

# Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen

Uwe Meixner

## Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Meixner, Uwe. 1998. "Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen." In Wirklichkeit und Sinnerfahrung: Grundfragen der Philosophie im 20. Jahrhundert, edited by Rafael Hüntelmann, 86-103. Dettelbach: Röhl.

## Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

### Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



## Die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie und deren Folgen für das Selbstverständnis des Menschen

Veränderungen des Weltbildes vollziehen sich auf unterschiedlichen Stufen der Fundamentalität. Die fundamentalsten Aspekte eines Weltbildes sind seine allgemein-ontologischen Konzeptionen. Sie bilden seinen im Alltag und in der alltäglichen wissenschaftlichen Praxis, im Geschäft der Erkenntnis kaum jemals thematisierten Untergrund, der, wenn er auch nicht alles an einem Weltbild bestimmt, so doch alles an ihm prägt. Naturgemäß vollziehen sich auf der angesprochenen Ebene des Grundsätzlichen Veränderungen sehr langsam; dafür sind dann aber auch solche Veränderungen fundamental. Der ontologische Veränderungsprozeß, von dem ich hier sprechen möchte, ist seit gut 300 Jahren im Gang. Es handelt sich um die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie. Dieser Prozeß ist heute so weit fortgeschritten, daß seine Symptome auch außerhalb des wissenschaftlichen Kontextes im „Leben“ sich bemerkbar machen; wir sind im Zuge dieses Prozesses auf dem Wege, uns selbst als Menschen ganz grundsätzlich anders zu verstehen, als dies unsere Vorfahren getan haben. Mit der fortschreitenden Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie findet auch die große Frage „Was ist der Mensch?“ eine neue Antwort, eine Antwort aber die meines Erachtens gerade das verfehlt, was der Mensch ist, und zwar auf einer grundsätzlichen Ebene. Ungeachtet der Verkehrtheit, ungeachtet der Abwesenheit von rational zwingenden Gründen für das neue, fundamental andere Menschenbild, wird es es sich, fürchte ich, allgemein durchsetzen, wenn nicht philosophischer Selbstbesinnung doch noch eine größere Wirksamkeit beschieden ist, als von ihr gegenwärtig erwartet werden kann. Das bleibt zu hoffen.

Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie als geistesgeschichtlicher Prozeß besagt das allmähliche Eintreten einer gewissen Kategorie von Entitäten - nämlich der Kategorie der Ereignisse - in die angestammten Funktionen, die eine andere Kategorie von Entitäten - die der Substanzen - in unserem Reden und Denken innehat. Dieser Prozeß ist eliminativ: die Kategorie der Substanzen wird durch die Kategorie der Ereignisse aus ihren vorfindlichen Funktionen in unserem Reden und Denken verdrängt, gewinnt aber dafür keine neuen Funktionen. Die Bezugnahme auf Substanzen verschwindet somit allmählich aus unserem Reden und Denken. Die alte Sprache - rein syntaktisch genommen: die Wort- und Satzhülsen - bleibt dabei weitgehend erhalten; ja es bleiben sogar in alltäglichen Bereichen die alten Verteilungen von wahr und falsch erhalten. Erst in der tieferehenden philosophischen Befragung enthüllt sich das Ausmaß der Umdeutung, die sich hier vollzieht: der Wandel des Weltbildes in seinen grundlegendsten Zügen, ein Wandel, der ungleich tiefergreifend ist als die Ersetzung des ptolemäischen Weltbildes durch das kopernikanische, oder des newtonschen durch das einsteinsche, so gewaltig diese wissenschaftlichen Revolutionen auch gewesen sein mögen.

Die Wörter „Substanz“ und „Ereignis“ sind vorderhand vage. Eine kontrastive Beschreibung dessen, was hier mit ihnen gemeint ist, steht nun an, um so näherhin zu verstehen, was die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie impliziert. Der Substanzbegriff - gemeint ist damit: der Begriff der individuellen Substanz, denn von Aristoteles' zweiten, universalen Substanzen oder substantiellen Universalien können wir hier absehen - hat eine lange Geschichte als ontologischer Terminus - ganz im Gegensatz zum Ereignisbegriff, der recht eigentlich erst in diesem Jahrhundert zu einem ontologischen wurde. In der älteren Geschichte des Substanzbegriffs - von Aristoteles bis Descartes - steht die eine der beiden zentralen Funktionen von Substanzen im Vordergrund: Substanzen sind Ausgangspunkte effizienter Kausalität, Agentia, Entitäten, die etwas bewirken können und auch tatsächlich bewirken. In der neueren Geschichte des Substanzbegriffs - von Descartes bis zur Gegenwart - rückt dagegen die andere der beiden Zentralfunktionen in den Mittelpunkt: Substanzen sind Bewußtseinsträger, Cogitantia, Entitäten, die denken können und auch tatsächlich denken - „denken“ in dem weiten Sinn des cartesischen „cogitare“, wonach auch Fühlen, Wollen etc. ein Denken ist (siehe Meditationen über die erste Philosophie, 2. Meditation, Abschnitt 14, S. 21 der angegebene Ausgabe).

