

Einführung

Der Titel dieses Buches ist zugleich programmatisch und demonstrativ. Er ist programmatisch, weil er ein Handlungsprogramm, eine Aufgabe benennt. Es gibt ein Ziel: Der sich verändernden Welt, die wir als digitale Transformation bezeichnen, soll philosophisch begegnet werden. Der Titel beschreibt auch, wie dies durch Informationellen Pragmatismus geschehen soll. Es gibt viele Möglichkeiten, eine sich verändernde Welt anzugehen. Einem Unternehmensleiter könnte es darum gehen, die Konkurrenz zu beobachten und sich durch Innovation einen Marktvorteil zu sichern. Einem Politiker könnte es darum gehen, die öffentliche Meinung vorwegzunehmen oder zu beeinflussen, um eine Wahl zu gewinnen. Ein Wissenschaftler könnte sich mit der Grundlagenforschung zur Entwicklung neuer Technologien befassen. Den Medien könnte es darum gehen, Nachrichten zu finden, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregen. Dieses Buch bietet einen philosophischen Ansatz für eine Welt im Wandel. Die Wahl der Philosophie als Weg, sich der Welt zu nähern, impliziert die Verpflichtung zu sagen, was Philosophie ist und wie sie sich von anderen möglichen Zugängen zur Welt unterscheidet. Es geht auch darum, zu begründen, warum gerade die Philosophie aus all den anderen Ansätzen gewählt werden sollte. Warum sollte man sich mit der Philosophie beschäftigen? Warum ist die Philosophie ein Weg, um sich einer sich verändernden Welt zu nähern? Was ist die Aufgabe der Philosophie in der heutigen Welt, wenn sie überhaupt eine hat? Im Zusammenhang mit diesen Fragen kommt der Begriff des Informationellen Pragmatismus ins Spiel. Eine wichtige philosophische Schule, die in der Lücke zwischen analytischer Philosophie und kontinentaler Philosophie entstanden ist, ist der Pragmatismus. Der Pragmatismus verortet den Grund des Sinnes in sozialen Praktiken und begegnet dem hermeneutischen, poststrukturalistischen und postmodernen Denken sozusagen auf halbem Weg zwischen den logischen und empirischen Grundlagen der analytischen Philosophie und den sozialen und historischen Grundlagen eines Groß-

teils des kontinentalen Denkens. Dieses Buch will zeigen, dass eine neue Version des Pragmatismus, die wir Informationellen Pragmatismus nennen, als Grundlage für das Philosophieren im 21. Jahrhundert dienen könnte. In diesem Buch schlagen wir eine bedeutende Revision des Pragmatismus vor, die den Weg dafür ebnen könnte, worum es in der Philosophie gehen sollte und wie sie uns helfen kann, die Welt von heute anzugehen.

Wenn wir von «Welt» und «Wandel» als Leitbegriffen sprechen, sind wir verpflichtet, diese Begriffe zu definieren. Was verstehen wir unter «Welt» und was bedeutet es, dass sich die Welt «verändert»? Was verändert sich, wenn sich die Welt verändert? Verändert sich alles oder nur einige Aspekte oder Bereiche der Welt? Verändert sich die Technik durch Innovationen und neue Entwicklungen, die Politik hingegen nicht? Verändert sich die Wissenschaft mit neuen Methoden und Entdeckungen, während die Bildung seit mindestens hundert Jahren weitgehend unverändert geblieben ist? Ändern sich soziale Praktiken, während moralische Normen und Werte unverändert bleiben? Was verändert sich also in einer sich verändernden Welt? Wenn man von einer sich verändernden «Welt» spricht, meint man die ganze Welt, nicht nur einen Teil. Wenn sich der Begriff «Welt» auf alles Existierende bezieht, dann umfasst der Begriff «Welt» das, was traditionell der Gegenstand philosophischer Fragestellungen schlechthin ist: die Frage nach dem Sein. Wir behaupten, dass die Erforschung der Welt als Sein notwendigerweise ein philosophisches Unterfangen impliziert. Es gibt kein Wissen, das sich mit dem Sein beschäftigt, das keine Philosophie ist. Obwohl es viele Arten von Philosophie gibt, ist es die Philosophie des Seins, die diesen Namen wirklich verdient. Die einzelnen Wissenschaften befassen sich mit einem Bereich des Seins, sei es die Materie, das Leben oder die Gesellschaft. Wenn die Philosophie nicht als eine bestimmte Art von Wissenschaft missverstanden werden soll, als eine Disziplin unter anderen, dann muss die ganze Welt der Gegenstand der Philosophie sein.

