

WAS IST WIRKLICHKEIT?

Ein Essay von Anil K. Jain

1. EINIGE »TRADITIONELLE« ANTWORTEN

Die Frage »Was ist Wirklichkeit?« ist keine originelle und auch keine neue Frage. Bereits in der Antike beschäftigte sie die Menschen. Und schon damals wurden darauf verstörende Antworten gegeben.

Nehmen wir als Beispiel das große indische Heldenepos *Mahabharata*, das vermutlich historisch im 10. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung anzusiedeln ist (vgl. so etwa Keay: *India*: S. 42). Seine literarische Ausgestaltung in heutiger Form mit über 10.000 Doppelversen dürfte aber erst viele Jahrhunderte später abgeschlossen gewesen sein. Dabei schildert das Epos die Geschichte der Pandavas und der Kauravas, beide Nachkommen des Geschlechts der Herrscherfamilie der Bharata. Die Pandavas, die als Söhne des alten Königs der Tradition entsprechend als legitime Nachfolger gelten müssen, werden von den Kauravas durch List und Betrug um ihren Thron-Anspruch gebracht. Schließlich kommt es zu einem Krieg der beiden Familien und ihrer Gefolgsleute. Am Vorabend der großen Schlacht gerät Arjuna, der Anführer der Pandavas, jedoch in Zweifel über die Sinnhaftigkeit dieses Kriegs zwischen »Brüdern«: Rechtfertigt das Streben nach dem vorenthaltenen Thron das Töten so vieler ihm nahestehender Menschen?

An dieser Stelle schaltet sich Krishna, der auf der Seite der Pandavas steht, ein. Im einem Gespräch versucht Krishna, der eine der wichtigsten und populärsten Erscheinungsformen des Göttlichen im Hinduismus darstellt, Arjuna von seinen Zweifeln zu befreien. Ihr Dialog ist in der sog. *Bhagavad-Gita* (»Gesang des Erhabenen«) dargelegt, die den philosophischen Kerngehalt des Mahabharata-Epos ausmacht. Und die Kernfrage dieses Gesprächs wiederum ist: »Was ist Wirklichkeit?«

Zunächst verweist Krishna allerdings schlicht auf die Pflicht des Kriegers zum Kampf. Wer seine Pflicht erfüllt, kann nichts Schlechtes tun, sondern erfüllt das göttliche Weltgesetz (Dharma). Sich – dem Impuls des Mitleids folgend – vom Kampf zurückzuziehen wäre dagegen selbstsüchtig. Der Kampf ist gemäß Krishna nämlich für den aufrechten Krieger weniger ein Akt des verwerflichen, lustvollen, machtbesessenen Tötens, sondern vielmehr der selbstlosen Hingabe an die Pflicht. Doch als Arjuna sich noch immer nicht überzeugt zeigt, wirft Krishna schließlich die Fragen nach dem Wesen des Handelns und der Wirklichkeit auf. Sich dem Kampf zu entziehen ist nämlich keinesfalls eine Lösung. Auch Nichthandeln kann schädliche Folgen haben. Umgekehrt kann der Vollzug des Notwendigen (auch wenn es vordergründig »unbarmherzig« erscheint) – im karmischen Sinn – folgenlos für den Handelnden bleiben. Es zählt nämlich primär das Bewusstsein, in dem eine Handlung ausgeführt wird. In der »anhaftungslosen« Verfolgung des Dharmas wird jede Handlung zum Karma-Yoga – und ist damit genauso »segenreich« wie das geistige Studium der Wirklichkeit (Sankhya).

Zudem ist diese Wirklichkeit ganz anders geartet als sie dem Unwissenden in oberflächlicher Betrachtung erscheinen mag. Krishna verweist schon zu Beginn des Gesprächs darauf, dass der kriegerische Akt des Tötens rein illusionär ist, denn tatsächlich wird dabei zwar die materielle

Körperhülle vernichtet, die Seele aber, also das »Wesentliche«, ist unvergänglich und kann nicht zerstört werden:

»Des Ewigen Vernichtung kann bewirken Niemand, wer's auch sei
Vergänglich sind die Leiber nur, in ihnen weilt der ew'ge Geist,
Der unvergänglich, unbegrenzt – drum kämpfe nur, du Bharata!
Wer denkt, es töte je der Geist oder werde getötet je,
Der denkt nicht recht! Er tötet nicht, noch wird jemals getötet er.
Niemand wird er geboren, niemals stirbt er,
Nicht ist geworden er, noch wird er werden.« (Gesang 2)