Angesichts des geschilderten begriffsgeschichtlichen Musters erscheint die folgende Definition des Substanzbegriffs wohlmotiviert: (D1) Eine Substanz ist eine Entität, die etwas bewirken kann oder der etwas bewußt sein kann. Es empfiehlt sich, hier „oder“ (im nichtexklusiven Sinn) statt „und“ zu verwenden, denn man wird ja nicht schon aus rein definitorischen Gründen ausschließen wollen, daß es Substanzen gibt, die zwar des Bewirkens fähig sind, denen aber

nichts bewußt sein kann, und auch nicht, daß es bewußtseinsfähige Substanzen gibt, die aber nichts bewirken können. Das „können“ in (D1) ist im Sinne der analytischen Möglichkeit zu lesen; dies ist deshalb vorteilhaft, weil die analytische Möglichkeit noch der klarste von allen Begriffen der alethischen Möglichkeit ist, außerdem der logisch schwächste, so daß auch auf diesem Wege dazu beigetragen wird, dem Substanzbegriff eine große Extension zu ermöglichen.

Wenn wir (D1) zusammenbringen mit der boethianischen Definition der Person - *naturae rationabilis individua substantia* (Contra Eutychen et Nestorium, III, auf S. 74 der angegebenen Ausgabe), mit anderen Worten: (D2) Eine Person ist eine rationale (individuelle) Substanz - und mit dem Zentralsatz unseres Selbstverständnisses: (A1) Jeder Mensch ist eine Person, so erhalten wir als Folgerung: (T1) Jeder Mensch ist eine rationale Substanz, d.h. ein rationales Wesen, das etwas bewirken kann oder dem etwas bewußt sein kann. In diesem analytisch geltenden Satz kommt unser überkommenes Selbstverständnis zum Ausdruck (man beachte, das im Begriff des rationalen Wesens dessen Wahlfreiheit untergebracht werden kann), und die Bedeutung des Substanzbegriffs für dieses Selbstverständnis manifestiert sich in ihm. Denn wenn es keine Substanzen gäbe, gäbe es gemäß (T1) unausbleiblich auch keine Menschen, jedenfalls keine Menschen im überkommenen Sinn - keine Menschen im eigentlichen Sinn, wie ich nicht zögern würde hinzuzufügen. Es wäre daher, wenn es keine Substanzen gäbe, eigentlich angemessen, daß wir uns nicht „Menschen“, sondern irgendwie anders nennen.

Aber weit über die menschliche Hinsicht hinaus ist das gesamte überkommene Weltbild substantiell durchsetzt. Das zeigt sich darin, daß wir alltagsprachlich die Welt durchgängig nach dem Agens-Aktions-Muster beschreiben, d.h. die Phänomene, jedenfalls *prima facie*, als Hervorbringungen von Agentia, also von Substanzen deuten. Freilich tendieren wir immer mehr dazu, solche aktionalen Redeweisen nicht mehr semantisch zu würdigen, oder wenn ihr aktionaler Charakter zu eklatant ist, um ihn zu ignorieren, als bloß metaphorisch aufzufassen - während unsere antiken Vorfahren, für die die ganze phänomenale Welt voll von aktiven Substanzen war - Substanzen in Menschen, Tieren, Pflanzen, Flüssen, Himmelsphänomenen, ja selbst in Felsen und der ruhenden Erde - sogar Aktionssätze von durch und durch anthropomorphen Gehalt ganz wörtlich nahmen. Wir verstehen Sätze der Gestalt „b tut F“ immer weniger im wörtlichen Sinn, während ein wörtliches Verständnis jedes solchen Satzes für die Alten selbstverständlich gewesen wäre. Dies illustriert den gegenwärtigen Stand im Jahrtausende währenden Übergang von einer reinen Ontologie der Substanzen und ihres Tuns zu einer Ontologie, in der bloßes Geschehen anerkannt wird, ein Übergang, der über weite Strecken der Wahrheit angemessener erscheint, indem er von einer unangebracht anthropomorphen Sicht der Dinge wegführt, der aber in den letzten 300 Jahren nun gewiß zum anderen falschen Extrem tendiert, zu einer Ontologie, in der nur noch bloßes Geschehen und Entitäten, die durch bloßes Geschehen mitgegeben sein mögen, Platz haben. Wenn aber auch der Mensch nicht mehr anthropomorph gesehen wird, dann spätestens sind die Grenzen der Legitimität jeder Anthropomorphismus-Kritik erreicht. Dies aber gerade ist der Stand der Dinge: daß auch der Mensch immer weniger anthropomorph gesehen wird, daß er dabei ist, seinen Charakter als Substanz in seinen eigenen Augen zu verlieren.

