

Jordan B. Peterson

Warum wir denken, was wir denken

Wie unsere Überzeugungen
und Mythen entstehen

mvgverlag 

© des Titels »Warum wir denken, was wir denken« von Jordan B. Peterson (ISBN Print 978-3-86882-947-1)
2019 by mvg Verlag, Münchner Verlagsgruppe GmbH, München
Nähere Informationen unter: <http://www.mvg-verlag.de>

Vorwort

DESCENSUS AD INFEROS

Etwas, das wir nicht sehen können, schützt uns vor etwas, das wir nicht verstehen. Was wir nicht sehen können, ist die Kultur in ihrer intrapsychischen oder inneren Manifestation. Was wir nicht verstehen können, ist das Chaos, das die Kultur hervorbrachte. Wenn die Struktur der Kultur, wenn auch unabsichtlich, zerstört wird, kehrt das Chaos zurück. Wir würden alles tun – wirklich alles –, um uns vor dieser Rückkehr zu schützen.

Andererseits aber ist gerade der Umstand, dass ein allgemeines Problem das Ganze einer Persönlichkeit erfasst und in sich aufnimmt, eine unzweifelhafte Garantie dafür, dass der, welcher darüber spricht, es auch wirklich erlebt und vielleicht sogar erlitten hat. Der Letztere spiegelt uns das Problem eben gerade durch sein Persönliches wider und zeigt uns damit eine Wahrheit [...].«¹

Ich wuchs, sozusagen, unter dem Schutz der christlichen Kirche auf. Das heißt nicht, dass meine Familie ausgesprochen religiös war. Ich besuchte mit meiner Mutter als Kind konservative evangelische Gottesdienste. Meine Mutter war aber weder dogmatisch noch autoritär, und sie sprach zu Hause nie über religiöse Dinge. Mein Vater war wohl im Grunde Agnostiker, zumindest im traditionellen Sinne. Er weigerte sich, auch nur einen Fuß in eine Kirche zu setzen, ausgenommen bei Hochzeiten und Beerdigungen. Nichtsdestotrotz durchdrangen die historischen Überbleibsel der christlichen Morallehre unsere Familie und prägten unsere Erwartungen und den zwischenmenschlichen Umgang zutiefst. Als ich aufwuchs, gingen die meisten Menschen noch in die Kirche. Außerdem waren alle Regeln und Erwartungen, die die bürgerliche Gesellschaft ausmachten, jüdisch-christlicher Natur. Selbst die wachsende Zahl derer, die formale Rituale und religiöse Überzeugungen ablehnten, akzeptierten noch implizit die Regeln, die das christliche Leben ausmachten – und handelten danach.

Als ich etwa zwölf Jahre alt war, meldete mich meine Mutter zum Konfirmandenunterricht an, womit ich in den Kreis der erwachsenen Mitglieder der Kirche eingeführt werden sollte. Ich wollte nicht teilnehmen. Die Einstellung meiner übermäßig religiösen Klassenkameraden (es waren nicht sehr viele) gefiel mir nicht und ihr Mangel an sozialem Status stieß mich ab. Die verschulte Atmosphäre gefiel mir nicht. Noch wichtiger war allerdings, dass ich das, was man mir beibrachte, nicht für bare Münze nahm. Einmal fragte ich den Pfarrer, wie er die Geschichte der Genesis mit den Schöpfungstheorien der modernen Wissenschaft in Einklang brachte. Er hatte es gar nicht erst versucht. Zudem schien er in seinem Herzen mehr von der Evolutionstheorie überzeugt zu sein. Ich suchte ohnehin schon nach einer Ausrede zu gehen, und das war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Religion war meiner Meinung nach etwas für die Dummen, Schwachen und Abergläubischen. Ich hörte auf, in die Kirche zu gehen, und wandte mich der modernen Welt zu.

Obwohl ich in einem christlichen Umfeld aufgewachsen war – und zumindest teilweise deshalb eine erfolgreiche und glückliche Kindheit gehabt hatte –, ließ ich die Struktur, in der ich aufgewachsen war, bereitwillig hinter mir. Es stellte sich auch niemand meinen rebellischen Bestrebungen wirklich entgegen, weder in der Kirche noch zu Hause – teilweise auch deshalb, weil die, die zutiefst religiös waren (oder es vielleicht sein wollten), keine intellektuell akzeptablen Gegenargumente hatten. Schließlich waren viele der Grundprinzipien des christlichen Glaubens unverständlich, wenn nicht gar offensichtlich absurd. Die Jungfrauengeburt ist ein Ding der Unmöglichkeit, genauso wie die Vorstellung, dass jemand von den Toten auferstehen könnte.

Hat meine Rebellion zu einer familiären oder sozialen Krise geführt? Nein. Mein Verhalten war in gewisser Weise so vorhersehbar, dass es niemanden aufregte, mit Ausnahme meiner Mutter (und selbst sie beugte sich bald dem Unvermeidlichen). Die anderen Mitglieder meiner Gemeinde hatten sich schon an meine zunehmend häufigeren Treuebrüche gewöhnt und bemerkten es nicht einmal.

Hat diese Rebellion mich persönlich verunsichert? Nur auf eine Art und Weise, die ich erst viele Jahre später wahrnehmen konnte. Etwa zu der Zeit, als ich aufhörte, in die Kirche zu gehen, entwickelte ich ein frühreifes Interesse an großen politischen und sozialen Themen. Warum waren manche Länder, manche Menschen reich, glücklich und erfolgreich, während andere zum Elend verdammt waren? Warum gingen sich die Truppen der NATO und der Sowjetunion dauernd an die Gurgel? Wie war es möglich, dass Menschen sich so benahmen wie die Nazis während des Zweiten Weltkrieges? Hinter diesen spezifischen Überlegungen stand eine allgemeinere, aber zu jener Zeit noch schlecht konzeptualisierte Frage: Wie kam das Böse – besonders das Böse, das durch Gruppen begangen wird – zu seiner Rolle in der Welt?

Ich kehrte den Traditionen, die mich getragen hatten, etwa zu der Zeit den Rücken, als ich den Kinderschuhen entwuchs. Daher besaß ich keine umfassendere sozial konstruierte »Philosophie«, die mein Verstehen unterstützt hätte, als mir die existenz-

tenziellen Probleme, die mit dem Erwachsenwerden einhergehen, bewusst wurden. Die Folgen dieses Fehlens wurden erst nach Jahren vollständig sichtbar. In der Zwischenzeit bildete meine wachsende Beschäftigung mit Fragen der moralischen Gerechtigkeit allerdings unmittelbar einen Ankerpunkt. Ich begann, ehrenamtlich für eine gemäßigt sozialistische Partei zu arbeiten, und übernahm die Parteilinie.

Wirtschaftliche Ungerechtigkeit war meiner Meinung nach die Wurzel allen Übels. Diese Ungerechtigkeit konnte durch eine Neuordnung der sozialen Ordnung beseitigt werden. Ich konnte in dieser bewundernswerten Revolution eine Rolle spielen, indem ich nach meinen ideologischen Überzeugungen lebte. Die Zweifel verschwanden, meine Rolle war klar. Im Rückblick überrascht es mich, wie stereotyp meine Aktionen – Reaktionen – eigentlich waren. Ich konnte die Grundannahmen von Religion, wie ich sie verstand, auf einer rationalen Ebene nicht akzeptieren. Daher wandte ich mich den Träumen von politischen Utopien und persönlicher Macht zu. In dieselbe ideologische Falle sind in den letzten Jahrhunderten Millionen andere getappt.

Als ich 17 war, verließ ich die Stadt, in der ich aufgewachsen war. Ich zog in die Nähe und besuchte ein kleines College, das ein zweijähriges Vorstudium anbot. Dort engagierte ich mich in der Hochschulpolitik – die zu dieser Zeit mehr oder weniger links war – und wurde in den Hochschulrat gewählt. Dieser bestand aus politisch und ideologisch konservativen Menschen: Rechtsanwälten, Ärzten und Geschäftsleuten. Sie waren alle gut (oder zumindest praktisch) (aus-)gebildet, pragmatisch, selbstbewusst und direkt. Sie hatten alle etwas Bedeutendes und Schwieriges geleistet. Ich konnte nicht anders, als sie zu bewundern, obwohl ich ihre politische Haltung nicht teilte. Dass ich sie bewunderte, beunruhigte mich.

Ich hatte als studentischer Vertreter und aktiver Parteimitarbeiter an mehreren linken Parteikongressen teilgenommen. Ich eiferte den sozialistischen Führern nach. Die Linke hatte in Kanada eine lange und ehrenvolle Geschichte und hatte einige wirklich fähige und engagierte Leute gewonnen. Allerdings konnte ich für die zahlreichen niederen Parteiaktivisten, die ich bei diesen Treffen traf, nicht viel Respekt aufbringen. Es schien ihr Lebensinhalt zu sein, sich zu beschweren. Sie hatten oft keine Karriere und keine Familie, keine abgeschlossene Berufsausbildung – nichts als die Ideologie. Sie waren miesepetrig, reizbar und beschränkt, im wahrsten Sinne des Wortes. Ich wurde folglich mit dem spiegelbildlichen Problem dessen konfrontiert, auf das ich im Hochschulrat gestoßen war: Für viele derjenigen, die an dasselbe glaubten wie ich, hatte ich nichts übrig. Diese weitere Komplikation trug zusätzlich zu meiner existenziellen Verwirrung bei.

Mein Mitbewohner am College, ein scharfsinniger Zyniker, äußerte Zweifel an meinen ideologischen Überzeugungen. Er sagte zu mir, dass man die Welt nicht vollständig in die sozialistische Philosophie einkapseln könne. Ich war schon selbst mehr oder weniger zu diesem Schluss gekommen, hatte es mir aber nicht eingestanden. Kurz darauf las ich jedoch George Orwells *Der Weg nach Wigan Pier*. Dieses Buch untergrub

nicht nur meine sozialistischen Überzeugungen, sondern meinen Glauben an ideologische Positionen überhaupt. In dem berühmten Essay, der dieses Buch beschließt (das für den British Left Book Club, den Buchklub der Linken – und zu dessen großem Entsetzen –, geschrieben worden war) beschreibt Orwell den großen Makel des Sozialismus und den Grund für dessen Unfähigkeit, die demokratische Macht zu übernehmen und zu halten (zumindest in Großbritannien). Orwell sagt im Wesentlichen, dass die Sozialisten nicht wirklich die Armen lieben. Sie hassen einfach nur die Reichen.² Seine Idee fiel sofort auf fruchtbaren Boden. Die sozialistische Ideologie diente dazu, Ressentiments und Hass zu verschleiern, die durch das eigene Versagen verursacht wurden. Viele der Parteiaktivisten, die ich getroffen hatte, benutzten das Ideal der sozialen Gerechtigkeit, um damit ihren persönlichen Rachefeldzug rational zu begründen.