Wer also glaubt, im Kampf zu töten, ist in der Scheinwelt der »Maya« verfangen, von der es sich zu befreien gilt. Und zudem wäre eine Verweigerung des Kampfes völlig sinnlos, denn in der göttlichen Wirklichkeit, die Krishna Arjuna zum Schluss des Gesprächs offenbart, fallen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen, sind die Todgeweihten bereits tot. Eine Verweigerung des Kampfes könnte daran nichts ändern:

»Ich bin die Zeit, die alle Welt vernichtet,
Erschienen, um die Menschen fortzuraffen;
Auch ohne dich sind sie dem Tod verfallen,
Die Kämpfer all, die dort in Reihen stehen.
Darum erhebe dich! Ruhm sollst du erwerben!
Den Feind besiegend, freu dich reicher Herrschaft!« (Gesang 11)

Es mag verwundern, dass hier der »göttliche Ratschlag« dem Krieg das Wort zu reden scheint, doch das ist nur vordergründig der Fall. Die Argumentation Krishnas hebt letztlich darauf ab, dass die Frage nach dem moralisch richtigen Verhalten sich nicht am Scheinwissen in einer Scheinwelt orientieren kann. Geschickt wirft er die Frage nach dem »Geist« der Handlung sowie den Konsequenzen des Nichthandelns auf, um schließlich in fundamentaler Weise die Handlungswirklichkeit in Frage zu stellen: Sind die Handlungen wirklich und handelt tatsächlich der Handelnde? In der »Philosophie der Tat« des Karma-Yogas wird dies verneint und darauf verwiesen, dass der Handelnde, um es mit Foucault zu sagen, lediglich ein »Effekt und Objekt« von – wie wir hier hinzufügen müssen: göttlicher – Macht ist (*Überwachen und Strafen*: S. 247). Zudem gilt es, den Schleier der Maya abzustreifen und die eigentliche Wirklichkeit dahinter zu entdecken.

Dies ist letztlich auch das »aufklärerische« Programm, das Platon bzw. Sokrates in seinem Höhlengleichnis propagiert. Wobei er zugleich auf die Gefahr einer solchen »Entschleierung« hinweist. Denn man darf nicht annehmen, dass das Schauen und Kundtun der Wirklichkeit einem Ansehen einbringt: In dem bekannten Gleichnis, das sich im siebten Buch der »*Politeia*« findet, fordert Sokrates seinen Gesprächspartner Glaukon, einen Bruder Platons, dazu auf, sich

vorzustellen, dass Menschen in einer unterirdischen Höhle von Kindheit an gefangen gehalten werden und dabei gefesselt sind, »so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorn hin sehen« (514a). Einzige Lichtquelle ist ein Feuer, »welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt« (ebd.: 514b). Sie nehmen ihre Umwelt und die anderen also nur über die Schatten wahr, die das Feuer an die Höhlenwand wirft. Sokrates führt aus, dass selbst wenn man nun einen dieser Gefangenen befreite und an die Oberfläche brächte, er zunächst – geblendet und verwirrt – an der Wirklichkeit der Welt oben und seiner Wahrnehmung zweifeln würde und sich erst langsam an die neue Welt gewöhnen könnte. Würde man ihn nun wieder hinunter in die Höhle zu den anderen bringen, so wäre, wie auch Glaukon eingesteht, nicht zu erwarten, dass diese seinem Bericht von der Welt oben glauben schenken und versuchen würden, sich zu befreien. Im Gegenteil: »Würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen, und es lohne nicht, dass man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen?« (Ebd.: 517a).

Wie dieses Gleichnis im Hinblick auf unsere Wirklichkeit zu deuten ist, macht Sokrates im weiteren Verlauf des Dialogs explizit: Das Hinaufsteigen des Gefangenen und die Betrachtung der Dinge oben, entspricht »dem Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis« (ebd.: 517b). Das sinnlich Wahrnehmbare ist entsprechend nicht das eigentlich Wirkliche, sondern dies sind die überzeitlichen Ideen. Aber das Schauen (der Wirklichkeit) der Ideen birgt nicht nur die Gefahr, von ihrer Strahlkraft geblendet zu werden, sondern die Verkündung ihrer Wahrheit, kann sogar mit dem Leben bezahlt werden. Man hat gute Gründe anzunehmen, dass Platon hier auf das spätere Schicksal des Sokrates verweist.

