen zur Metaphysik, in: Honneth / Menke (Hrsg.): Thedor W. Adorno. *Negative Dialektik*, 189-206
- Wells, H.G.: *A Modern Utopia*, London / Lincoln (Nebraska) 1967 [1905]
- Westfahl, Gary u.a. (Hrsg.): *Worlds enough and time. Explorations of time in Science Fiction and Fantasy*, Westport (Conn.) / London 2002
- / Slusser, George (Hrsg.): *Science Fiction and the Two Cultures. Essays on bridging the gap between the sciences and the humanities*, Jefferson (N.C.) / London 2009
- White, Hayden: Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt a.M. 2008 [orig.: *Metahistory. The historical Imagination in nineteenth-Century Europe*, 1973]
- Whitehead, Alfred North: *Wissenschaft und moderne Welt*, Zürich 1949 [orig.: *Science and the Modern World*, 1925]
- : Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a.M. 1979 [orig.: *Process and Reality*, 1929]

- Wiemer, Annegret: Utopia and Science Fiction. A contribution to their generic description, in: Canadian Review of comparative literature 19 (1992), 171-200
- Wittkau, Annette: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen 1992
- Wohlmuth, Josef: Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 1996
- : Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn u.a. 2005
- Wulf, Christoph / Kamper, Dietmar (Hrsg.): Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie, Berlin 2002
- Wunschel, Annette / Macho Thomas: Zur Einleitung. Mentale Versuchungsanordnungen, in: dies. (Hrsg.): Science & Fiction, 9-14
- Zwenger, Thomas: Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung, Darmstadt 2008
- : Oswald Spenglers Geschichtsphilosophie des „Untergangs“, in: Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Wiesbaden 2007, 677-722
- : Art. Wirklichkeit, in: Rehfus, Wulff D. (Hrsg.): Handwörterbuch Philosophie, Göttingen 2003, 683f.

Was hat Science Fiction mit Philosophie zu tun? Ist diese Literatur- und Filmgattung mit ihren allzu wilden Spekulationen und unglaublichen Szenarien nicht viel zu weit von dem entfernt, womit sich eine ernüchterte Philosophie im 21. Jahrhundert auseinandersetzen müsste? Doch bei Lichte betrachtet könnte man auch sagen, dass sowohl die Science Fiction als auch die Philosophie Fragen stellen, die alle Menschen prinzipiell betreffen (Kant). Science Fiction wie Philosophie fragen etwa nach dem Sinn der Geschichte, nach einer moralischen Verantwortung in der Gesellschaft oder nach der Zukunft der Menschheit und ihren Möglichkeiten.

Das auf drei Bände angelegte Werk *Philosophische Grundprobleme in der Science Fiction* geht von der These aus, dass die Science Fiction eine fiktionale Form des aufgeklärten Fortschrittsdenkens ist, womit sie sich intensiv mit der kommenden Zeit auseinandersetzt. In sechs Themenkreisen der Philosophie wird sich das Werk von der Geschichtsphilosophie über die Metaphysik (Band 1), über die Erkenntnistheorie, die Anthropologie, die Ethik (Band 2) und zuletzt über die Politische Theorie (Band 3) mit der Science Fiction als Metapher der Philosophie beschäftigen. Da mit der Politischen Theorie wiederum Fragen der Geschichtsphilosophie auftreten, schließt sich hier ein Kreis.

Der hier vorliegende erste Band befasst sich in den *Prolegomena* einführend mit einer Definition der Science Fiction, ihrer Geschichte und philosophischen Fragen rund um die Technik als Vehikel der früher so genannten Zukunftsromane. Worin liegen die Unterschiede der Science Fiction zur Utopie, zu Phantastik und Fantasy? Zwar ist die *Geschichtsphilosophie* mittlerweile an ihr Ende gekommen, nimmt aber, so die These des Autors, in der Science Fiction mit den Ideen von Zeitreisen, Parallel- und Alternativwelten eine neue Form an. Und in der *Metaphysik* fragen sowohl Science Fiction als auch Philosophie nach den Formen des Ich und der Wirklichkeit. So greift beispielsweise das Romanwerk des Schriftstellers Philip K. Dick einerseits Hegels Idee über Sein und Nichtsein auf, und nimmt andererseits Fragen des französischen Philosophen Jean Baudrillard vorweg, welcher vom Verschwinden der Wirklichkeit zugunsten der Simulation gesprochen hat. Vielleicht muss eine Philosophie des 21. Jahrhunderts gar nicht ernüchtert sein.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4948-0