Ereignissen kann weder etwas bewußt sein, noch können sie etwas bewirken. Es ist also gemäß Definition (D1) klar, daß kein Ereignis eine Substanz ist. Dasselbe ist auch daraus ersichtlich, daß Ereignisse geschehen können, Substanzen aber nicht. Substanzen und Ereignisse bilden demnach disjunkte Kategorien. Gleichwohl sind sie aufeinander bezogen: wenn eine Substanz etwas (im primären Sinn) bewirkt, so ist dies stets ein Ereignis, und wenn einer Substanz etwas bewußt ist, so ist dies in erster Linie stets ein Ereignis (in zweiter Linie kann es alles Mögliche sein).

Die kategoriale Disjunktheit von Substanzen und Ereignissen hat nicht verhindern können, daß Ereignisse in die Zentralfunktionen von Substanzen in unserem Reden und Denken eintreten, diese Funktionen gewissermaßen usurpieren; - hat nicht verhindern können, daß sogar paradigmatische Substanzen - wie wir Menschen - schließlich als Ereignisse erscheinen. Die Jahrhunderte vergehen, und schließlich findet niemand mehr etwas dabei, zu sagen, daß Menschen sich ereignen, daß manchen Ereignissen etwas bewußt ist und manche etwas bewirken. Was das letztere, die Kausalfunktion von Ereignissen, angeht, so sind uns Ereignisse in dieser Rolle mittlerweile so vertraut, daß es selbst Philosophen, von denen vielleicht eine größere als durchschnittliche Beweglichkeit im Auffassen von denkerischen Alternativen erwartet werden darf (nicht zuletzt deshalb, weil sie gehalten sind, die eigene Geschichte systematisch ernstzunehmen), kaum mehr in der Lage sind zu sehen, daß Ursachen in letzter Analyse auch etwas anderes als Ereignisse sein könnten. Der Tenor lautet: Ursachen sind Ereignisse; wenn zunächst etwas anderes als ein Ereignis als Ursache angeführt wird, so lasse sich dies stets so interpretieren - und so sei es zu interpretieren -, daß im Endeffekt doch nur ein Ereignis als Ursache fungiert.

Die tiefe Verankerung der Ereigniskausalität als einzig echte Kausalform im modernen Bewußtsein ist um so bemerkenswerter, als der große Skeptiker David Hume die kausale Inertheit von Ereignissen im *Treatise* und im *Enquiry* eindrücklich offengelegt hat (er hat darin aber mindestens einen Vorgänger, nämlich den islamischen Skeptiker Algazali; siehe Meixner, *Ereignis und Substanz*, S. 130): Ereignisse folgen aufeinander, aber wir finden in diesem Aufeinanderfolgen und auch sonstwo keinerlei Anhaltspunkte für den Begriff eines objektiven kausalen Nexus' zwischen Ereignissen, der es uns erlauben würde, im Ernst davon zu reden, daß das eine Ereignis das andere bewirkt, herbeiführt, eintreten läßt oder in seiner Realität notwendig bedingt. Wenn wir an einem objektiven und wohlbestimmten Kausalbegriff festhalten wollen - und wie sollten wir das nicht wollen? -, dann scheint die Feststellung unausweichlich, daß die humeschen Argumente gewissermaßen a posteriori zeigen, daß Ereignisse, im Unterschied zu Substanzen, eben keine Ereignisse bewirken können. Dennoch wird weiter unbekümmert - und noch niemals unbekümmerter als in diesem Jahrhundert - von der kausalen Effektivität von Ereignissen gesprochen, als gäbe es eine solche, als wüßte man, was unter der kausalen Effektivität von Ereignissen zu verstehen wäre, damit es kausale Effektivität von Ereignissen in einem echten und objektiven Sinn überhaupt geben könnte. Man weiß es nicht, empfindet aber den Hinweis auf dieses Nichtwissen als nicht ernstzunehmende skeptische Übertreibung. Die Usurpation der Kausalfunktion durch die Kategorie der Ereignisse ist bereits vollendet; nun gelten sie, und nicht mehr Substanzen, als die legitimen Inhaber dieser Position.