Allerdings ist sich natürlich keinesfalls die gesamte Philosophie des Altertums darin einig, dass eine »höhere« Wirklichkeit existiert. Selbst Aristoteles, als Schüler Platons, ist dessen Ideenlehre gegenüber kritisch eingestellt (vgl. *Metaphysik*: 1078a). Für ihn ist die Aktualität des Seins durch Zufälligkeit geprägt (vgl. ebd.: 1025a und 1026aff.). Und die Stofflichkeit der Dinge ist Teil ihres Wesens (vgl. ebd.: 1042aff.). Schon in der Antike gab es aber sogar reine Materialisten, die einzig dem materiell Greifbaren Wirklichkeit zusprachen (und von einem Wesen oder einer Seele nichts wissen wollten). Und es gab diejenigen, die das Konzept der Wirklichkeit insgesamt in Frage stellten. So führt etwa Gorgias in seiner (nur in Bruchstücken überlieferten) Schrift »Über das Nichtseiende oder Über die Natur« aus, dass eine wie auch immer geartete Wirklichkeit bzw. Existenz entweder immer während oder hervorgebracht sein muss. Wäre sie jedoch immer während, so wäre sie sowohl ohne Beginn wie unaufhörlich und damit ohne Begrenzung, also im Nichts anzusiedeln. Wäre sie hingegen hervorgebracht, müsste sie sich aus etwas speisen (das dann aber die eigentliche Wirklichkeit darstellte). Schon gar nicht aber kann aus dem Nichts heraus etwas entstehen (vgl. Higgins: *Gorgias*). Entsprechend formuliert Gorgias ein ontologisch-epistemologisch-hermeneutisches Dilemma: »Es gibt nichts; und wenn es etwas gäbe, so könnte man es nicht erkennen; und wenn man es erkennen könnte, so könnte man es einem anderen nicht mitteilen.« (Zit. nach Kuntze: *Handbuch der Philosophie*: S. 7)

Dieses oft als Nihilismus missverstandene »dekonstruktivistische« Argumentationsmuster war allerdings in der Vergangenheit wenig populär. Zu ausgeprägter Wirkungsmacht sind die antiken Zweifler an der Wirklichkeit der Wirklichkeit nur in der Schule des Mittleren Wegs, einer Strömung des Mahajana-Buddhismus, gekommen (vgl. auch Kalupahana: *The Philosophy of the Middle Way*). Sie wurde von Nagarjuna im 2. Jahrhundert begründet, der jede positive Festlegung auf eine bestimmte Wahrheit ebenso ablehnte wie die rein negative Verneinung (und sich darin mit Gorgias trifft). Diese »Negation der Negation« führt ihn zum Schluss: »Everything is real, not real; both real and not real; neither not real nor real: this is the teaching of the Buddha« (*Mula madhyamaka karika*: 18-8).

Aus einer ganz anderen Quelle speist sich die Verneinung der (materiellen) Wirklichkeit George Berkeleys. Dieser wendet sich gegen den neuzeitlichen Empirismus, wie ihn John Locke und später David Hume vertraten. Letztere gingen davon aus, dass alle Erkenntnis auf Sinneserfahrung beruht. Wirklich ist, was wahrnehmbar, was messbar ist. Eine, aus Berkeleys Sicht, überaus »gefährliche« Annahme, denn – zu Ende gedacht – bedeutet dies, dass die Existenz Gottes, wenn man sie nicht empirisch beweisen kann, in Frage gestellt wird. Für den Priester (und späteren Bischof von Cloyne) ist dies »undenkbar« – und so denkt er sich eine Erkenntnislehre aus, die dieses Problem auf äußerst originelle Weise löst und ihn letztlich zu einer konstruktivistischen Argumentation führt: Es gibt, so seine Grundthese, keine vom Subjekt und seiner Wahrnehmung unabhängigen Objekte. »Esse est percipi« – Sein ist Wahrgenommenwerden. Die Dinge sind nur »wirklich« insoweit wir sie wahrnehmen. »Es ist nicht möglich, dass sie irgend eine Existenz ausserhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie percipirt werden.« (*Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*: § 3) Doch ebensowenig ist die Welt, wie wir sie wahrnehmen unsere eigene Schöpfung: »Wenn ich bei vollem Tageslicht meine Augen öffne, so steht es nicht in meiner Macht, ob ich sehen werde oder nicht, noch auch, welche einzelnen Objecte sich meinem Blicke darstellen werden, und so sind gleicherweise auch beim Gehör und den anderen Sinnen die ihnen eingepprägten Ideen nicht Geschöpfe meines Willens. Es giebt also einen anderen Willen oder Geist, der sie hervorbringt.« (Ebd.: § 29) Und dieser Geist, diese immaterielle Substanz, welche die sinnliche Wahrnehmung letztlich hervorbringt und ordnet, ist – wen wird es wundern? – Gott.