Wer war schuld daran, dass ich arm war oder ungebildet und nicht bewundert wurde? Ganz offensichtlich die Reichen, Gebildeten und Angesehenen. Wie überaus praktisch, dass die Forderungen nach Rache und abstrakter Gerechtigkeit übereinstimmten! Es war nur recht und billig, von denen, die mehr Glück hatten als ich, eine Entschädigung zu verlangen.

Natürlich wollten meine sozialistischen Kollegen und ich niemanden verletzen. Ganz im Gegenteil. Wir wollten etwas verbessern – aber wir wollten bei den anderen Menschen anfangen. Ich erkannte schließlich die Verlockungen dieser Logik, den offensichtlichen Fehler, die Gefahr – aber ich erkannte auch, dass das nicht nur für den Sozialismus charakteristisch ist. Jeden, der die Welt verändern will, indem er andere verändert, musste man mit Misstrauen betrachten. Die Verlockungen einer solchen Position waren zu groß, als dass man ihnen hätte widerstehen können.

Nicht die *sozialistische* Ideologie war also das Problem, sondern die Ideologie als solche. Ideologie teilte die Welt stark vereinfachend in diejenigen, die richtig dachten und handelten, und diejenigen, die es nicht taten. Ideologie erlaubte dem Gläubigen, sich vor seinen eigenen unangenehmen und unzulässigen Fantasien und Wünschen zu verstecken. Derartige Einsichten erschütterten meinen Glauben (sogar meinen Glauben an einen Glauben im Allgemeinen), und die Pläne, die ich auf Basis dieser Überzeugungen formuliert hatte. Ich konnte sozusagen nicht mehr sagen, wer gut war und wer schlecht – also wusste ich nicht mehr, wen ich unterstützen und wen bekämpfen sollte. Dieser Zustand erwies sich als sehr problematisch, sowohl in pragmatischer als auch philosophischer Hinsicht. Ich wollte Firmenanwalt werden – hatte die Aufnahmeprüfung für das Jurastudium abgelegt und zwei Jahre lang entsprechende Vorkurse besucht. Ich wollte meine Feinde kennenlernen und eine politische Karriere einschlagen. Dieser Plan löste sich in Luft auf. Die Welt brauchte offensichtlich keinen weiteren Anwalt und ich glaubte nicht mehr, dass ich genug konnte, um in einer leitenden Funktion zu überzeugen.

Gleichzeitig desillusionierte mich mein Studium der Politikwissenschaft, meinem früheren Hauptfach. Ich hatte dieses Fach gewählt, um mehr über die Struktur der

menschlichen Überzeugungen und des Glaubens zu erfahren (und aus den früher beschriebenen praktischen, karriereorientierten Gründen). Ich fand es noch sehr interessant, als ich am Junior College in die Geschichte der politischen Philosophie eingeführt wurde. Sobald ich jedoch auf den Hauptcampus der Universität von Alberta umzog, verschwand mein Interesse. Man lehrte mich, dass die Menschen von rationalen Kräften angetrieben werden, dass der Glaube und das Handeln der Menschen von ökonomischen Zwängen determiniert werden. Das erschien mir keine zufriedenstellende Erklärung. Ich konnte nicht glauben (und tue es noch immer nicht), dass Waren – »natürliche Ressourcen« zum Beispiel – einen intrinsischen und selbstevidenten Wert besitzen. Wenn es einen solchen Wert aber nicht gab, musste er sozial oder kulturell (oder sogar individuell) bedingt sein. Dieser Akt der Wertzuweisung schien mir ein *moralischer* zu sein – er schien mir eine Folge der moralischen Ansichten zu sein, welche die jeweilige Gesellschaft, Kultur oder Person angenommen hat. Was die Menschen wirtschaftlich wertschätzen, zeigt bloß, was sie für wichtig halten. Das heißt, dass die wirkliche Motivation im Bereich der Werte, der Moral, liegen musste. Die Politikwissenschaftler, mit denen ich studierte, erkannten das nicht oder hielten es nicht für wichtig.

Meine religiösen Überzeugungen, die von Anfang an nicht sehr ausgeprägt gewesen waren, schwanden, als ich noch sehr jung war. Mein Vertrauen in den Sozialismus (also in die politische Utopie) schwand, als mir klar wurde, dass es auf der Welt nicht nur um Wirtschaft ging. Mein Glaube an die Ideologie schwand, als ich zu verstehen begann, dass die Identifikation mit einer Ideologie selbst ein schwerwiegendes und mysteriöses Problem darstellt. Ich konnte die theoretischen Erklärungen, die mein Studienfach anzubieten hatte, nicht akzeptieren und hatte keinen praktischen Grund mehr, in meine ursprüngliche Richtung weiterzumachen. Ich schloss meinen Bachelor ab und verließ die Universität. All meine Überzeugungen – die dem Chaos meiner Existenz, zumindest zeitweise, eine Ordnung verliehen hatten – hatten sich als Illusion erwiesen. Ich konnte in den Dingen keinen Sinn mehr erkennen. Ich hing völlig in der Luft und wusste nicht mehr, was ich tun oder denken sollte.

Aber was war mit den anderen? Gab es irgendwo irgendeinen Beweis, dass die Probleme, denen ich jetzt gegenüberstand, von irgendjemandem zufriedenstellend gelöst worden waren? Die gewöhnlichen Verhaltensweisen und Einstellungen meiner Freunde und meiner Familie boten keine Lösung. Die Menschen, die ich gut kannte, waren genauso wenig zielorientiert oder zufrieden wie ich. Ihre Überzeugungen und Seinsweisen schienen ihre Zweifel und eine tiefe Unruhe lediglich zu verdecken. Noch beunruhigender war, dass sich auf einer allgemeineren Ebene etwas wahrhaft Irrsinniges abspielte. Die großen Gesellschaften der Welt arbeiteten fieberhaft daran, eine nukleare Maschine mit einer unvorstellbaren Zerstörungskraft zu konstruieren. Jemand oder etwas schmiedete furchtbare Pläne. Warum? Theoretisch normale und gut angepasste Menschen gingen nüchtern ihren Geschäften nach, als ob nichts wäre. Warum waren sie nicht beunruhigt? Hatten sie nicht aufgepasst? War mir etwas entgangen?

1

ERFAHRUNGSLANDKARTEN

Objekt und Bedeutung

Man kann die Welt mit Recht als Handlungsraum oder als Ort der Dinge verstehen.

Die erste Interpretationsart – die ursprünglicher und weniger klar verständlich ist – kommt in den Künsten oder Geisteswissenschaften, in Ritual, Drama, Literatur und Mythologie zum Ausdruck. Die Welt als Handlungsraum ist ein Ort der Werte, ein Ort, an dem alle Dinge eine Bedeutung haben. Diese Bedeutung, die sich im sozialen Austausch formt, ist eine Implikation für das Handeln oder – auf einer höheren Analyseebene – eine Implikation für die Konfiguration des Interpretationsschemas, das Handlungen erzeugt oder leitet.

Die zweite Interpretationsart – die Welt als Ort der Dinge – findet ihren formalen Ausdruck in den Methoden und Theorien der Wissenschaft. Die Wissenschaft erlaubt eine immer genauere Bestimmung der intersubjektiv validierbaren Eigenschaften von Dingen und eine effiziente Nutzung genau bestimmter Dinge als Werkzeuge (sobald die Richtung, in die diese Verwendung gehen soll, mithilfe grundlegenderer Erzählprozesse bestimmt wurde).

Ohne beide Interpretationsmodi anzuwenden, lässt sich kein vollständiges Weltbild generieren. Die Tatsache, dass die Modi gewöhnlich als in gegenseitigem Widerspruch stehend gesehen werden, zeigt nur, dass ihre jeweiligen Bereiche dem Wesen nach noch nicht hinreichend unterschieden werden. Anhänger der mythologischen Weltsicht tendieren dazu, die Aussagen ihrer Glaubensbekenntnisse nicht von empirischen »Fakten« zu unterscheiden, obwohl diese Aussagen meist lange bevor die Idee einer objektiven Realität entstand formuliert wurden. Diejenigen, die die wissenschaftliche Perspektive übernehmen – die annehmen, dass diese vollkommen ist oder werden könnte –, vergessen hingegen, dass eine unüberwindliche Kluft momentan das, was ist, von dem, was sein sollte, trennt.

*Wir müssen vier Dinge wissen:
was da ist,
was mit dem, was da ist, zu tun ist,
dass es einen Unterschied zwischen dem Wissen, was da ist, und
dem Wissen, was damit zu tun ist, gibt
und was dieser Unterschied ist.*

Etwas zu erkunden, zu »entdecken, was es ist« – das bedeutet vor allem, seine Bedeutung für eine motorische Reaktion innerhalb eines bestimmten sozialen Kontexts zu entdecken, und erst im Besonderen, seine exakte, objektive sensorische oder materielle Natur zu bestimmen. Das ist Wissen im einfachsten Sinne – und dieses Wissen ist meist ausreichend.

Stellen Sie sich ein Baby vor, das im Rahmen seiner ersten zaghaften Erkundungen herumtapst und auf eine Arbeitsplatte greift, um eine zerbrechliche und teure Glasskulptur zu berühren. Es betrachtet ihre Farbe, sieht ihren Glanz, fühlt, dass sie sich glatt und kühl und schwer anfühlt. Plötzlich greift die Mutter ein, packt seine Hand und sagt ihm, *dass es dieses Objekt nie wieder anfassen soll*. Das Kind hat soeben eine Reihe von konkreten Folgerungen über die Skulptur gelernt – es hat sicherlich seine sensorischen Eigenschaften ermittelt. Noch wichtiger aber ist die Einsicht, dass die Skulptur gefährlich ist, wenn man sich ihr auf die falsche Weise nähert (zumindest in Anwesenheit der Mutter). Es hat zudem herausgefunden, dass die Skulptur in ihrer gegenwärtigen, unveränderten Gestalt wichtiger ist als sein Forscherdrang – zumindest (wiederum) für die Mutter. Das Baby hat gleichzeitig ein Objekt (aus der empirischen Perspektive) *und dessen soziokulturell bestimmten Status* kennengelernt. Das empirische Objekt ist sozusagen die Summe seiner sensorischen Eigenschaften. Mit dem *Status des Objekts* ist hingegen seine Bedeutung gemeint – seine Implikation für das Verhalten. Alles, was dem Kind begegnet, hat diese Doppelnatur, die von dem Kind als Teil einer vereinigenden Totalität erfahren wird. Alles *ist* etwas und *bedeutet* etwas – und zwischen Wesen und Bedeutung wird nicht notwendigerweise klar unterschieden.