Demgegenüber ist die Usurpation der Bewußtseinsfunktion durch Ereignisse weit weniger fortgeschritten. Dies erkennt man daran, daß es nach wie vor mindestens merkwürdig klingt zu sagen, einem Ereignis sei etwas bewußt. Jedoch ist dies - daß manchen Ereignissen etwas bewußt ist - die unausbleibliche Konsequenz, wenn Menschen mit ihren Lebensgeschichten identifiziert werden. Da Lebensgeschichten sich ereignen, folgt mit dieser Identifikation, daß auch Menschen sich ereignen, und da Menschen etwas bewußt ist, folgt aufgrund dieser Identifikation, daß auch Lebensgeschichten, also gewissen Ereignissen, etwas bewußt ist. „Menschen ereignen sich“, „einem Ereignis ist etwas bewußt“ - beides klingt nur noch solange merkwürdig, als an der alten, substanzorientierten Bedeutung von „Bewußtsein von etwas haben“ und von „Mensch“ festgehalten wird. Sobald aber die alten Bedeutungen verschwunden sind - wenn „Mensch“ nichts anderes bedeutet als ein Ereignis mit der und der intrinsischen Beschaffenheit zu sein, wenn, daß jemand Bewußtsein von x hat, nichts weiter besagt als, daß x inhaltliche Komponente eines gewissen Bewußtseinstroms ist, dann sind aus widersinnigen Absurditäten schließlich Selbstverständlichkeiten geworden, und von der neuen semantischen Warte aus erscheint dann umgekehrt gerade der alte Standpunkt als absurd.

Die Auffassung von Menschen, d.h. nach (A1) von menschlichen Personen, als Ereignisse schließt an die vierdimensionale Konzeption von physischen Dingen an, wie sie an prominentester Stelle von W.V.O. Quine vertreten wird (siehe dazu Edmund Runggaldier, *Was sind Handlungen?*, S. 187). Hier nach haben physische Dinge nicht bloß räumliche Teile, sondern wie Ereignisse auch Phasen oder zeitliche Teile; sie erstrecken sich auch in der vierten Dimension, der Zeit. Physische Dinge sind gemäß der vierdimensionalen Konzeption von ihnen die Summen all ihrer Momentanphasen, also im Endeffekt gewisse Ereignisse. Mit menschlichen Personen verhält es sich nun gemäß den Vertretern der Ereignisontologie ebenso (in einer ausgearbeiteten Form vertritt den geschilderten Standpunkt beispielsweise David Lewis in „*Survival and Identity*“) - nur daß bei Personen die Inhalte ihrer einzelnen Momentanphasen sich nicht immer rein physikalisch beschreiben lassen, denn zu Personen gehören Episoden des Bewußtseinslebens, die sich, auch in ihren Momenten, einer rein physikalischen Beschreibung entziehen. (So jedenfalls aus der nichtphysikalischen Sicht des Bewußtseinslebens, die ich vertrete.)

Die Auffassung von physischen Dingen als Ereignisse wird oft damit begründet, daß die Relativitätstheorie Einsteins eine solche Sicht der Dinge erzwingt. Von Erzwingen kann keine Rede sein; das Motiv für die Propagierung der vierdimensionalen Konzeption physischer Dinge ist ein anderes. Es findet sich unter den fünf Motiven, die zusammen die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie seit 300 Jahren vorantreiben:

Das erste Motiv ist der Drang, sich von der Substanz zu befreien, und damit vom Subjekt als aktivem Zentrum des Handelns, Erkennens und Entscheidens. So wie unsere Situation in der Welt ist nun einmal ist, geworfen wie wir sind in Zwangslagen, Ungewißheiten und Bedrohungen (vergl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 135 und passim), ist es nämlich eine schwere, wenn nicht unerträglich schwere Aufgabe und Last, eine rationale Substanz zu sein, d.h. im vollen, ethischen Sinn handeln zu können, was unausweichlich heißt: handeln zu müssen. Eindrückliche Dramatisierungen dieser existentiellen Situation in extremis sind in den literarischen Werken der französischen Existentialisten Sartre und Camus zu finden (z.B. Camus' Erzählung „*L'Hôte*“ oder Sartres Drama „*Tote ohne Begräbnis*“). Heute endlich sind wir soweit, das Ende des Subjekts und damit auch das Ende des Subjekts der Freiheit zu verkünden - mit einem doch hörbaren befreiten Aufatmen.