Der Titel spricht nicht nur von der Philosophie und der Welt, sondern von der Welt im Wandel. Er behauptet, dass die Welt, das heißt das Sein, sich verändert. Seit den Anfängen der Philosophie im antiken Griechenland bis heute wurde viel philosophische Mühe darauf verwendet, zu verstehen, wie das Sein mit dem Wandel oder dem Werden in Einklang gebracht werden kann. In unserem täglichen Leben haben wir es mit Dingen zu tun, die sich ständig verändern. Auch wir selbst sind im Wandel. Es scheint, dass der Wandel überall ist und alle Dinge betrifft. Die ersten Philosophen in der griechischen Antike entdeckten jedoch, dass Ideen, wie zum Beispiel mathematische Theoreme, unveränderlich erscheinen. $2 + 2$ ist heute 4, wie es gestern war und mor-

gen sein wird. Die Ideen von Dingen wie Pflanzen, Tieren, Werkzeugen usw. scheinen sich nicht zu verändern. Der Stuhl, auf dem ich sitze, ändert sich. Das Konzept des Stuhls ändert sich nicht. Wenn ich außerdem sage, dass zwei verschiedene Stühle beide Stühle sind, sage ich dasselbe über zwei verschiedene Dinge. Die Idee des Stuhls ist sowohl unveränderlich als auch unabhängig von einem bestimmten Stuhl. Diese vermeintliche Tatsache veranlasste Platon zu der Annahme, dass es im Geist eine Welt der ewigen und immateriellen Ideen gibt, die über die Welt der materiellen Dinge hinausgeht, die sich verändern und durch Sinneserfahrungen erkannt werden. Vor Platon argumentierte Parmenides, dass sich die Idee des Seins nicht ändern kann, ohne zum Nichtsein zu werden, was unmöglich ist. Da die Idee der Veränderung impliziert, dass etwas, das vorher nicht existierte, ins Sein kommt, wie, so fragte Parmenides, kann etwas aus dem Nichts entstehen? Daraus schloss er, dass Veränderung eine Illusion ist. Obwohl auf unterschiedliche Weise, waren sich die frühen Philosophen einig, dass es einen fundamentalen Unterschied zwischen der Welt der sich verändernden Dinge und den unveränderlichen ersten Prinzipien (arché) gibt, was auch immer diese ersten Prinzipien sein mögen. Sein und Werden scheinen unvereinbar und sogar, wie Parmenides behauptete, widersprüchlich zu sein. Während das Sein als ewig und unveränderlich aufgefasst wird, bietet das Werden keinen festen Grund für die Existenz von Dingen über einen kurzen Zeitraum hinaus. Einzelne Wesen, wie Tische und Stühle, kommen und gehen, aber das Sein selbst kann sich nicht verändern. In was könnte es sich verwandeln, wenn nicht in das Sein, das es bereits ist?

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Werden wiederholt sich in dem damit einhergehenden Problem des Verhältnisses zwischen der Erkenntnis des Seins und der Erkenntnis der sich verändernden Dinge in der Welt. Von Anfang an hat sich die Philosophie mit der Frage beschäftigt, was real ist und wie wir wissen können, was real ist. Die Frage nach dem Sein war immer eng mit der Frage nach dem Wissen verwoben. Demnach hat die Philosophie zwei Hauptanliegen: das Sein und das Wissen. Zugegebenermaßen, wie die ersten Philosophen behaupteten, ist es möglich, das Sein zu erkennen und erste Prinzipien zu entdecken. Aber wie ist dieses Wissen um die Wahrheit möglich? Wenn bestimmte Dinge in der Welt, wie Tiere, Pflanzen, Werkzeuge, Tische und Stühle, ins Sein kommen und mit der Zeit wieder verschwinden, muss sich das Wissen um solche sich verändernden Dinge vom Wissen um das Sein selbst unterscheiden. Obwohl man sagt, dass ein Tisch «ist», denkt man gewöhnlich nicht darüber nach, was das «ist» bedeutet, außer dass es die Tatsache zu beinhalten scheint, dass man über einen Tisch sprechen und ihn

für bestimmte Zwecke verwenden kann. Es ist unbestreitbar, dass, wenn wir Dinge kennen und über sie sprechen, die häufigste Art, etwas zu sagen, darin besteht, dass etwas auf die eine oder andere Weise «ist». Der Stuhl steht neben dem Tisch. Der Hund ist im Hinterhof. Mein Geld ist auf der Bank. Physiker sagen, dass Materie nichts anderes ist als Teilchen und Felder. Es «gibt», wie die Physiker sagen, dunkle Materie, auch wenn sie noch niemand gesehen hat. Religiöse Menschen sagen, dass es einen Gott gibt. Alles in der Welt und die Welt selbst «ist» immer auf irgendeine Weise. Ob in der Wissenschaft oder in der Religion oder in jeder anderen menschlichen Tätigkeit, beim Wissen und Sprechen geht es immer um Dinge, die auf die eine oder andere Weise «sind». Wann immer wir über etwas sprechen, verwenden wir die Idee des Seins, aber kennen wir aus diesem Grund wirklich das Sein? Wie wir bereits erwähnt haben, ist es nicht dasselbe, Dinge zu kennen, wie das Sein zu kennen. Dennoch müssen wir das Sein auf irgendeine Weise kennen, sonst könnten wir das Wort «ist» nicht verwenden. Was aber ist das Sein? Es ist eine Tautologie zu sagen, dass das Sein «ist». Zu sagen, dass das Sein das Sein ist, ist eine Tautologie, d.h. es bedeutet, nichts zu sagen. Was ist dann das besondere Wissen über das Sein, das wir offensichtlich in gewisser Weise haben, aber sofort beiseitelegen, vergessen und missachten, wenn wir uns mit alltäglichen Dingen beschäftigen? Was bedeutet das Sein, wenn es scheint, dass alles, was wir darüber sagen können, tautologisch und daher bedeutungslos ist?¹