Die Bedeutung von etwas – die in Wirklichkeit durch explorative Tätigkeiten in seiner Umgebung bestimmt wird – tendiert dazu, »natürlich« mit dem Objekt selbst zu verschmelzen. Das Objekt ist schließlich die proximale Ursache oder der Stimulus, der die Handlungen, die in seiner Gegenwart ausgeführt werden, »hervorruft«. Für Menschen, die sich natürlich verhalten, wie das Kind, ist die Bedeutung von etwas mehr oder weniger ein untrennbarer *Teil* des Dinges, Teil seiner Magie. Die Magie beruht natürlich auf der Erfassung der spezifischen kulturellen und intrapsychischen Bedeutung des Dinges und nicht auf seinen objektiv bestimmbaren sensorischen Eigenschaften. Jeder versteht, wenn ein Kind zum Beispiel sagt: »Ich habe einen unheimlichen Mann gesehen.« Die Beschreibung des Kindes ist unmittelbar und kon-

kret, obwohl es dem Wahrnehmungsobjekt eine Eigenschaft zugeschrieben hat, die eigentlich kontextuell ist – abhängig und subjektiv. Es ist schließlich schwierig, die subjektive Natur von Angst zu erkennen und Bedrohung nicht als Teil der »realen« Welt wahrzunehmen.

Dingen automatisch Bedeutung zuzuweisen – oder das anfängliche Unvermögen, sie zu unterscheiden –, ist charakteristisch für das narrative, das mythische im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken. Das Narrative erfasst genau das Wesen der rohen Erfahrung. Dinge *sind* unheimlich, Menschen *sind* nervig, Ereignisse *sind* vielversprechend, Essen *ist* lecker – zumindest in den Begriffen unserer einfachen Erfahrungen. Der moderne Geist, der glaubt, den Bereich des Magischen hinter sich gelassen zu haben, ist nichtsdestotrotz noch immer unendlich »irrationaler« (das ist motivierter) Reaktionen fähig. Wir verfallen dem Bann der Erfahrung, wann immer wir unsere Frustration, Aggression, Zuneigung oder Begierde der Person oder Situation zuschreiben, die als proximale »Ursache« dieser Erregung vorhanden ist. Wir sind (Gott sei Dank!) noch nicht »objektiv«, nicht einmal in unseren klarsten Momenten. Wir lassen uns sofort in einen Film oder einen Roman hineinziehen und setzen willentlich unsere Ungläubigkeit aus. Wir lassen uns unwillkürlich von einer ausreichend einflussreichen kulturellen Persönlichkeit imponieren oder einschüchtern (einem intellektuellen Idol, einem Spitzensportler, einem Filmschauspieler, einem führenden Politiker, dem Papst, einer berühmten Schönheit, sogar unserem Vorgesetzten in der Arbeit) – also von jedem, der die oft impliziten Werte und Ideale, die uns vor dem Chaos schützen und uns Orientierung bieten, verkörpert. Wie das mittelalterliche Individuum brauchen wir nicht einmal die Person selbst, damit so ein Affekt ausgelöst wird. Es reicht bereits ein ikonisches Zeichen. Wir geben große Summen für Kleidungsstücke aus, die von den Berühmten und Berühmten unserer Zeit getragen wurden, oder für persönliche Gegenstände, die von ihnen benutzt oder kreierte wurden.⁹

Der »natürliche«, vorexperimentelle oder mythische Geist beschäftigt sich *primär* mit Bedeutung – die im Wesentlichen Handlungsimplikation ist – und nicht mit der »objektiven« Natur. Das formale Objekt, wie es vom modernen, wissenschaftlich orientierten Bewusstsein konzeptualisiert ist, erscheint wohl denjenigen, die noch von der mythischen Imagination bestimmt werden – wenn sie es überhaupt »sehen« –, als irrelevante Hülle, als das, das übrig bleibt, nachdem man alles Faszinierende entfernt hat. Für den Vorexperimentalisten ist das Ding vor allem die Bedeutung seiner sensorischen Eigenschaften, wie er sie subjektiv erlebt – im Affekt oder in der Emotion. Und in Wahrheit – im realen Leben – bedeutet zu wissen, was etwas *ist*, noch immer, zwei Dinge von ihm zu kennen: seine *motivationale Relevanz* und die spezifische Art seiner sensorischen Eigenschaften. Diese beiden Formen des Kennens beziehungsweise Wissens sind nicht identisch. Darüber hinaus geht das Erfahren und Wahrnehmen des Ersten notwendigerweise der Entwicklung des Zweiten voraus. Etwas

muss eine emotionale Wirkung haben, bevor es genug Aufmerksamkeit auf sich zieht, um in Bezug auf seine sensorischen Eigenschaften erkundet und kartiert zu werden. Diese sensorischen Eigenschaften – von primärer Bedeutung für den Experimentalisten oder Empiristen – haben nur insofern Bedeutung, als sie als Hinweise für die Bestimmung der spezifischen affektiven Relevanz oder Bedeutung für das Verhalten dienen. Wir müssen wissen, was ein Ding *ist*, nicht um zu wissen, was das Ding ist, sondern um *herauszufinden, was es bedeutet – um zu verstehen, was es für unser Verhalten bedeutet*.

Es brauchte Jahrhunderte strenger Disziplin und intellektuellen Trainings, sowohl religiös als auch protowissenschaftlich und wissenschaftlich, um einen Geist zu schaffen, der in der Lage ist, sich auf Phänomene zu konzentrieren, die noch nicht oder nicht mehr unmittelbar an sich packend sind – um einen Geist zu schaffen, der *real* und *relevant* als zwei unterschiedliche Dinge auffasst. Alternativ könnte man behaupten, dass all das Mythische noch gar nicht aus der Wissenschaft verschwunden ist, die sich so sehr mit dem menschlichen Fortschritt befasst, und dass es dieser nicht triviale Rest ist, der dem Wissenschaftler ermöglicht, seine Fruchtfliegen endlos mit ungebrochenem Enthusiasmus zu studieren.

Wie genau haben die Menschen gedacht, bevor sie, vor nicht allzu langer Zeit, Experimentalisten wurden? Was waren die Dinge, bevor sie objektive Dinge wurden? Das sind sehr schwierige Fragen. Die »Dinge«, die vor der Entstehung der experimentellen Wissenschaft existierten, erscheinen dem modernen Geist *weder* als Dinge *noch* als die Bedeutung des Dings. Die Frage nach dem Wesen der Substanz von *Sol* – der Sonne – (um ein einfaches Beispiel zu nennen) beschäftigte diejenigen, welche die vorexperimentelle »Wissenschaft« der Alchemie praktizierten, viele Jahrhunderte lang. Wir würden heute nicht einmal mehr annehmen, dass die Sonne überhaupt eine einheitliche, einzigartige Substanz besitzt, und wir würden uns sicher an den Eigenschaften stoßen, die mittelalterlichen Alchemisten diesem hypothetischen Element zuschrieben, wenn wir deren Existenz akzeptieren würden. Carl Gustav Jung, der einen Großteil seines späteren Lebens dem Studium mittelalterlicher Denkmuster widmete, charakterisierte *Sol* folgendermaßen:

Die Sonne bedeutet in der Alchemie zunächst das Gold, mit dem sie ihr Zeichen gemeinsam hat. Aber wie das »philosophische« Gold nicht das Gewöhnliche ist, so ist auch die Sonne weder das metallische Gold noch der Himmelskörper. Das eine Mal heißt »Sonne« eine im Gold versteckte, aktive Substanz, die als *tinctura rubea* daraus extrahiert wird. Das andere Mal ist die Sonne als Himmelskörper der Besitzer einer magisch wirkenden und wandelnden Lichtstrahlung. Die Sonne als Gold und als Himmelskörper enthält dann einen aktiven Sulphur von roter Farbe, der heiß und trocken ist. Um dieses roten Sulphurs willen ist die alchemistische Sonne, wie auch das entsprechende Gold, rot. Wie jeder Alchemist wusste, ver-

dankt das Gold seine Röte der Beimengung von Cu (Kupfer), d. h. von Kypris (Venus), welche in der griechischen Alchemie einmal die Wandlungssubstanz dargestellt hat. Die Röte, das Heiße und das Trockene sind die klassischen Eigenschaften des ägyptischen Typhon, der als böses Prinzip, wie der alchemistische Sulphur, mit dem Teufel nahe Beziehung hat. Und wie Typhon sein Reich im verpönten Meer hat, so besitzt auch die Sonne einmal als »sol centralis« ihr »Meer« und ihr »rohes, konkretes Wasser« (aquam crudam perceptibilem), das andere Mal als »sol coelistis« ebenfalls ihr »Meer« und ihr »subtiles, imperceptibles Wasser«. Dieses »Meerwasser« wird aus Sonne und Mond extrahiert. [...] Wie gesagt ist die aktive Sonnensubstanz etwas Günstiges. Als sogenannter Balsam tropft sie aus der Sonne und erzeugt Zitronen, Orangen, Wein und im Mineralreich das Gold.¹⁰

Wir können so eine Beschreibung kaum mehr verstehen, so kontaminiert mit imaginativen und mythologischen Assoziationen, wie sie für das mittelalterliche Denken typisch sind. Es ist jedoch gerade diese fantastische Kontamination, die die alchemistische Beschreibung untersuchenswert macht – nicht aus einer wissenschaftshistorischen Perspektive, die sich mit der Untersuchung veralteter objektiver Ideen befasst, sondern aus einer psychologischen Perspektive, die auf die Interpretation subjektiver Bezugssysteme fokussiert ist.

In ihm (scilicet dem Meere der Inder) sind des Himmels und der Erde, des Sommers, Herbstes, Winters und des Frühlings Bilder (figurae), die Männlichkeit und die Weiblichkeit. Wenn du dies geistig (spirituale) nennst, so ist es wahrscheinlich, was du tust; wenn körperlich, so sagst du die Wahrheit; wenn himmlisch, so lügst du nicht; wenn die Erde, so hast du recht berichtet.¹¹

Der Alchemist konnte seine subjektiven Vorstellungen vom Wesen der Dinge – also seine *Hypothesen* – von den Dingen selbst nicht trennen. Seine Hypothesen wiederum – Produkte seiner Imagination – leiten sich aus den unhinterfragten und unbewussten »erklärenden« Vorannahmen ab, die seine Kultur bildeten. Der mittelalterliche Mensch lebte beispielsweise in einem *moralischen* Universum, in dem alles, selbst Erze und Metalle, vor allem nach Perfektion streben.¹² Die Dinge sind, im alchemistischen Denken, daher zum großen Teil durch ihre *moralische* Natur charakterisiert – durch ihre Wirkung auf das, was wir als Affekt, Emotion oder Motivation beschreiben würden. Sie wurden also durch ihre *Relevanz* oder ihren *Wert* charakterisiert (also ihre affektive Wirkung). Die Beschreibung dieser Relevanz nahm eine narrative, mythische Form an – wie in Jungs Beispiel, wo dem sulphurischen Aspekt der Sonnensubstanz negative, dämonische Eigenschaften zugeschrieben werden. Es war sozusagen die große Leistung der Wissenschaft, den *Affekt* von der *Wahrnehmung* zu trennen und die Beschreibung von Erfahrungen nur in Begriffen ihrer intersubjektiv

wahrnehmbaren Eigenschaften zu ermöglichen. Es ist allerdings nicht so, dass die durch Erfahrungen hervorgerufenen Affekte nicht *real* wären.