Das zweite Motiv ist das monistische Bedürfnis eines totalitären Wissenschaftsverständnisses, dem die Dualität von Ereignissen und Substanzen - wie jede Dualität, z.B. auch die von Psychischem und Physischem - ein Dorn im Auge ist, weil sie sich der uneingeschränkten Herrschaft der vorfindlichen naturwissenschaftlichen Methode widersetzt. Dieses ist auch das Motiv für die oben angesprochene Propagierung der vierdimensionalen Ding-Konzeption.

Das dritte Motiv ist der Anschein einer übermächtigen Eigendynamik von historischen Ereignissen, die dem aktiven Eingreifen von Substanzen keinerlei Spielraum läßt, ein Anschein, den insbesondere unser Jahrhundert aufgrund der immer größeren an historischen Umwälzungen beteiligten Bevölkerungsmassen vermittelt, der aber schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht mehr fremd war. So schreibt Georg Büchner unter dem Eindruck des Studiums der Französischen Revolution am 10. März 1834 an seine Braut (S. 256 der angegebenen Ausgabe): „Ich fühle mich wie zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte. Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, Allen und Keinem verliehen. Der Einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall, die Herrschaft des Genies ein Puppenspiel, ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich.“

Das vierte Motiv ist der Anschein einer übermächtigen Eigendynamik von inneren, psychischen Ereignissen, die das Bewußtseinssubjekt und sein rationales Wollen zur Nichtigkeit verurteilt. Schon lange vor Freud war die Souveränität des cartesischen substantiellen Ichs zweifelhaft geworden. Die Erhebung der psychischen Abnormität zu einem favorisierten Darstellungsgegenstand in der romantischen Literatur, etwa bei E.T.A. Hoffmann, ist ein eindeutiges Symptom hierfür. „Da packte ihn der Wahnsinn mit glühenden Krallen und fuhr in sein Inneres hinein Sinn und Gedanken zerreißen“, heißt es in Hoffmanns Erzählung „Der Sandmann“ (auf S. 359 der angegebenen Ausgabe).

Das fünfte und letzte Motiv für die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie ist die Erfahrungstranszendenz der Substanzen und ihrer Beziehungen zu Ereignissen - Anlaß zum Zweifel an ihrer Existenz, der aufgrund der übrigen genannten Motive in Leugnung ihrer Existenz (jedenfalls sofern sie irreduzible Grundgegebenheiten sein sollen) umschlägt. Oftmals aber erscheint es eher so, daß der epistemologisch begründete Substanzzweifel bloß ein Mäntelchen ist, das man sich umhängt, um nicht gar zu unvermittelt die vollständig anderweitig motivierte Leugnung der Substanzen auszusprechen - eine negative metaphysische Position, für die man sich von vornherein, unabhängig von erkenntnistheoretischen Erwägungen, entschieden hat. Dies scheint bei Carnap und Nietzsche der Fall zu sein. Carnap behauptet im Logischen Aufbau der Welt (auf S. 226 der angegebenen Ausgabe), in dem er bezeichnenderweise den Versuch unternimmt, die ganze Welt, einschließlich des Ichs, aus Elementarerlebnissen, also aus einer Art von Ereignissen zu rekonstruieren, daß philosophisch richtig nicht nur mit Russell statt „ich denke“ zu sagen wäre „es denkt in mir“, sondern daß man auch noch wie Lichtenberg das „in mir“ streichen sollte. Nietzsche war noch radikaler als Carnap und Lichtenberg; im Abschnitt 17 des 1. Hauptstücks von Jenseits von Gut und Böse schreibt er (auf S. 31 der angegebenen Ausgabe), nachdem er das „ich denke“ bereits durch das „es denkt“ ersetzt hat: „...vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine „es“ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen.“ Noch deutlicher spricht sich Nietzsche für eine Reform der Sprache (und damit der Logik) im Sinne der Ereignisontologie im 13. Abschnitt der 1. Abhandlung von Zur Genealogie der Moral aus (auf S. 279f der angegebenen Ausgabe): „Ein Quantum Kraft ist ... gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrtümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt“ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. ... es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, - das Thun ist Alles. ... unsre ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die „Subjekte“ nicht losgeworden“. Der kühn behauptende Stil dieser Aussagen, sowie insbesondere das weitere, das Nietzsche im zitierten Abschnitt noch sagt (wovon ich unten noch etwas anführen werde), spricht eher dafür, für ihn Motiv 1 - das dringende Bedürfnis, die Substanzen loszuwerden - anstatt Motiv 5 - die Substanzskepsis- in Anspruch zu nehmen.