Die Frage nach dem Sein zu stellen bedeutet, dass es einen Unterschied zwischen dem Sein und den Dingen gibt. Es gibt eine einzigartige und entsprechende Unterscheidung zwischen dem Wissen über das Sein und dem Wissen über die Dinge. Das Problem, den Unterschied zwischen dem Sein und den Dingen zu verstehen, ist auch das Problem, den Unterschied zwischen zwei Arten des Wissens zu verstehen, dem Wissen vom Sein und dem Wissen von den Dingen. Es handelt sich um zwei verschiedene, aber miteinander verbundene Probleme. So wie die frühen griechischen Philosophen nach dem Sein suchten, indem sie es von den Dingen unterschieden, suchten sie auch nach wahrem Wissen anstelle von bloßer Meinung. Sie unterschieden zwischen zwei Arten von Wissen: Meinung (doxa) und wahres Wissen (episteme). Es ist allgemein anerkannt, dass die Philosophie mit diesen grundlegenden

¹ Es war vor allem Heidegger, der behauptete, die Aufgabe der Philosophie sei es, das Sein zu hinterfragen und zu vermeiden, das Sein mit den Dingen zu verwechseln. Heidegger argumentierte, dass ein Großteil der westlichen philosophischen Tradition diesen Fehler begangen habe und daher «Seinsvergessenheit» sei.

Unterscheidungen begann. Die Philosophie ist jedoch nicht aus dem Nichts aufgetaucht. Sie entstand in einer Welt, die schon viele Jahrtausende zuvor durch Mythen beschrieben worden war. Bevor die Philosophie im 6. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland sich zu entwickeln begann, war die Mythologie, d.h. die Geschichten über die Götter, das Mittel, mit dem die Menschen die Welt verstanden und kannten. Die nichtmenschliche Welt wurde nach dem Modell menschlicher Beziehungen, Familienbande, Machtkämpfe, Kriege und Intrigen interpretiert. Um einen Eindruck davon zu bekommen, was ein Mythos ist, hier eine kurze Zusammenfassung der frühen griechischen Mythologie, wie die Welt entstanden ist:

Nach Hesiod begann die Welt mit dem Chaos, einer ursprünglichen Leere oder einem Nichts. Aus dem Chaos gingen mehrere Gottheiten hervor: Gaia (die Erde), Tartarus (die Unterwelt), Eros (die Begierde), Erebus (die Dunkelheit) und Nyx (die Nacht). Gaia gebar dann Uranus (den Himmel), der ihr Gemahl wurde, und gemeinsam brachten sie die Titanen, die Zyklopen und die Hekatoncheires (Hunderhändige) hervor. Uranus verachtete jedoch die Zyklopen und Hekatoncheires und sperrte sie in Gaia ein. Dies erzürnte Gaia, die mit ihrem Sohn Kronus, einem der Titanen, einen Plan schmiedete, um Uranus zu stürzen. Kronus kastrierte Uranus, und verschiedene andere Wesen wurden aus Uranus' Blut geboren, darunter die Giganten und die Erinyen (Furien). Kronus wurde daraufhin zum Herrscher und heiratete seine Schwester Rhea. Da er jedoch eine Prophezeiung fürchtete, dass seine eigenen Nachkommen ihn stürzen würden, verschlang er jedes seiner Kinder bei der Geburt. Rhea war darüber nicht glücklich und rettete ihr jüngstes Kind, Zeus, indem sie Kronus dazu brachte, stattdessen einen in Windeln gewickelten Stein zu verschlucken. Zeus wurde heimlich aufgezogen, und als er erwachsen war, zwang er Kronus, seine Geschwister wieder zu töten: Hestia, Demeter, Hera, Hades und Poseidon. Zeus und seine Geschwister führten einen Krieg gegen Kronus und die Titanen, der als Titanomachie bekannt wurde. Mithilfe der Zyklopen und der Hekatoncheires, die Zeus aus dem Tartarus befreite, besiegten sie die Titanen. Zeus wurde zum Herrscher der Götter und schuf eine neue Ordnung mit den olympischen Göttern, darunter er selbst, Poseidon und Hades, die die Reiche des Himmels, des Meeres und der Unterwelt unter sich aufteilten. So entstand die Welt aus dem Chaos und dem Konflikt. Der Titan Prometheus schuf die Menschen aus Wasser und Lehm, und Athene hauchte ihnen Leben ein. Die Götter mischen sich willkürlich in die Angelegenheiten der Menschen ein.