In gewisser Weise erinnert diese Argumentation durchaus an Kants Transzendentalphilosophie, der für sich (in der Vorrede zur zweiten Auflage der »*Kritik der reinen Vernunft*«) beanspruchte, eine »koperikanische Wende« in der Metaphysik eingeläutet zu haben: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich 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 nichte. 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 [...]« (S. 25, Vorrede zur 2. Auflage). Im Kern kann man die erkenntnistheoretischen Aussagen Kants so zusammenfassen, dass es für das erkennende Subjekt niemals einen direkten Zugang zu den Objekten seiner Wahrnehmung geben kann, da die Wahrnehmung immer schon abhängig ist von a priori gegebenen Bedingungen

der Erkenntnis. Die Welt hat für uns immer nur phänomenalen Charakter. Die Dinge an sich (noumena), die wir zwar denken (d.h. annehmen), aber eben nie erfahren können, entziehen sich der Erkenntnis. Das Subjekt seinerseits ist gemäß Kant für das Erkennen eine notwendige (transzendente) Voraussetzung (vgl. ebd.: S. 341ff.) – weshalb »das Reale äußerer Erscheinungen [...] also wirklich nur in der Wahrnehmung [ist] und [...] auf keine andere Weise wirklich sein« kann (Kap. 69, 1. Auflage). Subjekt und Objekt sind derart unüberwindlich getrennt. Karl Jaspers hat dies treffend mit dem Begriff der Subjekt-Objekt-Spaltung auf den Punkt gebracht (vgl. *Einführung in die Philosophie*: S. 24f.).

Diese Spaltung versucht Hegel, auf den ich später noch näher zu sprechen komme, schließlich »aufzuheben«. Er wendet dazu einen Trick an und verknüpft das Subjektive mit dem Objektiven über die Kategorie der Vernunft. Vernünftigkeit ist gemäß Hegel nämlich sowohl Wesen des Seins und zugleich eine (zu verwirklichende) »(Geistes-)Gabe« des Subjekts, das sich selbst zum Objekt seines Denkens macht – und damit in eins setzt mit dem »Weltgeist«. So kann (und muss) er zu der – für diese Veranstaltung namensgebenden – Bestimmung gelangen: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: S. 24)

Das griechische Wort für Vernunft ist übrigens »logos«. Allerdings hatte der griechische Logos-Begriff einen viel weiter gefassten Sinn – und genau genommen ist die Ebene der Vernunft nur eine von der ursprünglichen Bedeutung – nämlich »Wort« beziehungsweise »Sprache« –, abgeleitete Dimension. Im »logos« wird also das (vernünftige) Denken schon begrifflich in eins gesetzt mit dem Sprachlichen. Es hätte deshalb vielleicht keines »Linguistic Turn« bedurft, sondern nur einer Erinnerung an diese Bedeutungsverknüpfung. Doch da diese Erinnerung, diese im Begriff gesetzte »Spur« offenbar nur schwach ausgeprägt war, blieb es Wittgenstein vorbehalten für das moderne Bewusstsein zu formulieren: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.« (*Logisch-philosophische Abhandlung*: Satz 5.6) In der Konsequenz folgt der »logische« Schluss: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen« (Ebd.: Satz 7). Eine Aussage, der vermutlich wenige Psychoanalytiker, aber sowohl analytische Philosophen wie Poststrukturalisten überwiegend zustimmen können. Allerdings gehen insbesondere letztere weiter, als die Sprache als bloßes »Haus des Seins« (Heidegger: *Über den Humanismus*: S. 313) aufzufassen, als Medium, in dem sich die Wirklichkeit vermittelt: Die Sprache *erschafft* die Wirklichkeit – und »bestimmt« somit auch das nur scheinbar so autonome neuzeitliche Individuum. War das denkende Ich als »res cogitans« für Descartes (vgl. *Meditationes*) noch unanzweifelbare, »substanzielle« Gewissheit, so stellt das Subjekt für Foucault nur mehr eine »Falte im Außen« dar (vgl. Deleuze: *Foucault*: S. 131ff.).