Die Alchemisten, deren Konzeptualisierungen den Affekt mit der sinnlichen Wahrnehmung vermischten, behandelten selbstverständlich den Affekt (auch wenn sie es nicht »wussten« – nicht *explizit*). Wir haben den Affekt vom Ding getrennt und können das Ding daher wunderbar manipulieren. Doch wir sind noch immer Opfer der unverständenen Emotionen, die das Ding – wir würden sagen, seine Gegenwart – hervorruft. Wir haben das mythische Universum des vorexperimentellen Geistes verloren oder zumindest aufgehört, seine Entwicklung weiter voranzubringen. Dieser Verlust hat unsere fortschreitende technologische Macht sogar auf noch gefährlichere Weise der Gnade unserer noch immer unbewussten Bewertungssysteme überlassen.

Vor Descartes, Bacon und Newton lebte der Mensch in einer belebten, spirituellen Welt, die von Bedeutung durchsetzt, von moralischem Zweck erfüllt war. Das Wesen dieses Zweckes offenbarte sich in den Geschichten, die die Menschen sich erzählten – Geschichten über die Struktur des Kosmos und die Stellung des Menschen. Aber jetzt denken wir empirisch (zumindest denken wir, dass wir empirisch denken) und die Geister, die das Universum einst bewohnten, sind verschwunden. Die Kräfte, die durch das Aufkommen des Experiments freigesetzt wurden, hatten eine verheerende Wirkung auf die mythische Welt. Jung sagt:

Wie ganz anders sah die Welt des mittelalterlichen Menschen aus: Hier lag die Erde im Mittelpunkt der Welt, ewig fest und geruhsam, umkreist von einer sorglichen wärmespendenden Sonne, die weißen Menschen, alle Kinder Gottes, vom Höchsten liebevoll betreut und für die ewige Seligkeit erzogen, und alle wußten sie genau, was man tun und wie man sich benehmen müsse, um aus der irdischen Vergänglichkeit ein ewiges, freudvolles Dasein zu erlangen. Wir können von einer solchen Wirklichkeit nicht einmal mehr träumen. Die Naturwissenschaft hat diesen holden Schleier längst zerrissen.¹³

Auch wenn das mittelalterliche Individuum nicht in allen Fällen von seinen religiösen Glaubenssätzen verzückt war (es glaubte beispielsweise fest an die Hölle), so wurde es doch sicher nicht von der Fülle an rationalen Zweifeln und moralischen Unsicherheiten geplagt, die sein modernes Pendant heimsuchen. Religion war für den vorexperimentellen Geist weniger Glaubenssache, sondern vielmehr Tatsache – was heißt, dass die vorherrschende religiöse Sichtweise nicht bloß eine überzeugende Theorie unter vielen war.

Die Fähigkeit, weiterhin explizit an religiöse »Tatsachen« zu glauben, ist in den letzten Jahrhunderten allerdings massiv geschwächt worden – zuerst im Westen und dann überall. Eine Reihe großer Wissenschaftler und Ikonoklasten hat Beweise erbracht, dass das Universum sich nicht um den Menschen dreht, dass unsere Vorstel-

lung, einen anderen Status als die Tiere zu haben und ihnen »überlegen« zu sein, keine empirische Basis hat und dass es im Himmel keinen Gott gibt (noch nicht einmal einen Himmel, soweit wir sehen können). Als Folge davon glauben wir unsere eigenen Erzählungen nicht mehr – glauben nicht einmal mehr, dass uns diese Erzählungen in der Vergangenheit gute Dienste geleistet haben. Die Objekte der revolutionären wissenschaftlichen Entdeckungen – Galileos Berge auf der Mondkugel und Keplers elliptische Planetenbahnen – standen im offensichtlichen Widerspruch zur mythischen Ordnung, die auf der Annahme der himmlischen Perfektion basiert. Die neuen Phänomene, die durch die Methoden der Experimentalisten hervorgerufen wurden, konnten aus der traditionellen Perspektive *nicht wahr sein*, nicht existieren. Darüber hinaus – und das ist noch wichtiger – stellten die neuen Theorien, die entstanden, um die empirische Realität zu erklären, eine ernst zu nehmende Bedrohung für die Integrität traditioneller Wirklichkeitsmodelle dar, die der Welt eine genau festgelegte Bedeutung gegeben hatten. Im mythologischen Kosmos stand der Mensch im Mittelpunkt. Das objektive Universum war zunächst heliozentrisch und später nicht einmal mehr das. Der Mensch steht nicht mehr im Mittelpunkt. Die Welt ist damit ein völlig anderer Ort geworden.

Die mythologische Perspektive wurde durch die empirische gestürzt – so scheint es zumindest. Damit müsste die Moral, die auf einem solchen Mythos beruht, ebenfalls verschwunden sein, da der Glaube an eine bequeme Illusion verschwunden ist. Friedrich Nietzsche hat das vor über 100 Jahren deutlich gemacht:

Wenn man den christlichen Glauben aufgibt, zieht man sich das Recht zur christlichen Moral unter den Füßen weg. Diese versteht sich schlechterdings nicht von selbst. [...] Das Christentum ist ein System, eine zusammengedachte und ganze Ansicht der Dinge. Bricht man aus ihm einen Hauptbegriff, den Glauben an Gott, heraus, so zerbricht man damit auch das Ganze: man hat nichts Notwendiges mehr zwischen den Fingern. Das Christentum setzt voraus, dass der Mensch nicht wisse, nicht wissen könne, was für ihn gut, was böse ist: er glaubt an Gott, der allein es weiß. Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transzendent; sie ist jenseits aller Kritik, alles Rechts auf Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist, – sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott. – Wenn tatsächlich die Engländer glauben, sie wüssten von sich aus, »intuitiv«, was gut und böse ist, wenn sie folglich verneinen, das Christentum als Garantie der Moral nicht mehr nötig zu haben, so ist dies selbst bloß die Folge der Herrschaft des christlichen Werthurteils und ein Ausdruck von der Stärke und Tiefe dieser Herrschaft; sodass der Ursprung der [modernen] Moral vergessen worden ist, sodass das Sehr-Bedingte ihres Rechts auf Dasein nicht mehr empfunden wird.¹⁴

Wenn die Voraussetzungen einer Theorie widerlegt wurden, argumentiert Nietzsche, dann wurde die Theorie wiederlegt. Aber in diesem Fall »überlebt« die Theorie. Die

grundlegenden Prinzipien der tradierten jüdisch-christlichen Morallehre bestimmen weiterhin jeden Aspekt des tatsächlichen Verhaltens des Individuums und die Grundwerte des typischen Westlers – selbst wenn er ein gebildeter Atheist ist, selbst wenn seine abstrakten Vorstellungen und Äußerungen ikonoklastisch erscheinen. Er tötet nicht und er stiehlt nicht (oder wenn er es doch tut, dann verbirgt er seine Taten sogar vor sich selbst) und er behandelt seinen Nächsten – theoretisch – wie sich selbst. Die Prinzipien, die in seiner Gesellschaft (und zunehmend auch in allen anderen¹⁵) herrschen, beruhen nach wie vor auf mythologischen Vorstellungen individueller Werte – dem Recht an sich und der Verantwortung – trotz wissenschaftlicher Beweise für Kausalität und Determinismus im menschlichen Verhalten. Und schließlich ruft ein Opfer eines Verbrechens – auch wenn es sich gelegentlich selbst etwas zuschulden kommen lässt – noch immer still den Himmel nach »Gerechtigkeit« an, und wer bewusst Gesetze bricht, *verdient* noch immer eine Strafe für seine Taten.

Unsere Systeme des postexperimentellen Denkens und unsere Motivations- und Handlungssysteme koexistieren daher in paradoxer Einheit. Das eine ist »zeitgemäß«, das andere archaisch. Das eine ist wissenschaftlich, das andere traditionell, ja sogar abergläubisch. Wir nennen uns Atheisten, aber unsere Einstellung ist nachweislich noch immer religiös – das heißt: *moralisch*. Was wir als wahr annehmen und wie wir handeln, entspricht sich nicht mehr. Wir machen weiter, als hätten unsere Erfahrungen eine Bedeutung – als hätten unsere Handlungen einen transzendenten Wert –, aber wir können dieses Denken intellektuell nicht rechtfertigen. Wir sind unserer Abstraktionsfähigkeit in die Falle gegangen: Sie liefert uns akkurate deskriptive Beschreibungen, aber sie unterwandert auch unseren Glauben an den Nutzen und die Bedeutung unserer Existenz. Dieses Problem wurde als tragisch bezeichnet (ich finde es zumindest lächerlich) – und wurde in der Existenzphilosophie und Literatur gründlich untersucht. Nietzsche beschreibt diesen modernen Zustand als die (unvermeidliche und notwendige) Folge des »Todes Gottes«:

Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott, ich suche Gott! Da dort gerade Viele von Denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? Sagte der Eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der Andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? ausgewandert? – so schrieten und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie

sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht die Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer würdig zu erscheinen?¹⁶

Wir befinden uns in einer absurden und misslichen Lage – wenn wir, unabsichtlich, unsere Situation betrachten. Es scheint unmöglich zu glauben, dass das Leben eine intrinsische, religiöse Bedeutung hat. Wir handeln und denken weiter »als ob« – als hätte sich nichts Wesentliches wirklich verändert. Das ändert nichts an der Tatsache, dass unsere Integrität verschwunden ist.