Im babylonischen *Enuma Eisch* wird die Erschaffung der Welt wie folgt beschrieben:

Am Anfang steht ein ursprüngliches Chaos, das durch die Vermischung der Gewässer von Apsu (Süßwasser) und Tiamat (Salzwasser) dargestellt wird. Aus diesem Chaos gehen die ersten Götter hervor, darunter Lahmu, Lahamu, Anshar und Kishar, die verschiedene kosmische Elemente repräsentieren. Diese Götter schaffen dann kleinere Gottheiten. Diese Gottheiten sind unzufrieden mit der vielen Arbeit, die sie zu erledigen haben, und werden laut und störend. Dies veranlasst Apsu, ihre Vernichtung zu planen. Apsu wird jedoch von Ea getötet. Tiamat wird durch den Tod von Apsu durch die Hand von Ea (auch bekannt als Enki oder Nudimmud) wütend. Eas Sohn, Marduk, wird auserwählt, sich Tiamat entgegenzustellen. Es kommt zu einem heftigen Kampf zwischen Marduk und Tiamat. Marduk besiegt Tiamat und spaltet ihren Körper, um den Himmel und die Erde zu erschaffen. Anschließend ordnet er den Kosmos und schafft Ordnung im Chaos. Marduk weist den anderen Göttern Rollen zu und erschafft aus dem Blut von Qingu, Tiamats Gemahl, die Menschen, die den Göttern dienen und sie von ihrer Arbeit entlasten sollen. Die Opfergaben der Menschen erhalten die Götter und damit die Weltordnung.

Ein gemeinsames Thema in diesen Erzählungen ist der Kampf zwischen Ordnung und Chaos. Die Ordnung entsteht aus einem gewaltsamen Konflikt mit dem Chaos, oft als Sieg eines Heldengottes über eine Art monströsen Dämon. Der mythologische Konflikt zwischen Ordnung und Chaos ist ein Thema, das in vielfältiger Weise in die Philosophie übernommen wird. Darüber hinaus findet die Vorstellung von heldenhaften Wesen, die irgendwie für die Ordnung in der Welt verantwortlich sind, heute nicht nur in der Religion, sondern auch in einigen aktuellen wissenschaftlichen und philosophischen Theorien ein Echo. In der Mythologie stehen sich die Kräfte der Ordnung und die Kräfte des Chaos gegenüber. Die mythische Vorstellung eines heroischen Kampfes für die Ordnung gegen die Kräfte des Chaos bleibt in zeitgenössischen Theorien wie der Chaostheorie in der Physik, der Selbstorganisation in der Theorie komplexer Systeme, der Entropie und Negentropie in der Informationstheorie sowie den

radikal konstruktivistischen und poststrukturalistischen Theorien in der Philosophie lebendig.²

Trotz der Kontinuitäten mit dem mythologischen Weltbild bricht die Philosophie mit der Mythologie und lehnt es ausdrücklich ab, Geschichten über die Götter zu erzählen. Als Thales von Milet, der gemeinhin als erster Philosoph gilt, erklärte, dass die Welt aus einem Urelement, dem Wasser, hervorgeht, brach er entschieden mit dem mythologischen Denken. Das Urelement ist eine *arché*, ein erstes Prinzip, und keine Gottheit, noch ist es in irgendeiner Weise personifiziert. Es unternimmt weder einen heroischen Kampf zur Erschaffung der Welt, noch ist es in Familienkämpfe verwickelt, noch stellt es ein Urchaos dar, dem die Ordnung im Kampf abgerungen wird. Thales' Vorstellung vom Wasser als Urelement kämpft nicht mit oder gegen andere personifizierte Elemente oder Kräfte. Was es tut, ist etwas ganz anderes. Die Vorstellung, dass alles in irgendeiner Weise aus einem materiellen Substrat stammt, ist kein Produkt der narrativen Vorstellungskraft, einer mythischen Geschichte, sondern das Ergebnis einer besonderen Art, Ideen miteinander in Beziehung zu setzen, die in der späteren philosophischen Sprache als Beobachtung, Verallgemeinerung und Schlussfolgerung bezeichnet wurde. Man kann sehen, wie Wasser in verschiedene Formen übergeht, als fester Zustand in Eis oder als Dampf in Wasserdampf, und man findet es in allen lebenden Dingen. Es ist charakteristisch für die Philosophie im Gegensatz zur Mythologie, dass die Welt aus einem einzigen Element, einer vereinheitlichenden Form des Seins, hervorgeht und dass die Philosophie dies durch «Schlussfolgerungen» erkennt.