Demgegenüber ist der locus classicus echter und redlicher Substanzskepsis bei David Hume zu finden. Zunächst aber ist zu sagen, daß sich Humes Kausalskepsis nicht nur auf die kausale Effektivität von Ereignissen bezieht, sondern auch auf diejenige von Substanzen. Auch die kausale Effektivität von Substanzen hinterläßt, strenggenommen, in der Erfahrung keine Spuren, und dies legt die Nichtexistenz der kausalen Effektivität von Substanzen und, in Abwesenheit von anderen empirischen Indizien für sie, deren eigene Nichtexistenz nahe - wenn nicht unser vorfindliches Selbstverständnis in Anschlag gebracht wird, wonach wir eben Wesen sind, die in der Welt etwas bewirken, die durch ihre Taten die Welt aktiv mitprägen. Dieses Selbstverständnis geht empirischen Feststellungen voraus und muß nicht erst aus ihnen begründet werden.

Humes Substanzskepsis kommt aber direkter zum Ausdruck in der folgenden berühmten Passage aus Buch 1, Teil 4, Abschnitt 6 seines Traktats über die menschliche Natur (von mir übersetzt nach dem Text auf S. 252 der angegebenen Ausgabe): „Was mich angeht, dann stolpere ich, wenn ich am innerlichsten in das einkehre, was ich mein Selbst nenne, immer über die eine oder andere besondere Perzeption, von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß, Schmerz oder Vergnügen. Niemals kann ich mich selbst zu irgendeiner Zeit ohne eine Perzeption antreffen, und niemals kann ich etwas anderes bemerken als die Perzeption.“ Hume schließt daraus: „Aber wenn man von einigen Metaphysikern dieser Art absieht [die vielleicht in sich etwas Einfaches und Kontinuierliches wahrnehmen können, das sie ihr Selbst nennen], so wage ich für den Rest der Menschheit zu behaupten, daß sie nichts sind als ein Bündel oder eine Ansammlung von Perzeptionen, die einander mit unvorstellbarer Geschwindigkeit folgen und in andauerndem Fluß und Bewegung sind.“

Die offensichtliche Frage, die wir - abgesehen von der zumindest prima facie gegebenen Anstößigkeit von Perzeptionen ohne eigentlichen Perzeptor - Hume hier stellen können, ist, ob denn dieses Ich, das in sich hineinklickt und dort nichts als Perzeptionen erblickt, selbst eine Perzeption oder ein Bündel von Perzeptionen sein kann? Doch offenbar nicht. Perzeptionen und Bündel von Perzeptionen werden erlebt, aber sie haben keine Erlebnisse. Vielmehr erscheint das Selbst als etwas, daß allen seinen Perzeptionen als von ihnen geschieden gegenübersteht, und es ist daher verfehlt, es unter den Perzeptionen zu suchen, und verfehlt, wenn es dort nicht zu finden ist, zu schließen, daß es ein substantielles Ich höchstwahrscheinlich nicht gibt.

Erfahrungen sind Ereignisse; Substanzen sind weder Ereignisse noch Konstituenten von Ereignissen, folglich weder Erfahrungen noch Konstituenten von Erfahrungen. Es entspricht also dem Wesen von Substanzen, daß sie und ihre Beziehungen zu Ereignissen in Erfahrungen, ja in Ereignissen insgesamt nicht vorfindbar sind. Der Erkenntniszugang zu Substanzen ergibt sich vielmehr aus einer bestimmten metaphysischen Interpretation der Welt der Erfahrungen und Ereignisse. Diese Interpretation ist alteingesessen; wir finden sie vor in jedem Gedanken ich tue, ich denke, wobei auch ein Denken oft ein Tun ist. Wir sprechen von Handlungen im vollen Sinn, Akten, insbesondere auch von Bewußtseinsakten. Während die Objekte solcher Akte primär Ereignisse sind, sind die Subjekte Substanzen. Daß die angedeutete metaphysische Interpretation alteingesessen ist, macht sie nicht eo ipso richtig. Aber sie muß sich auch nicht dem Einwand beugen, daß es durchaus zweifelhaft ist, ob sie richtig sei; denn ihr Gegenteil ist ebenso zweifelhaft, einen Agnostizismus aber in der Deutung der Welt und unserer selbst können wir uns nicht leisten.