Die großen Kräfte des Empirismus und der Rationalität und die große experimentelle Methode haben den Mythos getötet, und er lässt sich nicht wiedererwecken – so scheint es zumindest. Wir *handeln* dennoch nach wie vor nach den Regeln unserer Vorfahren, obwohl wir unser Handeln nicht mehr rechtfertigen können. Unser Verhalten wird (zumindest idealerweise) von denselben mythischen Regeln geformt – *du sollst nicht töten, du sollst nicht begehren* –, die unsere Vorfahren all die Jahrtausende leiteten, die sie ohne die Vorteile des formalen empirischen Denkens lebten. Das bedeutet, dass diese Regeln so machtvoll – oder zumindest so notwendig – sind, dass sie sogar in Anwesenheit expliziter Theorien, die ihre Gültigkeit aushöhlen, fortbestehen (und ihren Wirkungsbereich erweitern). Das ist ein Rätsel. Und hier ist ein weiteres:

Wie konnten sich komplexe und bewundernswerte antike Zivilisationen überhaupt entwickeln und gedeihen, wenn sie doch auf Unsinn gegründet waren? (Wenn eine Kultur überlebt und floriert, heißt das nicht, dass die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen irgendwie gültig sein müssen? Wenn Mythen nur abergläubische Proto-Theorien sind, warum funktionierten sie dann? Warum wurden sie tradiert? Unsere großen rationalistischen Ideologien – der Faschismus zum Beispiel oder der Kommunismus – offenbarten ihre fundamentale Unbrauchbarkeit immerhin innerhalb weniger Generationen, obwohl sie intellektuell überzeugend waren. Traditionelle Gesellschaften, die auf religiösen Vorstellungen gebaut sind, haben überlebt – in manchen Fällen Zehntausende Jahre im Wesentlichen unverändert. Wie kann man diese Lang-

lebigkeit verstehen?) Ergibt es wirklich Sinn zu behaupten, dass anhaltend erfolgreiche Traditionen auf Vorstellungen basieren, die ganz einfach falsch sind, unabhängig von ihrem Nutzen?

Ist es nicht wahrscheinlicher, dass wir einfach nicht wissen, wie es sein kann, dass traditionelle Vorstellungen *richtig* sind, wo sie doch so extrem irrational *erscheinen*?

Ist es nicht wahrscheinlicher, dass dies eher auf eine moderne philosophische Unwissenheit hinweist als auf philosophische Irrtümer unserer Ahnen?

Wir haben den großen Fehler begangen anzunehmen, dass die von unseren Vorfahren beschriebene »geistige Welt« mit der modernen »materiellen Welt« identisch ist, nur auf primitive Weise konzeptualisiert. Das ist falsch – zumindest nicht so, wie wir im Allgemeinen glauben. Der Kosmos, wie er von der Mythologie beschrieben wird, ist *nicht* derselbe Ort wie der, den die modernen Wissenschaftler kennen – aber das heißt nicht, dass er nicht *real* wäre. Wir haben bisher weder Gott dort oben noch den Teufel dort unten gefunden, weil wir noch nicht verstehen, wo »oben« und »unten« sich befinden.

Wir wissen nicht, von was unsere Vorfahren sprachen. Das ist wenig überraschend, weil sie selbst es auch nicht »wussten« (und es hatte für sie auch nicht wirklich eine Bedeutung, dass sie es nicht wussten). Betrachten wir diesen archaischen Schöpfungsmythos¹⁷ aus der Region Sumer in Mesopotamien, der »Wiege der Zivilisation«:

Ein eigentlich kosmogonischer Text wurde bis jetzt zwar noch nicht gefunden, doch lassen sich die entscheidenden Stadien der Schöpfung, wie die Sumerer sie dachten, aus einigen Anspielungen rekonstruieren. Die Göttin Nammu (deren Name mit jenem Bildzeichen wiedergegeben wird, das »Urmeer« bedeutet) wird gedacht als »Mutter, die Himmel und Erde gebar«, sowie als »Ahnmutter, die alle Götter gebar«. Das Thema der als kosmisches und zugleich göttliches Ganzes gedachten Urwasser erscheint in archaischen Kosmogonien sehr häufig. Auch in Sumer identifiziert man die Wassermassen mit der Urmutter, die durch Pathogenese das erste Paar, den Himmel (An) und die Erde (Ki) als Inkarnation des weiblichen und des männlichen Prinzips hervorbrachte. Dieses erste Paar war so eng miteinander verbunden, dass es im »hieros gamos« [mystische Hochzeit] ineinander verschmolz. Aus seiner Vereinigung entstand Enlil, der Gott der Luft. In einem weiteren Fragment erfahren wir, dass dieser letztere seine Eltern voneinander löste: [...] Das kosmogonische Thema der Trennung von Himmel und Erde ist gleichfalls sehr verbreitet und auf verschiedenen Kulturstufen anzutreffen.¹⁸

Dieser Mythos ist typisch für archaische Beschreibungen der Wirklichkeit. Was bedeutet die Aussage, dass die Sumerer glaubten, dass die Welt aus einem »Urmeer« entstand, der Mutter von allem, und dass Himmel und Erde durch den Akt einer Gottheit getrennt wurden? Wir wissen es nicht. Unser abgrundtiefes Unwissen diesbezüglich

hat allerdings nicht zur gebotenen Zurückhaltung geführt. Wir scheinen die Annahme getroffen zu haben, dass Erzählungen wie diese – Mythen – empirischen oder post-experimentellen Beschreibungen funktional und intentional äquivalent sind (aber methodisch minderwertig). Es ist vor allem dieses vollkommen absurde Beharren, das die Wirkung religiöser Traditionen auf die Struktur des moralischen Denkens und Handelns des modernen Menschen destabilisiert hat. Die »Welt« der Sumerer war keine objektive Wirklichkeit, wie wir sie jetzt deuten. Sie war zugleich mehr und weniger als das – mehr insofern, als diese »primitive« Welt Phänomene beinhaltet, die wir nicht als Teil der »Wirklichkeit« auffassen, wie Affekt und Bedeutung; weniger insofern, als die Sumerer viele Dinge, die die Prozesse der Wissenschaft uns offenbart haben, nicht beschreiben (oder sich vorstellen) konnten.

Der Mythos ist *keine* primitive Protowissenschaft. Er ist ein qualitativ anderes Phänomen. Wissenschaft könnte man definieren als »Beschreibung der Welt hinsichtlich der intersubjektiv wahrnehmbaren Aspekte« oder »Bestimmung der effektivsten Methode, ein (gesetztes) Ziel zu erreichen«. Mythos lässt sich genauer fassen als »Beschreibung der Welt als deren *Bedeutung* (für das *Handeln*).« Das mythische Universum ist ein *Ort des Handelns*, kein *Ort des Wahrnehmens*. Der Mythos beschreibt die Dinge in Bezug auf ihre einzigartige oder gemeinsame affektive Valenz, ihren Wert, ihre motivationale Bedeutung. Der Himmel (An) und die Erde (Ki) der Sumerer sind daher nicht der Himmel und die Erde des modernen Menschen: Sie sind der Vater und die Große Mutter aller Dinge (einschließlich des Dinges – En-lil, der eigentlich ein Prozess ist –, das sie in gewisser Hinsicht hervorbrachte).

Wir verstehen das vorexperimentelle Denken nicht, also versuchen wir, es in Begriffen zu erklären, die wir fassen können – was bedeutet, dass wir es wegerklären, als Unsinn abtun. Wir denken ja schließlich wissenschaftlich – glauben wir zumindest – und wir glauben zu wissen, was das bedeutet (da man wissenschaftliches Denken prinzipiell definieren kann). Wir sind mit dem wissenschaftlichen Denken vertraut und schätzen es sehr – daher tendieren wir dazu anzunehmen, dass es die einzig wahre Art zu denken ist (nehmen an, dass alle anderen »Arten zu denken« bestenfalls Annäherungen an das Ideal des wissenschaftlichen Denkens sind). Aber das ist nicht ganz richtig. Das Denken ist auch und viel grundlegender *Wertzuweisung* und Bestimmung der Verhaltensimplikationen. Das bedeutet, dass *Kategorisierung* in Hinblick auf einen Wert – die Bestimmung (oder auch Wahrnehmung) dessen, was ein einzelnes Ding oder eine Klasse von Dingen konstituiert – der Akt ist, *nach den Verhaltensimplikationen zu gruppieren*.

Die sumerische Kategorie Himmel (An) vereint beispielsweise Phänomene mit ähnlichen Implikationen für das Verhalten oder Affekte. Das Gleiche lässt sich über die Kategorie Erde (Ki) *und alle anderen mythischen Kategorien* sagen. Die Tatsache, dass der »Bereich des Himmels« Implikationen für das Handeln – eine motivationale Bedeutung – hat, macht sie zu einer *Gottheit* (also zu etwas, das das Verhalten

kontrolliert oder dem man sich zumindest unterwerfen muss). Wenn man verstanden hat, dass ein derartiges Klassifikationssystem tatsächlich eine Bedeutung hat, muss man lernen, anders zu denken (und muss zudem lernen, anders über das Denken zu denken).

Für die Sumerer war vor allem wichtig, wie man handeln soll (also der Wert der Dinge). Ihre Beschreibungen der Wirklichkeit (denen wir die Eigenschaften einer Proto-Wissenschaft zuschreiben) umfassen eigentlich ihre Zusammenfassung der Welt als *Phänomenon – als Ort des Handelns*. Das »wussten« sie nicht – nicht *explizit* – genauso wenig wie wir. Aber es war trotzdem wahr.

Die empirische Arbeit widmet sich der objektiven Beschreibung dessen, was ist – der Bestimmung dessen, was es in Bezug auf ein bestimmtes Phänomen ist, das intersubjektiv validiert und beschrieben werden kann. Die Objekte dieses Prozesses können aus der Gegenwart, der Vergangenheit oder der Zukunft stammen und statisch oder dynamisch sein: Eine gute wissenschaftliche Theorie erlaubt die Vorhersage und Kontrolle des Werdens (der »Transformation«) sowie des Seins. Aber der »Affekt«, den die Begegnung mit einem »Objekt« hervorruft, ist aus dieser Perspektive nicht Teil dessen, was dieses Objekt *ist*, und muss daher aus jeder weiteren Betrachtung ausgeschlossen werden (zusammen mit allem anderen Subjektiven) – muss zumindest aus der Definition als ein *wirklicher Aspekt des Objekts* ausgeschlossen werden.