Die Philosophie unterscheidet sich vom Mythos durch die Suche nach ersten Prinzipien auf der Grundlage von Beobachtung und Argumentation. Das bedeutet, dass sich die Philosophie stark von dem Wissen über die Welt unterscheidet, das für den Glauben und die Alltagssorgen der meisten Menschen typisch ist. Die frühen Philosophen verstanden sich als Suchende nach dem wahren Wissen. Wahres Wissen stand im Gegensatz zum Wissen der gewöhnlichen Menschen, die sich mit Ackerbau und Viehzucht beschäftigten, zum Fachwissen der Priester über Rituale und Opfer oder sogar zum Spezialwissen von Handwerkern, militärischen und politischen Führern. Die Welt, die die Philosophie zu kennen versucht, unterscheidet sich sehr von der Welt, die in den Mythen beschrieben wird und die durch die verschiedenen Belange

² Die Idee der «Kraft» der Vernunft oder der «Kraft» des besseren Arguments taucht heute im Neopragmatismus von Brandom und im Begriff des argumentativen Diskurses von Habermas auf.

des Alltagslebens bekannt ist. In der Philosophie geht es um die ersten Prinzipien oder *arché* und das wahre Wissen oder *episteme*. Die *arché* sind Arten, über das Sein zu sprechen, das erste Prinzip, aus dem alles andere hervorgeht und das sich immer von den Dingen unterscheidet. Und die Wahrheit des Sprechens über *arché* ergibt sich aus der Vernunft, *episteme*. Man könnte eine kurze Definition der Philosophie als jene Praxis wagen, die sich mit *arché* mittels *episteme* beschäftigt. Diese Definition kann auch heute noch verwendet werden, wenn die Begriffe ausreichend geklärt und qualifiziert werden. Eine wichtige Klarstellung ist, dass das Sein, auch wenn es als ein bestimmtes Element gedacht wird, zum Beispiel als Wasser für Thales, nicht nur ein Ding unter anderen ist. Es ist die Grundlage, der Ursprung und der Grund aller besonderen Dinge und hat daher einen besonderen Status, der es von den Dingen der Welt unterscheidet.

Die Natur dieses besonderen Status ist Gegenstand vieler philosophischer Debatten in der westlichen Geschichte. Der Unterschied zwischen dem Sein und den Dingen wurde als Unterschied zwischen einem göttlichen Wesen jenseits der Welt und den weltlichen Dingen verstanden, oder er wurde auch als absoluter Unterschied verstanden, der nicht determiniert und daher unbegrenzt ist.³ Heidegger ist vor allem dafür bekannt, dass er die Frage aufgeworfen hat, was das Sein bedeuten könnte, wenn es nicht als eine Art Überwesen, ein Gott, gedacht wird. Abgesehen von der Natur des Seins ist die zweite grundlegende Frage der Philosophie die Frage nach jener besonderen Art des Wissens, die das Sein kennt, im Gegensatz zum Wissen um die Dinge in der Welt. Das Wissen um die ersten Prinzipien, die *arché*, ist das Wissen um die Wahrheit im Gegensatz zu den unbegründeten Meinungen, die das typische Wissen der Menschen kennzeichnen, die keine Philosophen sind. In der Neuzeit haben die Wissenschaften einen Platz zwischen der Kenntnis der *arché* und dem, was die Griechen als *doxa* bezeichneten, eingenommen. Die wissenschaftliche «Wahrheit», d.h. die verifizierten oder noch nicht falsifizierten Hypothesen, ist nicht die Wahrheit der Philosophie.

Wir werden in diesem Buch eine bestimmte Terminologie einführen, um zu klären, was Philosophie ist und worum es geht. Wir werden die Beschäftigung der Philosophie mit dem Wissen, dem Denken, dem Sprechen und dem gesamten Bereich dessen, was man «Ideen» nennen könnte, als Sinn bezeich-

³ Siehe Heideggers Interpretation des *Apeiron* des Anaximander (in: Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*).

nen.⁴ Ferner werden wir, wie bereits aus der obigen Diskussion ersichtlich, die ersten Prinzipien, die die Philosophie zu erkennen versucht, Sein nennen. Drittens werden wir, um die grundlegende Annahme auszudrücken, dass Sein und Sinn nicht zwei verschiedene «Dinge», sondern ein und dasselbe sind, die Einheit von Sein und Sinn als Welt bezeichnen.⁵ In unserer Terminologie sind Sein, Sinn und Welt eins. Wir hoffen, auf diese Weise die grundlegenden Einsichten zu respektieren, die in den Ursprüngen der Philosophie liegen. In den frühen griechischen Anfängen der Philosophie gab es keine grundlegende Unterscheidung zwischen Ideen und Dingen, zwischen Geist und Welt. Die *arché* waren die Prinzipien, die alles Existierende ordnen, sowohl das Natürliche als auch das Menschliche. Am Anfang der Philosophie gibt es nur eine Welt, die durch den Sinn des Seins bekannt ist.