Dieses Außen wiederum ist im Verständnis des sog. »Radikalen Konstruktivismus« eine »Black Box«: Wir können nicht erkennen, was außerhalb unseres Erlebens liegt. Zu dieser (durchaus an Kant erinnernden) Auffassung gelangen die Anhänger des »Radikalen Konstruktivismus« aber weniger durch philosophische Spekulation oder logische Herleitung. Vielmehr rekurriert man dabei auf Ergebnisse der modernen Neurobiologie (vgl. Roth: *Erkenntnis und Realität*): Die Wirklichkeit ist das Produkt der (physiologischen) Vorgänge innerhalb unseres Gehirns,

welche als »selbstreferentiell« angesehen werden (und eben nicht als einfache Ergebnisse der sinnlichen »Wahrnehmung« und Verarbeitung der Umweltreize wie im Empirismus). Insbesondere dieser Gedanke der Selbstreferentialität hat stark das gesellschaftswissenschaftliche Gebäude der Systemtheorie Luhmanns beeinflusst (vgl. *Soziale Systeme*) – obwohl von namhaften Vertretern des Radikalen Konstruktivismus explizit angezweifelt wird, dass sich ihre Theorie auf soziale Systeme übertragen lässt, da diese notwendige Kriterien, wie etwa organisationelle Geschlossenheit, nicht aufweisen (vgl. etwa Varela: *Autonomie und Autopoiesis*: S. 121). Aber es gibt natürlich in den Gesellschaftswissenschaften auch andere (weit ältere) konstruktivistische Strömungen, die, unabhängig vom Gedanken der Selbstreferentialität, auf »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckman) abheben. Unserer Alltagshandeln und Selbstverständnis ist demnach tief durchdrungen und geprägt von *Inter-Subjektivität*. Wirklichkeit ist also gemäß dieser Auffassung weniger an das Subjekt (und seinen »Geist«) gebunden, sondern gesellschaftlich konstituiert. Und ganz unabhängig von der Frage, wo und wie sich Wirklichkeit herstellt, lässt sich – gemäß dem Thomas-Theorem – ganz »pragmatisch« feststellen: »If men define situations as real, they are real in their consequences.« (*The Child in America*: S. 572) In neuerer Zeit rückt bei der Frage nach der Definition der sozialen Wirklichkeit immer mehr die Rolle der (Massen-)Medien in den Mittelpunkt (vgl. so. z.B. in Rusch/Schmidt: *Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft*). Und auch die Medien ihrerseits greifen dieses Thema – sozusagen selbstreferentiell – auf. Besonders hervorzuheben ist hier der Blockbuster »Matrix« aus dem Jahr 1999, der für viele zum »Kultfilm« avancierte. Man kann ihn in gewisser Weise sogar als eine Neuinterpretation des eingangs geschilderten Mahabharata-Epos sowie des Höhlengleichnis' auffassen. Denn die Welt, wie sie den gewöhnlichen Menschen gemäß der Darstellung des Films gegenüber tritt, ist tatsächlich eine computergenerierte Simulation, die dazu dient, diese darüber hinweg zu täuschen, dass schon lange Maschinen die Macht übernommen haben. Diese halten die Menschen gefangen, um ihre Körper dazu zu benutzen, Energie für sich zu gewinnen. Um zu verhindern, dass die Menschen sich gegen ihre Gefangenschaft »Versklavung« auflehnen, haben sie ihnen eine illusorische Simulationswelt erschaffen, in der sie ein »normales« Leben führen. Diese Simulation kann nur vermittelt durch kleine Störungen – Fehler in der »Matrix« (bzw. »Maya«) – enttarnt werden. Hat man allerdings einmal den Simulationscharakter der Matrix-Welt erkannt, ist es z.B. möglich, sich innerhalb dieser Simulation von den physikalischen Beschränkungen des gewöhnlichen Daseins zu lösen. Neo, der Held des Films, nutzt dies für seinen Befreiungskampf gegen die Unterdrückung durch die Maschinen.