Der mühsame empirische Prozess der Identifikation, des Austauschs und des Vergleichens hat sich als ein auffallend wirksames Mittel erwiesen, um die relativ unveränderlichen Merkmale der kollektiv wahrnehmbaren Welt zu bestimmen. Leider lässt sich diese nützliche Methode nicht für die Bestimmung von *Werten* anwenden – die Überlegung, *was sein sollte*, die Bestimmung, in welche Richtung die Dinge sich bewegen *sollten* (das heißt die Beschreibung der Zukunft, die wir, durch unsere Handlungen, gestalten sollten). Solche Bewertungshandlungen sind notwendigerweise moralische Entscheidungen. Wir können Informationen, die mithilfe von Wissenschaft erzeugt wurden, heranziehen, um diese Entscheidungen zu leiten, aber sie sagen uns nicht, ob die Entscheidungen richtig sind. Uns fehlt ein Verifizierungsverfahren im moralischen Bereich, das so machtvoll oder so universell annehmbar ist wie die experimentelle (empirische) Methode im Bereich der Beschreibung. Dass dieses fehlt, heißt nicht, dass man dem Problem ausweichen darf. Jede funktionierende Gesellschaft und jede Einzelperson müssen irgendwann moralische Urteile fällen, egal, was über die Notwendigkeit solcher Urteile gesagt oder gedacht wird. Handeln *setzt* Bewertungen *voraus*, oder dessen implizites oder »unbewusstes« Äquivalent. Zu handeln heißt buchstäblich, seine Präferenz für eine Reihe von Möglichkeiten kundzutun, denen eine unendliche Zahl an Alternativen gegenübersteht. Wenn wir leben wollen, müssen wir handeln. Und indem wir handeln, bewerten wir. Ohne Allwissenheit müssen wir leider Entscheidungen auf Basis unzureichender Informationen treffen. Es ist, traditionell gesagt, unser Wissen um Gut und Böse, unser moralisches Empfinden, das uns

diese Fähigkeit verleiht. Es sind unsere mythologischen Konventionen, die – implizit oder explizit wirksam – unsere Entscheidungen leiten. Aber was sind das für Konventionen? Wie sollen wir die *Tatsache ihrer Existenz* verstehen? Wie sollen wir sie verstehen?

Es war wieder einmal Nietzsche, der das moderne Problem, das zentral für Fragen der Valenz oder Bedeutung ist, auf den Punkt gebracht hat: Nicht wie zuvor im Rahmen einer bestimmten Kultur zu handeln, sondern ob man glauben soll, dass die Frage, wie man handeln soll, überhaupt vernünftig gestellt, geschweige denn beantwortet werden kann.

Gerade dadurch, dass die Moral-Philosophen die moralischen facta nur gröblich, in einem willkürlichen Auszuge oder als zufällige Abkürzung kannten, etwa als Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches, – gerade dadurch, dass sie in Hinsicht auf Völker, Zeiten, Vergangenheiten schlecht unterrichtet und selbst wenig wissbegierig waren, bekamen sie die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: – als welche alle erst bei einer Vergleichung vieler Moralen auftauchen. In aller bisherigen ›Wissenschaft der Moral fehlte, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe.¹⁹

Dieses »Problem der Moral« – *gibt es irgendetwas Moralisches, in irgendeinem realistischen, allgemeinen Sinne, und wenn ja, wie können wir es verstehen?* – ist eine Frage, die jetzt höchste Wichtigkeit erlangt hat. Wir sind technologisch in der Lage, alles zu tun, was wir wollen (sicher auf zerstörerische Weise, möglicherweise auf schöpferische Weise). Mit dieser Macht geht allerdings eine ähnlich tief greifende existenzielle Unsicherheit, Oberflächlichkeit und Verwirrung einher. Unser ständiger interkultureller Austausch und unsere Fähigkeit zum kritischen Denken haben unseren Glauben an die Traditionen unserer Vorfahren unterwandert, vielleicht aus gutem Grund. Aber der Mensch kann nicht ohne Glauben – ohne das Handeln und Bewerten – leben und Wissenschaft kann diesen Glauben nicht liefern. Wir müssen nichtsdestotrotz an etwas glauben. Sind die Mythen, denen wir uns seit dem Aufstieg der Wissenschaft zugewandt haben, ausgefeilter, weniger gefährlich und vollständiger als die, welche wir zurückgewiesen haben? Die ideologischen Strukturen, die im 20. Jahrhundert die gesellschaftlichen Beziehungen bestimmten, erscheinen von außen betrachtet nicht weniger absurd als die älteren Glaubenssysteme, die sie verdrängten. Ihnen fehlte zudem völlig das Unverständliche, Geheimnisvolle, das notwendig zu einem wahrhaft künstlerischen und kreativen Schaffen gehört.

Die Grundaussagen von Faschismus und Kommunismus waren rational, logisch, darlegbar, verständlich – und furchtbar falsch. Kein großer ideologischer Kampf zerzt derzeit an der Seele der Welt, aber es ist schwer zu glauben, dass wir unserer Leicht-

gläubigkeit entwachsen sind. Das Aufkommen der New-Age-Bewegung im Westen zum Beispiel – als Ausgleich für den Niedergang der traditionellen Spiritualität – liefert genügend Beweise für unsere anhaltende Fähigkeit, »das Kamel zu verschlucken, während wir die Mücke aussieben« (Matthäus 23:24).

Könnten wir es besser? Ist es möglich zu verstehen, was wir vernünftigerweise, vielleicht sogar bewundernswerterweise, glauben sollen, nachdem wir verstanden haben, dass wir glauben müssen? Unsere große Macht erfordert notwendigerweise Selbstbeherrschung (und vielleicht auch, dass man sich selbst versteht) – also haben wir eine Motivation, zumindest theoretisch. Außerdem ist die Zeit günstig. Das dritte christliche Jahrtausend bricht an – am Ende einer Ära, in der wir zur scheinbaren Zufriedenheit aller gezeigt haben, dass bestimmte Formen sozialer Regulierung einfach nicht funktionieren (selbst wenn man sie nach ihren eigenen Erfolgskriterien beurteilt). Wir leben schließlich nach den großen staatlichen Experimenten des 20. Jahrhunderts, die wie von Nietzsche prophezeit durchgeführt wurden:

In der Lehre des Sozialismus versteckt sich schlecht ein »Wille zur Verneinung des Lebens«: es müssen missratene Menschen oder Rassen sein, welche eine solche Lehre ausdenken. In der Tat, ich wünschte, es würde durch einige große Versuche bewiesen, dass in einer sozialistischen Gesellschaft das Leben sich selber verneint, sich selber die Wurzeln abschneidet. Die Erde ist groß genug und der Mensch immer noch unausgeschöpft genug, als dass mir eine derart praktische Belehrung und demonstratio ad absurdum, selbst wenn sie mit einem ungeheuren Aufwand von Menschenleben gewonnen würde, nicht wünschenswert erscheinen müsste.²⁰

Es scheint einige »natürliche« oder sogar – darf man es wagen, das zu sagen? – »absolute« Einschränkungen für die Art und Weise zu geben, wie Menschen als Individuen und in der Gesellschaft handeln können. Manche moralische Vorannahmen und Theorien sind *falsch*, die menschliche Natur ist nicht unendlich formbar.

Es hat sich beispielsweise mehr oder weniger klar gezeigt, dass reine, abstrakte Rationalität, die nicht in der Tradition verwurzelt ist – die Rationalität, die den Kommunismus im sowjetischen Stil vom Anfang bis zu seiner Auflösung prägte –, vollkommen unfähig ist, explizit zu bestimmen, was das individuelle und soziale Verhalten leiten soll. Manche Systeme funktionieren nicht, selbst wenn sie auf abstrakter Ebene Sinn ergeben (sogar noch mehr Sinn als alternative, derzeit gültige, verständliche, zufällig entstandene Systeme). Manche Muster der zwischenmenschlichen Interaktion – die den Staat, insofern er als Modell für gesellschaftliches Verhalten dient, ausmachen – führen nicht zu den erwarteten Ergebnissen, können sich über die Zeit nicht behaupten und führen manchmal sogar zum entgegengesetzten Ergebnis, wobei sie die verschlingen, die sich zu ihren Werten bekennen und danach handeln. Vielleicht liegt das daran, dass geplante, logische und verständliche Systeme die irra-

tionale, transzendente, unverständliche und oft lächerliche Seite des Menschen, wie sie von Dostojewski beschrieben wird, ignorieren:

Nun meine Frage an Sie: was ist denn also vom Menschen als einem Subjekt mit derart seltsamen Eigenschaften zu erwarten? Man überschütte ihn mit sämtlichen irdischen Wohltaten, man versenke ihn bis über den Kopf im Glück, so tief, dass nur noch ein paar Bläschen an der Oberfläche des Glücks auftauchen, so wie im Wasser; man verschaffe ihm so viel materielle Zufriedenheit, dass ihm nicht anderes mehr zu tun bleibt, als zu schlafen, Gebäck zu verzehren und sich um den Fortgang der Weltgeschichte zu kümmern, – und dennoch wird er, also der Mensch, allein Undankbarkeit und aus blankem Hohn irgendetwas Übles anrichten. Selbst sein Gebäck setzt er aufs Spiel, und absichtsvoll wünscht er sich den verderblichsten Unsinn, den unökonomischsten Widersinn, nur um all dem Positiven und Gutgemeinten sein ureigenes verderbliches Fantasieelement beizumischen. Eben diese seine Fantasieträume, seine nichtswürdigste Dummheit will er sich bewahren, und zwar einzig als Bestätigung dafür (und eben dies ist nicht unbedingt vonnöten), dass die Menschen noch immer Menschen sind, und nicht bloß Klaviertasten, auf denen womöglich die Naturgesetze eigenhändig spielen und lange weiterzuspielen drohen, bis es außerhalb des Kalenders keinerlei Streben mehr geben kann.