Unser Titel deutet darauf hin, dass die Welt, mit der wir uns beschäftigen, nicht in erster Linie eine immaterielle, unveränderliche Welt der Ideen ist, wie Platon annahm. Die Welt, mit der wir uns befassen, ist die sich verändernde Welt unseres täglichen Lebens. Es handelt sich um eine Welt, die grundsätzlich durch Zeit gekennzeichnet ist. Veränderung ist schließlich nur in Form von Zeit denkbar. Seit Parmenides erklärte, dass die Welt der sich verändernden Dinge, die Welt des Werdens, eine Illusion ist, hat die Philosophie ein zweideutiges Verhältnis zur Zeit. Für Parmenides impliziert die Veränderung, dass etwas ins Sein kommt. Das bedeutet, dass es etwas vor dem Sein geben muss, aus dem etwas entsteht. Aber außerhalb des Seins gibt es nichts. Es kann weder vor noch nach dem Sein etwas geben. Das Sein schließt die Zeit aus. Die logische Schlussfolgerung, die Parmenides zog, war, dass nichts in der Zeit existieren oder zeitlich bedingt sein kann. Da nichts aus dem Nichts kommen kann, kann die Welt des Werdens nicht sein. Dies impliziert, dass alles vermeintliche Wissen über die sich verändernde Welt eine Illusion ist. Wie Parmenides betonte: Das Sein kann nicht zu etwas werden. Von ihren Anfängen an war die Philosophie daher mit der Frage nach dem Verhältnis von Sein (und Sinn) zur

-
- 4 Wenn wir vom Sinn sprechen, meinen wir nicht die semantische Bedeutung eines Wortes, die Referenz, oder die Bedeutung eines Wortes im Wörterbuch oder in einem Satz oder in einer Sprache oder sogar die Bedeutung von Zeichen in einem semiotischen System, sei es formal, informell, visuell, auditiv, taktil oder was auch immer. Sinn ist, ebenso wie das Sein, das, was all diese Formen der Bedeutung ermöglicht.
- 5 Heidegger sprach von *In-der-Welt-Sein*, um die Untrennbarkeit von Sein und Sinn zu bezeichnen.

Zeit konfrontiert. Natürlich aber haben Zeit, Werden und Wandel auch ihre Verfechter.

Unter den griechischen Philosophen der Antike gab es auch die Ansicht, dass alles im Wandel begriffen ist und dass nichts, nicht einmal das Sein selbst, sich dem Zugriff der Zeit entziehen kann. Nach dieser Auffassung, die gewöhnlich Heraklit zugeschrieben wird, gibt es nur ein Werden und kein ewiges, unveränderliches Sein. Über zweitausend Jahre später wird Nietzsche vom «Willen zur Macht» und der «ewigen Wiederkehr des Gleichen» sprechen. Für Nietzsche sind diese Ideen die *arché*. Sie beziehen sich auf die dynamischen und transformativen Kräfte, die er als den Sinn des Seins, den Grund von allem und die fundamentalen Kräfte, die die Welt formen, proklamiert. Aber da sich das Sein nicht ändern kann, muss alles wiederkehren. Nietzsche versteht das Sein als die Synthese von Sein und Werden, das heißt als ein ewiges Streben nach Macht, als einen nie endenden Prozess der Verwandlung, der zugleich derselbe und immer anders ist. Ein weiteres Echo der kontroversen Frage nach Sein und Werden findet sich im Titel von Heideggers berühmtem Buch *Sein und Zeit* (1928), das das Sein mit der Zeit und der Geschichte verbindet. Heidegger zufolge ist die *Seinsgeschichte* das letzte Wort, das die westliche Philosophie über die Metaphysik sagt.

Wir haben gesagt, dass der Titel dieses Buches sowohl programmaticisch als auch demonstrativ ist, da er etwas über die Philosophie aussagt oder zumindest andeutet und auch zu veranschaulichen versucht, was die Philosophie tut. Wenn sich die Welt verändert, verändert sich auch die Philosophie, die ein Teil der Welt ist. Wenn man sich der sich verändernden Welt philosophisch nähert, nimmt man auch an der Veränderung der Welt und damit an der Veränderung der Philosophie teil. In seiner Kritik an Hegels Optimismus über das glückliche Ende der Geschichte fordert Marx, dass die Philosophie die Welt nicht nur beschreiben, sondern verändern soll. Wie die philosophische Tradition des Pragmatismus argumentiert, ist Wissen grundsätzlich ein Tun, und Tun bringt immer Veränderung mit sich.⁶ Die Philosophie kann gar nicht anders, als die Welt zu verändern. Philosophische Ansätze für eine sich verändernde Welt sind philosophisch, weil sie, wie alles andere auch, an der Veränderung der Welt beteiligt sind. Natürlich ist es eine Sache, zu behaupten, Philosophie zu betreiben, und eine andere, es zu tun. Es gibt viele Aktivitäten, die praktisch nichts verändern. Auch die Philosophie kann zu einer solchen Tätigkeit werden. Aber

6 Für eine Einführung und einen Überblick über den Pragmatismus siehe Brandom (2011), Menand (2002), Murphy (1990) und Talisse/Aiken (2011).