Aktuell beschäftigen uns aber ganz andere, viel »banalere« Fragestellungen in Bezug auf Medien und (ihre) Wirklichkeit. Speziell: Kann man den Nachrichten der etablierten (Massen-)Medien trauen und welche Wirkmächtigkeiten erschafft die (neue) Welt der sozialen Medien des Internets? Man kann sagen, dass es dabei zu einer unerwarteten Renaissance des Konzepts »objektiver« Wirklichkeit gekommen ist. Denn so wie rechte Populisten den liberalen Medien vorwerfen, ein verzerrtes Weltbild zu propagieren, unterstellen bürgerliche und linke Kritiker den Rechtspopulisten und ihren Medienkanälen ebenso eine verzerrte, nicht den »objektiven« Tatsachen

entsprechende Wahrnehmung und Darstellung der Wirklichkeit. Beide Seiten unterstellen also gleichermaßen, dass es eine empirische Wirklichkeit gibt, die sich medial kongruent darstellen lässt. Dieser epistemologisch nicht lösbare (Schein-)Konflikt (weil er letztlich von der selben, fragwürdigen Grundthese des »naiven Realismus« ausgeht), birgt allerdings für uns die Möglichkeit, zumindest zu erkennen, was die zentrale Kategorie ist, nach der die zahlreichen dargestellten Positionen sich unterscheiden – nämlich das Verhältnis, in das Wirklichkeit und (subjektive) Wahrnehmung gesetzt werden. Die Frage nach der Wirklichkeit ist – so betrachtet – ein »Wahrnehmungskonflikt«. Grob vereinfacht kann man nämlich sagen: entweder 1. wirklich ist, was (vom Subjekt) wahrgenommen wird; oder 2. wirklich ist, was wahrgenommen werden kann (weil es – unabhängig vom Subjekt – existiert); oder 3. wirklich ist, was eben nicht wahrgenommen werden kann (weil es entweder voraussetzen ist oder sich aufgrund höherer Wahrheit der unmittelbaren Wahrnehmung entzieht).

2. DAS REALE, DAS WIRKLICHE UND DAS MÖGLICHE: VERWIRKLICHUNG ALS UTOPISCHE AUFGABE

An dieser Stelle ist es angebracht, eine (weitere) Unterscheidung zu treffen. Denn Möglicherweise löst sich der dargelegte »Wahrnehmungskonflikt« (zumindest teilweise) auf, wenn man zwischen Realität und Wirklichkeit trennt. Und hier komme ich auf Hegel zurück, denn er ist einer der Ersten, der Realität und Wirklichkeit begrifflich voneinander abgrenzt. Und interessanterweise ist die Unterscheidung zwischen Realität und Wirklichkeit für Hegel vor allem in Hinblick auf ein Drittes – das Mögliche – relevant.

In der »*Phänomenologie des Geistes*« bemerkt Hegel zu den Gesetzen des Denkens: »Sie haben keine Realität, heißt überhaupt nichts anderes als: sie sind ohne Wahrheit.« (S. 227) Was real ist, steht also für Hegel, wie wir umgekehrt schließen können, im Einklang mit der (objektiven) »Wahrheit«. Wenn man dieser Auffassung folgt, so ist der Bereich des »Realen« also offenbar auch der Bereich des Existenten, des Messbaren, des Intersubjektiven: die Welt, wie sie ist (bzw. »erscheint«)! Wirklichkeit ist dagegen für Hegel ein umfassenderes Konzept: »Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren«, schreibt er in der »*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*« (§ 142, S. 279). Und weiter folgert er: »Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit; [...] Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so, daß sie zugleich nur Möglichkeit sei.« (Ebd.: § 143, S. 281)