Und überdies: selbst dann, wenn er sich als eine Klaviertaste erweisen sollte und wenn man ihm das sogar naturwissenschaftlich und mathematisch beweisen könnte, so nähme er auch dann keine Vernunft an, sondern würde sich, im Gegenteil, absichtlich etwas Eigenes anmaßen, einzig und allein aus Undank; und eigentlich nur, um auf dem Eigenen zu beharren. Falls er die Mittel dazu nicht hätte, – er würde sich Zerstörung und Chaos ausdenken, würde sich verschiedenste Leiden ausdenken und dennoch auf seinem Eigensinn beharren! Er würde die Welt verfluchen, und weil einzig der Mensch zu verfluchen weiß (das ist ja das Privileg, das ihn in der Hauptsache von andern Tieren unterscheidet), so wird er, mit Verlaub, seinen Eigensinn nur durch Verfluchung durchsetzen und eben dadurch sich tatsächlich davon überzeugen, dass er ein Mensch und nicht eine Klaviertaste ist! Wenn Sie nun meinen, dass auch all dies nach der Rechentabelle beziffert werden kann, das Chaos ebenso wie die Finsternis und der Fluch, dann würde allein schon diese Möglichkeit der Vorausberechnung alles zum Stehen bringen und der Verstand hätte das Seine erreicht, – dann würde sich der Mensch mit voller Absicht dem Wahnsinn verschreiben, um ohne seinen Verstand auszukommen und um auf seiner Eigenheit zu bestehen! Daran glaube ich, das verantworte ich, denn das ganze Tun und Lassen des Menschen besteht anscheinend tatsächlich allein darin, dass sich der Mensch in jedem Augenblick selbst beweist, dass er ein Mensch

ist und kein Walzenstift! – das muss er sich beweisen, und sei's mit dem eigenen Fleisch und Blut; sei's mit seinem eigenen Troglodytentum, er muss es sich beweisen. Wie sollte man sich nach alledem nicht versündigen und nicht belobigen dafür, dass es noch nicht soweit ist und dass alles Streben vorläufig noch weiß der Teufel wovon abhängig ist.²¹

Für uns ist auch momentan die überlieferte Weisheit eines großen Teils der Menschheit vollständig zugänglich – wir besitzen genaue Beschreibungen der Mythen und Rituale, die die impliziten und expliziten Werte von fast jedem, der je gelebt hat, beinhalten und bedingen. Diese Mythen beschäftigen sich ganz zentral und in angemessener Weise mit dem erfolgreichen menschlichen Leben. Eine genaue vergleichende Analyse dieses großen Korpus religiöser Philosophie könnte uns ermöglichen, die grundlegende Motivation und Moral des Menschen vorläufig zu bestimmen – wenn wir bereit sind, unsere Unwissenheit zuzugeben und das Risiko einzugehen. Eine genaue Bestimmung der zugrunde liegenden mythologischen Gemeinsamkeiten könnte der erste Schritt in Richtung einer bewussten Entwicklung eines wahrhaft universellen Moralsystems darstellen. Ein solches System zu etablieren, das für empirische wie religiöse Menschen gleichermaßen annehmbar wäre, könnte sich als unschätzbare Hilfe bei der Reduktion von intrapsychischen, interindividuellen und Gruppenkonflikten erweisen. Wenn man eine solche vergleichende Analyse auf eine Psychologie (oder sogar Neuropsychologie) stützt, die durch strenge empirische Forschung untermauert wird, könnte uns das die Möglichkeit einer Form der konvergenten Validierung bieten und uns helfen, das uralte Problem der Ableitung des *Soll* aus dem *Ist* zu überwinden. Sie könnte uns helfen zu verstehen, wie das, *was wir tun müssen*, untrennbar mit dem verbunden sein könnte, *was wir sind*.

Eine angemessene Analyse der Mythologie, wie sie hier vorgeschlagen wird, ist nicht bloß eine Diskussion »historischer« Ereignisse, die sich auf der Weltbühne abspielen (wie sich die traditionellen Religionen das vorstellen), aber auch keine reine Untersuchung primitiver Glaubensrichtungen (wie die traditionelle Wissenschaft es vielleicht erwartet). Es ist vielmehr die Untersuchung, Analyse und daraus folgende Eingliederung eines Bedeutungsgebäudes, das eine hierarchische Gliederung erfahrungsbasierter Wertigkeiten enthält. Die mythische Vorstellung beschäftigt sich mit der Welt auf die Art des Phänomenologen, der danach strebt, das Wesen der subjektiven Wirklichkeit zu enthüllen, anstatt sich mit der Beschreibung der objektiven Welt zu beschäftigen. Der Mythos, und das Drama als Teil des Mythos, gibt bildhafte Antworten auf die folgende Frage: »Wie lässt sich die momentane Erfahrung hinsichtlich ihrer *Bedeutung* abstrakt konzeptualisieren?« [also seine (subjektive, biologisch bedingte, sozial konstruierte) emotionale Relevanz oder motivationale Bedeutung]. Bedeutung heißt Verhaltensimplikation. Der Mythos liefert daher logischerweise Informationen, die für das fundamentalste moralische Problem relevant sind: »*Was soll*

sein? (*Was sollen wir tun?*)« Die erstrebenswerte Zukunft (das Objekt des »Was soll sein?«) kann nur in Bezug zur Gegenwart konzeptualisiert werden, die mindestens als notwendiger Kontrast- und Vergleichspunkt dient. Um irgendeinen Ort in der Zukunft zu erreichen, muss man irgendwo in der Gegenwart sein. Darüber hinaus hängt die Erwünschtheit des *Zielorts* von der Valenz des zurückgelassenen Ortes ab. Die Frage »Was soll sein?« (Welchen Weg sollen wir einschlagen?) beinhaltet daher sozusagen drei Fragen, die man folgendermaßen formulieren könnte:

1. *Was ist?* Was ist das Wesen (das heißt die Bedeutung) der momentanen Erfahrung?
2. *Was soll sein?* Zu welchem (erwünschten, wertvollen) Ziel sollte sich dieser Zustand bewegen?
3. *Was müssen wir dafür tun?* Welche genau sind die Prozesse, durch die der aktuelle Zustand in den erwünschten transformiert werden kann?

Die aktive Apprehension des Verhaltensziels, konzeptualisiert in Bezug zur interpretierten Gegenwart, dient dazu, einen genau umrissenen Rahmen für die Bewertung laufender Ereignisse, die als Folge unseres aktuellen Verhaltens entstehen, zu liefern. Das Ziel ist ein imaginärer Zustand, der aus einem »Ort« erwünschter Motivation oder des erwünschten Affekts besteht – ein Zustand, der nur in der Fantasie existiert, als etwas, das der Gegenwart (möglicherweise) vorzuziehen ist. (Das Ziel zu konstruieren bedeutet daher, eine Theorie über den idealen relativen Status motivationaler Zustände aufzustellen – über das *Gute*.) Diese imaginierte Zukunft ist sozusagen eine *Vision der Perfektion*, die (zumindest unter optimalen Bedingungen) vor dem Hintergrund des gesamten aktuellen Wissens entworfen wird und mit der allgemeine und besondere Aspekte des aktuellen Erlebens fortwährend verglichen werden. Diese Vision der Perfektion ist das Gelobte Land, mythologisch gesprochen – konzeptualisiert als geistiger Bereich (als psychologischer Zustand), als politische Utopie (als sozialer Zustand und Staat im wörtlichen Sinne) oder beides zugleich.

Wir beantworten die Frage »*Was soll sein?*«, indem wir ein Bild der erwünschten Zukunft entwerfen. Wir können uns diese Zukunft nur im Verhältnis zur (interpretierten) Gegenwart vorstellen – und unsere Interpretation der emotionalen Erwünschtheit der Gegenwart beinhaltet unsere Antwort auf die Frage »*Was ist?*« [»Was ist das Wesen (das heißt die *Bedeutung*) der gegenwärtigen Erfahrung?«].

Wir beantworten die Frage »*Wie sollen wir dann handeln?*«, indem wir die alles in allem effizienteste und in sich stimmigste Strategie bestimmen, die bevorzugte Zukunft zu realisieren.

Unsere Antworten auf diese drei grundlegenden Fragen – die im Zuge unserer sozialen Interaktionen modifiziert und konstruiert werden – konstituieren unser Wissen, insofern es irgendeine Relevanz für das Verhalten hat, das heißt, sie konstituieren unser Wissen aus der mythologischen Perspektive. Die Struktur des mythischen *Be-*

kannten – was ist, was sein soll und wie man vom einen zum anderen kommt – zeigt
Abbildung 1: Der Bereich und die konstituierenden Elemente des Bekannten.

Das Bekannte ist erforschtes Gebiet, ein Ort der Stabilität und Vertrautheit. Es ist die »Stadt Gottes« in ihrer weltlichen Form. Es manifestiert sich metaphorisch in Mythen und Erzählungen, die die Gemeinschaft, das Königreich oder den Staat beschreiben. Solche Mythen und Erzählungen leiten unsere Fähigkeit, die besondere, begrenzte, motivationale Bedeutung der Gegenwart zu verstehen, wie wir sie in Relation zu irgendeiner greifbaren, erwünschten Zukunft erfahren, und erlaubt uns, innerhalb der Grenzen dieses Schemas angemessene Verhaltensmuster zu konstruieren und zu interpretieren. Wir alle entwickeln genau bestimmte Modelle, was ist, was sein soll und wie man das eine in das andere überführt. Wir entwickeln diese Modelle, indem wir unsere eigenen Wünsche, die sich in Fantasien und Handlungen äußern, mit denen der anderen in unserem Umfeld – Individuen, Familien und Gemeinden – in Einklang bringen. »Wie sollen wir uns verhalten?« ist der wesentlichste Aspekt des Gesellschaftsvertrags. Der Bereich des *Bekanntes* ist daher das »Territorium«, das wir mit all denen bewohnen, die unsere impliziten und expliziten Traditionen und Glaubenssätze teilen. Mythen beschreiben die Existenz dieses »gemeinsamen und genau festgelegten Territoriums« als festen Aspekt des Seins – und das ist sie auch, denn die Tatsache der Kultur ist ein unveränderlicher Aspekt der menschlichen Umwelt.

»Narrative des Bekannten« – patriotische Rituale, Erzählungen von alten Helden, Mythen und Symbole der kulturellen oder ethnischen Identität – beschreiben ein festes Territorium und weben für uns ein Netz aus Bedeutungen, das, wenn wir es mit anderen teilen, die Notwendigkeit, über Bedeutungen zu diskutieren, beseitigt. Alle, die die Regel kennen und akzeptieren, können das Spiel mitspielen – ohne über die Spielregeln zu streiten. Das sorgt für Frieden, Stabilität und potenziellen Wohlstand – ein gutes Spiel. *Gut* ist allerdings der Feind von *besser*. Ein noch spannenderes Spiel könnte es immer geben. Der Mythos zeigt das Bekannte und erfüllt eine Funktion, die, darauf beschränkt, als äußerst wichtig anzusehen wäre. Aber der Mythos übermittelt darüber hinaus noch viel tiefergehende Informationen – die, sobald man sie verstanden hat, fast unsagbar sind (würde ich behaupten). Wir alle bilden Modelle, was ist und was sein sollte und wie man das eine in das andere überführt. Wir ändern unser Verhalten, wenn uns die Folgen dieses Verhaltens nicht gefallen. Aber manchmal ist es nicht ausreichend, nur sein Verhalten zu ändern. Wir müssen nicht nur ändern, was wir tun, sondern auch, was wir für wichtig halten. Das heißt, dass wir das Wesen der motivationalen Bedeutung der Gegenwart überdenken müssen und dass wir die Idealität der Zukunft überdenken müssen. Das ist eine radikale, ja revolutionäre Transformation und deren Umsetzung ist ein hochgradig komplexer Prozess – aber das mythische Denken hat solche Veränderungen bemerkenswert detailliert dargestellt.