wenn Wissen Tun ist, hat das eine wichtige Konsequenz. Diese Konsequenz ist der normative Charakter des Wissens. Man kann von allem Tun, von jeder Art von Tätigkeit sagen, dass sie gut oder weniger gut gemacht werden kann. Das Tun, ob es nun die Welt verändert oder nicht, wird nicht durch determinierte oder mechanistische Kausalität, sondern durch normative Regeln bestimmt.⁷ Wittgenstein, wir erinnern uns, behauptete, dass Sprache und damit auch das Denken normgeleitetes Handeln ist. Sprachspiele haben, wie Wittgenstein betonte, Regeln. Eine normativ geregelte Tätigkeit unterliegt normativen Urteilen, das heißt, sie kann ihr Ziel verfehlen. Sie kann als korrekt oder inkorrekt, richtig oder falsch, erfolgreich oder erfolglos beurteilt werden. Wenn von jedem Tun gesagt werden kann, dass es das, was es tut, gut oder schlecht macht, dann muss auch von der Philosophie gesagt werden, dass sie dazu beiträgt, die Welt zum Guten oder zum Schlechten zu verändern. Nicht jede Veränderung ist gut, so wie auch nicht jedes Tun ein richtiges Tun ist. Wenn die Philosophie eine Tätigkeit ist, muss sie so beurteilt werden, wie alle Tätigkeiten beurteilt werden, d.h. danach, ob sie etwas gut oder weniger gut macht.

Im Gegensatz zur kausal bedingten Reaktion ist das Handeln normativ bedingt. Normative Urteile, d.h. die Beurteilung, ob etwas gut oder nicht gut gemacht wurde, werden im Lichte von Normen getroffen, die die Kriterien dafür sind, was als gut oder nicht gut gemacht gilt. Welches sind nun die Normen oder Kriterien, die es uns ermöglichen, zu beurteilen, ob wir Philosophie auf die richtige Weise betreiben oder nicht? Was macht Philosophie zu guter Philosophie? Wir sind davon ausgegangen, dass sich die Philosophie irgendwie mit dem Sein beschäftigt. Wenn wir uns daran erinnern, was oben darüber gesagt wurde, dass die Philosophie notwendigerweise an der Veränderung der Welt beteiligt ist, können wir die Philosophie als das Bestreben verstehen, die Normen zu beschreiben, die bestimmen, wie sich die Welt verändert. Wenn die Philosophie dies gut macht, dann wissen wir, was wir tun sollten, oder zumindest, wie wir es gut machen sollten. Es muss noch einmal betont werden, dass die Philosophie keine besondere Wissenschaft unter anderen ist, wie zum Beispiel die Physik oder die Biologie, die die Regelmäßigkeiten, Regeln oder sogar «Gesetze» beschreiben, die bestimmen, wie sich Materie oder lebende Or-

7 Brandom (2019) hat darauf hingewiesen, dass Kant zwischen einem Bereich der Notwendigkeit und einem Bereich der Freiheit unterscheidet und die menschliche Aktivität, sowohl die kognitive als auch die praktische, auf die Seite der Freiheit stellt. Hegel schloss folglich das Reich der Notwendigkeit in das normativ geregelte Reich der Freiheit ein und implizierte damit, dass Sein und Sinn normativ geordnet sind.

ganismen verändern. Wie Aristoteles sagte, ist die Philosophie des Seins keine besondere Wissenschaft, sondern eine Wissenschaft der Wissenschaft, eine Art Meta-Wissen, d.h. ein Wissen darüber, was das Wissen selbst ist. Da Sein und Wissen untrennbar miteinander verbunden sind, bedeutet Wissen zu kennen, das Sein zu kennen. Dies ist das Wissen, das im Gefolge von Aristoteles als Metaphysik, d.h. über die Physik hinaus, bekannt wurde. Die Philosophie befasst sich also mit den Normen oder Regeln, die die Konstruktion des Sinns und damit auch des Seins und der Welt leiten. Die Philosophie muss sich nicht nur an diesen Normen messen lassen, sondern sie auch entdecken und zeigen, dass die gefundenen Normen für die Welt von heute normativ sind. Und natürlich muss sie zeigen, dass sie selbst diesen Normen folgt.