Führen wir uns das eben erwähnte metaphysische Gegenbild vor Augen, in das die Substanzskepsis nur allzu leicht umschlägt, auf das die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie schließlich hinausläuft.

Danach ist das primär Wirkliche ist großes Ereignis: das Universalereignis; alles andere Wirkliche ist Teilereignis des Universalereignisses oder eine unselbständige Konstituente von ihm. Das Universalereignis ist aus sich wirklich; alles andere Wirkliche ist wirklich, weil es Teil des Universalereignisses ist. Nichts Wirkliches ist das Ergebnis einer Setzung, eines Wirklichmachens, eines Handelns im eigentlichen Sinn; denn dies würde erfordern, daß es etwas Wirkliches außerhalb des Universalereignisses gibt: Zentren eigentlicher Kausaleffizienz. Solche aber gibt es nicht. Ereignisse geschehen, weil andere Ereignisse geschehen - aber alle solche „Kausalketten“ (in Anführungszeichen, denn von eigentlicher Kausalität kann keine Rede sein), und sei es eine einzige große „Kausalkette“ im Sinne des laplaceschen Determinismus, sind letztlich aufgehoben, einschließend der sie bestimmenden sogenannten Naturgesetze, in der Grundlosigkeit der Wirklichkeit des Universalereignisses. Warum also verläuft die Lebensgeschichte jenes Menschen so und so, warum die menschliche Geschichte gerade so, wie wir sie kennen, mit allen ihren Glanzpunkten und Greueln? Nicht in letzter Analyse auch deshalb so, weil es Menschen gibt, manchmal sehr viele von ihnen auf einmal, die in gewisser Weise aktiv handeln - im Rahmen ihrer Absichten und Möglichkeiten, mit dem Maß an Freiheit und Reichweite, das ihnen offensteht - , sondern allein deshalb so, weil das Universalereignis - inklusive der menschlichen Geschichte, inklusive in der Tat der Menschen selbst, ihrem Verhalten und Erleben, denn Menschen sind nun nicht mehr als dies - intrinsisch in gewisser Weise beschaffen ist und eben geschieht, einfach geschieht - aus keinem Grund: factum brutum. Punctum.

Unschwer erkennt man in diesem metaphysischen Bild Spinozas Philosophie wieder, der zwar von der einen Substanz und Gott spricht, aber damit ein allumfassendes psycho-physisches Ereignis meint, das er auch „die Natur“ nennt. Spinoza ist, während er die überkommene substantialistische Terminologie (zu der auch die Rede von Attributen und Modi gehört) verwendet, der erste Prophet der Ereignisontologie, die nun dabei ist, die Herrschaft in der

Geistesgeschichte zu übernehmen. Sehr deutlich zeigt sich dies in der Geschichtsschreibung (oder auch in der aktuellen Berichterstattung) und in der Rechtssprechung, in der die substanzbezogenen Kategorien der persönlichen rationalen Kausalität - Handlung, Tat, Absicht, Entscheidung, Verbrechen, Verantwortung und Schuld - immer mehr zurückgedrängt werden zugunsten von überwiegend ereignisbezogenen Kategorien - Geschehen, Vorgang, auslösender Umstand, Zufall und Zwangsläufigkeit, bedauerliche bzw. schreckliche Vorkommnisse, Beteiligung an bedauerlichen bzw. schrecklichen Vorkommnissen. Dem bevorzugten Gebrauch dieser letzteren Kategorien entspricht der bevorzugte Gebrauch von Verbformen, die kein Agens auszeichnen und ein Von-Selbst, einen Automatismus des Geschehens insinuiert: die bevorzugte Verwendung des Passivs oder von Ausdrücken wie „es kam zu“ (z.B. „es kam zu wiederholten Übergriffen“), „es bildeten sich“ (z.B. „es bildeten sich mordende Banden“), „es entwickelte sich“ (z.B. „die Regierung entwickelte sich immer mehr zu einem Terror-Regime“).