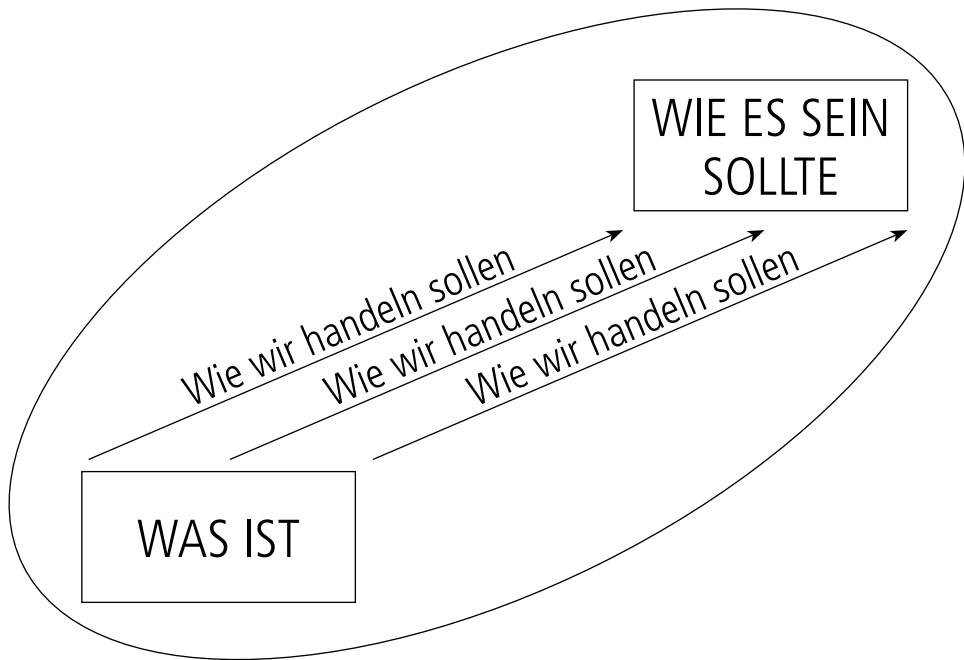


Abbildung 1: Der Bereich und die konstituierenden Elemente des Bekannten

Die Grundgrammatik der transformationalen Mythologie offenbart sich sozusagen am deutlichsten in der Form des »Weges« (wie in »American Way of Life«). Der große Literaturkritiker Northrop Frye kommentiert die Vorstellung des Weges, wie er sich in literarischen und religiösen Schriften manifestiert, folgendermaßen:

Das Verfolgen einer Erzählung ist eng verbunden mit der zentralen literarischen Metapher ›journey‹, wo man uns eine Person vorführt, die eine Wanderung unternimmt, sowie den gewählten Weg, den Pfad oder Richtung, wobei das einfachste Wort ›Weg‹ ist. ›Journey‹ ist ein Wort, das mit jour oder journée zusammenhängt (orig. ›Tag‹) abstammt, und metaphorische Reisen, die uns zum größten Teil an langsamere Verkehrsmittel denken lassen, beziehen sich im Kern gewöhnlich auf die Idee einer ›Tagereise, die Strecke, die wir binnen eines Sonnenzyklus zurücklegen können. Durch eine einfache Ausdehnung der Metapher wird der Tageszyklus zum Symbol des ganzen Lebens. So zum Beispiel bedeutet in Housmans Gedicht ›Reveille‹ (Up, lad: when the journey's over/There'll be time enough to sleep) das Erwachen am Morgen eine Metapher für das Fortsetzen der Lebenswanderung, eine Wanderung, die im Tod endet. Der Urtyp dieses Bildes befindet sich im Buch des Predigers, welches uns anspornt zu arbeiten, solange es noch Tag ist, bevor die Nacht fällt, wenn niemand arbeiten kann. [...]

Das Wort ›Weg‹ ist ein gutes Beispiel hinsichtlich des Ausmaßes, wie die Sprache auf einer Serie von metaphorischen Analogien aufgebaut ist. Im Englischen ist die meistgebrauchte Bedeutung von ›way‹ eine Methode oder Art und Weise des Vorgangs, aber Methode und Vorgang weisen auf eine serienmäßige Wiederholung hin, und Wiederholung führt uns zum metaphorischen Kern eines Weges oder Pfades. [...] In der Bibel wird der ›Weg‹ allgemein benutzt, um das hebräische **derek** und das griechische **hodos** zu übersetzen, und die Bibel weist immer wieder mit großem Nachdruck auf den Kontrast zwischen einem geraden Weg, der uns zum Ziel bringt, und einem Abweg, der uns irreleitet oder verwirrt. Dieser metaphorische Kontrast spukt in der ganzen christlichen Literatur herum. Wir fangen an, Dantes *Komödie* zu lesen, und die dritte Zeile spricht von einem verlorenen oder ausgelöschten Weg: ›Che la diritta *via* era smarrita.‹ Andere Religionen haben dieselbe Metapher: im Buddhismus spricht man vom ›achtfachen Weg‹. Im chinesischen Taoismus wird das Tao von Arthur Waley und anderen auch gewöhnlich als ›way‹ ins Englische übersetzt, aber wenn ich recht verstehe, besteht das Schriftzeichen des Wortes aus Wurzeln, die so viel wie ›vorwärts gehen‹ bedeuten. Das heilige Buch des Taoismus, *Tao te king*, beginnt mit der Bemerkung, dass das Tao, mit dem man sprechen kann, nicht das echte Tao ist, das heißt, wir werden vor den Fallen der metaphorischen Sprache gewarnt oder – in einer allgemeinen orientalischen Redewendung – davor, den Mond mit dem darauf zeigenden Finger zu verwechseln. Aber beim Weiterlesen finden wir, dass das Tao letzten Endes doch bis zu einem gewissen Grad charakterisiert werden kann: Der ›Weg‹ ist spezifisch der ›Weg des Tales‹, die Richtung der Bescheidenheit, Zurückhaltung und der Art von Entspannung oder Untätigkeit, die alle Taten wirksam macht.²²

Der »Weg« ist der Lebensweg und der Sinn des Lebens.²³ Genauer gesagt ist der Inhalt des Weges der bestimmte Lebensweg. Die Form des Weges, sein grundlegendster Aspekt, ist die scheinbar intrinsische oder erbliche Möglichkeit, eine zentrale Idee zu postulieren oder sich von ihr leiten zu lassen. Diese scheinbar intrinsische Form findet ihren Ausdruck in der Tendenz jedes Individuums, Generation für Generation, nach einer Antwort auf die Frage »Was ist der Sinn des Lebens?« zu suchen.

Die zentrale Vorstellung des Weges liegt vier weiteren spezifischeren Mythen oder Mythosklassen zugrunde und bietet, in dramatischer Form, eine umfassendere Antwort auf die drei zuvor gestellten Fragen [*Was ist das Wesen* (das heißt die Bedeutung) des gegenwärtigen Seins? Zu welchem (erwünschten) Ziel hin sollte sich dieser Zustand bewegen? Und schließlich: Durch welche Prozesse lässt sich der aktuelle Zustand in den erwünschten transformieren?]. Die vier Klassen sind:

1. Mythen, die einen gegenwärtigen oder vorher vorhandenen stabilen Zustand beschreiben (manchmal ein Paradies, manchmal eine Tyrannei).

2. Mythen, die das Erscheinen von etwas Ungewöhnlichem, Unerwartetem, Bedrohlichem und Verheißungsvollem in diesem ursprünglichen Zustand beschreiben.
3. Mythen, die die Auflösung des vorherigen stabilen Zustands in das Chaos beschreiben, welche die Folge des ungewöhnlichen oder unerwarteten Ereignisses ist.
4. Mythen, die die Wiederherstellung der Stabilität aus der chaotischen Mischung aus ausschweifenden früheren Erfahrungen und ungewöhnlichen Informationen beschreiben [die Wiedererlangung des Paradieses (oder das Wiedererrichten der Tyrannei)].

Die Metamythologie des Weges beschreibt sozusagen die Art und Weise, wie bestimmte Vorstellungen (Mythen) von der Gegenwart, der Zukunft und dem Verfahren, wie man die eine in die andere überführt, zunächst konstruiert, und dann, wenn nötig, vollständig rekonstruiert werden.

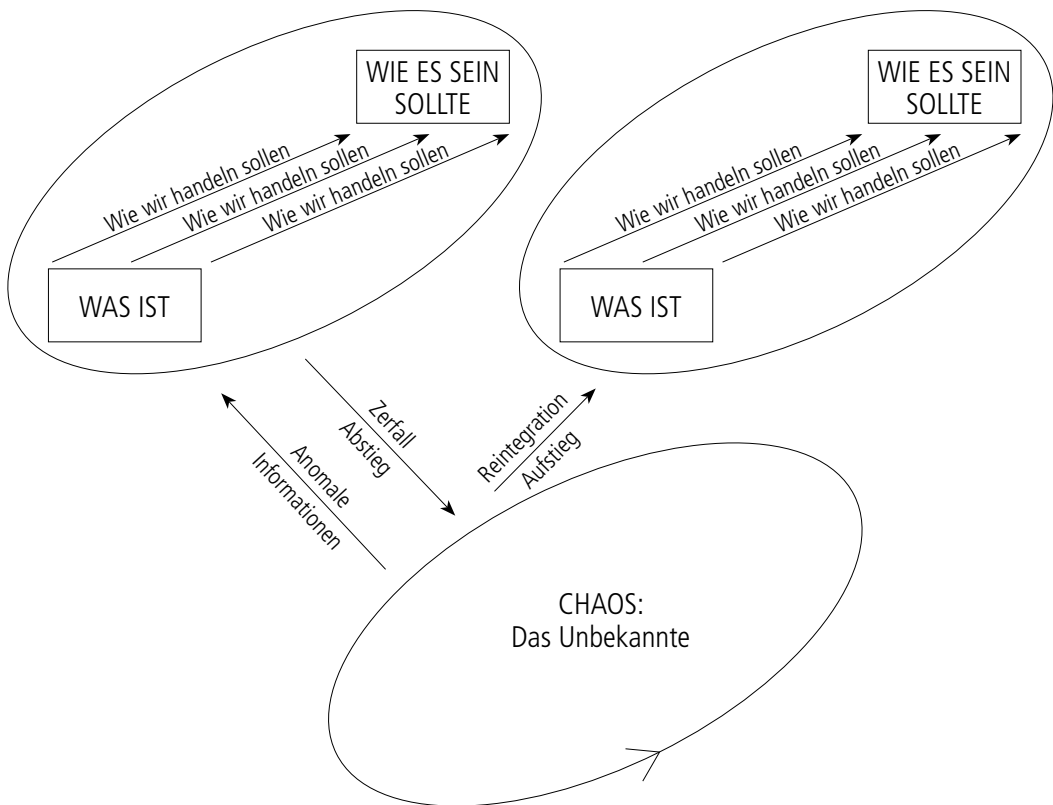


Abbildung 2: Der metamythologische Kreis des Weges