Aus dieser Bestimmung des Wirklichen ergibt sich also, dass Hegel in der Wirklichkeit Möglichkeit eingeschlossen sieht bzw. der konkreten, aktuellen Wirklichkeit sogar nur Möglichkeitscharakter zuweist. Sie ist sowohl unmittelbar wie zufällig (vgl. ebd.: § 144). Ihre »reale« Möglichkeit ist aber die Bedingung des Anderen (vgl. ebd.: § 146). Deshalb ist die konkrete Wirklichkeit zugleich auch »notwendig«: »Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Inneren und Äußeren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu einer Bewegung vereint sind, ist die Notwendigkeit.« (Ebd.: § 147, S. 288) Unserer zufälligen Wirklichkeit liegt gemäß Hegel eine wesenhafte Substantialität zugrunde, die sich »zwingend« in ihr entfaltet, so dass wir nunmehr auch von dieser Seite her verstehen können, warum er formulierte: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.« (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*: S. 24) Die Wirklichkeit kann nämlich – im Gegensatz zur Realität – nicht empirisch ge- und vermessen, aber eben vernünftig erkannt werden. Und die Vernunft gebietet es zu erkennen, dass die Wirklichkeit – nicht was ihre Erscheinung, sondern was ihr Wesen betrifft – notwendig (so) ist und das bedeutet zugleich: der Vernunft entsprechend. Hegel hat damit mehr oder weniger nur eine andere, ohne die Idee eines »guten Gottes« auskommende, Reformulierung für Leibnitz' berühmte Aussage gefunden, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben (vgl. *Die Theodicee*). Diese ist für Hegel insbesondere die vernünftigste aller möglichen Welten – und, sofern man vernünftig ist, hat man dem zuzustimmen.

Dem allerdings kann ich nur widersprechen! Ist es meine Unvernunft, die mich dazu treibt? Gewiss! Denn das Unvernünftige ist es doch, um dessen es sich vielleicht noch lohnt, die triste Wirklichkeit zu ertragen. Und haben nicht überdies bereits Horkheimer und Adorno darauf verwiesen, dass die reine Vernunft zur Unvernunft wird, »zur fehler- und inhaltslosen Verfahrensweise« (*Dialektik der Aufklärung*: S. 98) degeneriert, die im Zweifel auch noch die Schlote von Auschwitz als vernünftig darstellen kann. Da singe ich lieber mit TocoTronic (*Pure Vernunft darf niemals siegen*):

»Pure Vernunft darf niemals siegen
Wir brauchen dringend neue Lügen
Die uns durch's Universum leiten
Und uns das Fest der Welt bereiten«

Aber wie verhält es sich nun mit Realität und Wirklichkeit? Die Realität ist der Bereich des »Intersubjektiven«: der Objektivität. Dieser ist mir – als Subjekt – nicht zugänglich. Die (Objektivität der) Realität ist folglich bestenfalls etwas für Naturwissenschaftler; und die Techniker machen sie dann zu einem Teil meiner Wirklichkeit: sie konstruieren Dinge, die sich mir als »Gestell« in den Weg stellen (wie Heidegger sagen würde). Die Wirklichkeit ist – im Unterschied zu dieser Objektivität – das, worunter ich leide. Sie ist die Welt, wie sie mir gegenübertritt, wie ich sie erfahre. Ob sie ein Trugbild ist? Das ist völlig gleichgültig, denn ich werde es das nie wissen können. Entscheidend ist, dass die Wirklichkeit mich, dass sie uns betrügt. Die Realität: das ist nämlich auch der objektive Mangel – denn sie ist immer »ungenügend«. Die Wirklichkeit dagegen ist Betrug. Sie betrügt uns mit ihren »Schein«, so dass wir – wenn wir »oberflächliches« Glück genießen – den Mangel noch nicht einmal erkennen können. So betrügt uns das Wirkliche um das Mögliche. Um eine *andere* Zukunft.