Ich möchte abschließend auf die große Gefahr hinweisen, die mit der Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie verbunden ist. Diese Gefahr ist, daß sie uns in einen fundamentalen Irrtum über uns selbst verstrickt. Mögen wir es auch als noch so große Last empfinden, Substanzen zu sein, wir sind es nun einmal; an der Wahrheit kann die Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie nichts ändern. Wir können uns nicht von uns selbst befreien. Wir können uns nur vormachen, keine Substanzen zu sein. Wenn wir aber darin erfolgreich sind, so werden wir schließlich keine Täter mehr sehen, wo aber tatsächlich Täter sind, so werden wir Geschehnisse für zwangsläufig halten, die alles andere als zwangsläufig sind; so werden wir uns der metaphysischen Basis dafür berauben, dem Bösen zu widerstehen.

Eine verborgene Motivation des Wahrheitsrelativismus, scheint mir manchmal, ist es, der Lüge freie Bahn zu verschaffen. Eine verborgene Motivation der Ersetzung der Substanzontologie durch die Ereignisontologie ist es wohl auch, die metaphysischen, Moralität stützenden Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die ungehemmt brutalen Machtentfaltungen, vor allem in Wirtschaft und Politik, bislang noch, schwach genug, entgegenstehen. Aber so verborgen ist diese Motivation schließlich doch nicht, denn bei Nietzsche tritt sie deutlich zutage: „Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere. ... Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als Thun, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat ... Diese Art Mensch hat den Glauben an das indifferente wahlfreie „Subjekt“ nöthig aus einem Instinkte der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt. Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auszulegen.“ (Zur Genealogie der Moral, 1. Abh., 13. Abschnitt, S. 279ff der angegebenen Ausgabe.) In dieser Leugnung und Diffamierung der Substanzontologie, und mit ihr der Moralität, spricht Nietzsche zugleich die General-Entschuldigung aus für, z.B., all die Genozide, die schon geschehen sind und noch geschehen werden (nicht „Entschuldigung“, denn dies würde ja bedeuten, daß für Nietzsche hier von Schuld überhaupt die Rede sein könnte). Nach Nietzsche sind sie allesamt eigendynamische, unwiderstehliche Äußerungen von Stärke, Geschehnisse ohne eigentliche Täter, gewissermaßen Blitze, die Millionen dahinraffen. So verhält es sich nicht; die Vertreter der Ereignisontologie, ob sie sich dessen voll bewußt sind oder nicht, wollen uns aber glauben machen, daß es so ist. Daß sie damit Verbrechen sanktionieren, indem sie sie in bedauerliche Katastrophen ummünzen, an denen wortwörtlich niemand schuld ist, ist ein nicht unmaßgeblicher Grund, ihnen nicht zu glauben.

*Literatur:*

Boethius, Anicius Manlius Severinus: Contra Eutychem et Nestorium, Traktat V in A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Michael Elsässer, Meiner, Hamburg 1988.

Büchner, Georg: Werke und Briefe, nach der hist.-krit. Ausgabe von Werner R. Lehmann, Hanser, München 31984.

Camus, Albert: L'Hôte, hrsg. von Theo Schumacher, Hueber, 6München 1975.

Carnap, Rudolf: Der logische Aufbau der Welt, Text nach der 4. unveränderten Auflage 1974, Ullstein, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979.

Descartes, René: Meditationen, mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übersetzt von Artur Buchenau, Meiner, Hamburg 1972.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 151979.

Hoffmann, E.T.A.: „Der Sandmann“, in E.T.A. Hoffmann, Fantasie- und Nachtstücke, Artemis und Winkler, München 1993, 331-363.

Hume, David: A Treatise of Human Nature, hrsg. von L.A. Selby-Bigge, revidiert von P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1978.

Hume, David: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, hrsg. von L.A. Selby-Bigge, revidiert von P.H. Nidditch, Clarendon, Oxford 1975.

Lewis, David: „Survival and Identity“, in David Lewis, Philosophical Papers, Bd. I, Oxford University Press, New York/Oxford 1983, 55-77.

Meixner, Uwe: Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation, Schöningh, Paderborn 1997.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral, Bd. 5 der von Giorgio Colli und Mazzino Montinari herausgegebenen Kritischen Studienausgabe, dtv/De Gruyter, München 31993.

Runggaldier, Edmund: Was sind Handlungen?, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Sartre, Jean-Paul: „Tote ohne Begräbnis“, in Jean-Paul Sartre, Bei geschlossenen Türen. Tote ohne Begräbnis. Die ehrbare Dirne, Rowohlt, Hamburg 1972, 45-96.

Spinoza, Baruch de: Die Ethik, übersetzt von Otto Baensch, Meiner 1976.