Nicht aber ist die Utopie darum die eigentliche Gegenspielerin der Wirklichkeit – das hat schon Marx treffend erkannt. Es ist tatsächlich die Realität. Im Zwischenraum zwischen Realem und Wirklichem scheint nämlich die Möglichkeit auf – nicht in einem Nichtraum. Denn der utopische Nichtraum ist »naturgemäß« leer. Die Realität und ihr Mangel dagegen füllen ihn: mit Leid und Schmerz, mit Wünschen und Begehren. So ist die (»irreale«) Möglichkeit das, was die Wirklichkeit treibt und was Realität verändert. Die Wirklichkeit *dürfen* wir nicht hinnehmen. Wirklichkeit ist *Aufgabe*. Nicht aber das Aufgeben. Und nicht die Pflicht. Sondern die Lust, sich der Unlust entgegen zu stellen. In Hingabe an die Möglichkeit. Vernünftig ist das nicht. Genauso wenig wie es vernünftig ist, das vielversprechende Jobangebot des Großkonzerns abzulehnen oder den Fair-Trade-Bio-Schokoriegel im Regal liegen zu lassen. Aber notwendig! »Erträumen« und erkämpfen wir uns eine andere Wirklichkeit – im Zwischenraum des Möglichen. Denn die (aktuelle) Realität: das ist der Alptraum. Den dürfen wir nicht ertragen. Deshalb zum Schluss: Wer glaubt, er lebe in der besten aller möglichen Welten (oder auch nur, dass sie vernünftig sei), dem wünsche ich das Beste: Pest und Cholera – und ein Abendessen mit Donald Trump!

LITERATUR:

- Aristoteles: *Metaphysik* [Übersetzt und herausgegeben von Franz F Schwarz]. Reclam, Stuttgart 1984.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer, Frankfurt 1970.
- Berkeley, George: *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*. L. Heimann, Berlin 1869.
- Deleuze, Gilles: *Foucault*. Suhrkamp, Frankfurt 1992.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen – Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt: Suhrkamp 1976 [1975].
- Hegel, Georg W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Marl M. (Hg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 8.
- Hegel, Georg W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Marl M. (Hg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 7.
- Hegel, Georg W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Moldenhauer, Eva/Michel, Marl M. (Hg.): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, Band 3.
- Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*. In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt 1976, Band 9, S. 313–364.
- Higgins, Francis C.: *Gorgias*. Online Ressource: <https://www.iep.utm.edu/gorgias>.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt 1994.
- Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie – Zwölf Radiovorträge*. Artemis, Zürich 1950.
- Kalupahana, David J.: *The Philosophy of the Middle Way*. SUNY Press, Albany 1986.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [Text der 1. Auflage]. Felix Meiner, Hamburg 1990.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* [Text der 2. Auflage]. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant – Werke in zwölf Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt 1977, Band 3.
- Keay, John: *India – A History*. Grove Press. New York City 2000.
- Kuntze, Friedrich: *Handbuch der Philosophie [Band 4: Erkenntnistheorie]*. Oldenbourg, München 1934.
- Leibnitz, Gottfried W.: *Die Theodicee*. Dürr, Leipzig 1879.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Suhrkamp, Frankfurt 1984.
- Nagarjuna: *Mula madhyamaka karika*. Online Ressource: <https://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/verses-from-the-center>.
- Platon: *Politeia*. In: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Platon – Sämtliche Werke [Griechisch und Deutsch – Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers]*. Frankfurt/Leipzig: Insel 1991, Band V.

-
- Roth: *Erkenntnis und Realität – Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit*. In: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Suhrkamp, Frankfurt 1992, S. 256–286.
 - Rusch, Gebhard/Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Konstruktivismus in der Medien- und Kommunikationswissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt 1999.
 - Schröder, Leopold [Übersetzung]: *Bhagavad-Gita – Des Erhabenen Gesang*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1922.
 - Thomas, William I.: *The Child in America – Behavior Problems and Programs*. Alfred A. Knopf, New York 1928.
 - TocoTronic: *Pure Vernunft Darf Niemals Siegen*. Auf Album: *Pure Vernunft Darf Niemals Siegen*. Rock-O-Tronic/L'Age D'Or 2005.
 - Varela, Francisco J.: *Autonomie und Autopoiese*. In: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Suhrkamp, Frankfurt 1992, S. 119–132.
 - Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus*. Suhrkamp, Frankfurt 1998.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Was ist Wirklichkeit?
Untertitel:	–
Jahr der Abfassung:	2018
Version/Aktualisierungsdatum:	04/11/2018
Originaler Download-Link:	http://power-xs.net/jain/pub/was_ist_wirklichkeit.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	–

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter: <http://www.power-xs.net/jain/>
E-Mail-Kontak: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genaue Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezwecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.