Die philosophische Annäherung an eine sich verändernde Welt muss, wie alle Reisen, irgendwo beginnen und auf eine bestimmte Weise entlang eines bestimmten Weges verlaufen. Das griechische Wort *methodos* bezieht sich auf die Art und Weise, wie man auf einem Weg vorankommt. Die Philosophie muss also einer Methode folgen. Da die Philosophie eine Geschichte hat, liegt es nahe, dass wir dort beginnen, wo die Geschichte der Philosophie beginnt, nämlich bei den Vorsokratikern im alten Griechenland. Die Welt im Wandel war jedoch schon da, lange bevor die Vorsokratiker begannen, über die Welt in jener besonderen Weise nachzudenken, die vor allem darauf abzielt, sich von Mythen und bloßen Meinungen zu unterscheiden und die als Philosophie bekannt geworden ist. Im Gegensatz zu dem, was in der Geschichte des Denkens als selbstverständlich angesehen wird, sind die Ideen und das Denken, die uns Anaximander, Heraklit und Parmenides, um nur einige der antiken griechischen Denker zu nennen, hinterlassen haben, nicht die eigentlichen «Ursprünge» der Philosophie. Die Ursprünge, die die Philosophie zu beschreiben versucht, sind philosophische und nicht historische Ursprünge. Sie sind nicht in der Geschichte der Philosophie zu finden, sondern in der Philosophie selbst. Die philosophische Idee der Geschichte impliziert, dass die Anfänge bei uns bleiben; sie sind nicht in der Vergangenheit «verloren», um nur durch eine Art Archäologie entdeckt und dann in chronologischer Reihenfolge in einem Museum der Ideen ausgestellt zu werden. Zu den Ursprüngen zurückzukehren bedeutet nicht, die Aussagen der ersten Philosophen und ihrer Anhänger zu rezipieren, auch wenn diese wichtig sind und berücksichtigt werden sollten. Aus der philosophischen Perspektive liegen die Ursprünge nicht einfach in der Vergangenheit. Sie bleiben bei uns, begleiten uns und leiten uns. Wie jeder weiß, ist unsere Herkunft ein wichtiger Teil dessen, was wir sind. Und wer wir sind, ist etwas, das wir immer noch werden. Wie Heidegger es ausdrückte: «Herkunft

aber bleibt stets Zukunft,⁸ was man mit «Anfänge setzen uns nicht nur auf die Reise, sondern führen uns in die Zukunft» interpretieren könnte. Man könnte sagen, dass die Ursprünge im doppelten Sinne des Wortes «vor» uns stehen, das heißt, sie liegen in der Vergangenheit vor uns, sind in der Gegenwart bei uns und liegen in der Zukunft vor uns. Bedeutet dies, dass sich die Philosophie im Kreis dreht? Hat Nietzsche recht, wenn er die ewige Wiederkehr des Gleichen proklamiert? Oder könnte es sein, dass das Sein des Werdens darin besteht, dass das, was im Laufe der Geschichte wiederkehrt, nicht das Gleiche, sondern etwas anderes ist? Könnte der Kreis eine Spirale sein, sodass die Bewegung der «Wiederkehr» auch eine «Verwandlung» in etwas Neues und Unerwartetes ist, eine ewige Wiederkehr des anderen, eine Transformation?

Für Heidegger und die als philosophische Hermeneutik bekannte Schule ist diese kreisförmige Bewegung des Denkens die Bewegung der Geschichte selbst, sei es die Geschichte der Ideen oder die Geschichte der Welt. Und, was noch wichtiger ist, es ist die Art und Weise, wie sich das Sein uns zeigt, nämlich historisch. Die Philosophie begann mit der Frage nach dem Sein und dem Werden, und auch heute noch kreist die Philosophie, wie der Verweis auf Nietzsche zeigt, um diese Fragen. Aber diese Kreisbewegung ist nicht vollkommen. Es gibt keine Rückkehr zu dem, was einmal war, auf genau dieselbe Weise; tatsächlich ist, wie Heraklit berühmt verkündete, nichts jemals genau dasselbe. Andernfalls könnte es überhaupt keine Idee von Veränderung oder Transformation geben. Was in der kreisförmigen, oder vielleicht besser gesagt spiralförmigen Bewegung der Philosophie und der Geschichte geschieht, ist immer überraschend und neu. Dies gilt selbst dann, wenn das, was aus dieser Aktivität hervorgeht, niemals völlig neu ist und sein kann, da es, was immer es auch sein mag, immer in irgendeiner Weise mit allem zusammenhängt, was vor ihm war. Das reine und unveränderliche Sein, von dem Parmenides sprach, hat keine Geschichte. Das eine ist keine Beziehung. Zeit und Geschichte implizieren Beziehung und Unterschied. Wo es einen Unterschied gibt, gibt es immer eine Überraschung, etwas Unerwartetes, etwas Neues. Aus dieser Perspektive könnte man behaupten, dass die Philosophie nichts anderes tut, als überraschende Beziehungen zu konstruieren. Natürlich kann man dies von fast jeder menschlichen Tätigkeit behaupten. Ein Schreiner zum Beispiel setzt in einer Werkstatt Dinge wie Hammer, Nägel und Holz so in Beziehung, dass ein Möbelstück mit eigenem Charakter entsteht. Die Philosophie unterscheidet sich von der Schreinerei oder jeder anderen Tätigkeit nicht dadurch, dass sie die

8 In Beiträge zur Philosophie (2003).

Dinge miteinander in Beziehung setzt, sondern dadurch, dass sie die Dinge mit dem Prozess des In-Beziehung-Setzens selbst in Beziehung setzt. Das Besondere an der Philosophie ist, dass die Beziehungen, die sie zu konstruieren versucht, nicht bestimmte Dinge zueinander in Beziehung setzen, wie etwa Hämmer zu Nägeln zu Holz, sondern die Philosophie setzt alles in Beziehung zum Prozess des In-Beziehung-Setzens und beschreibt, was dieser Prozess ist und wie er tut, was er tut, und – wie oben erwähnt – wie er normativ für unse- re philosophischen Bemühungen ist. Aus dieser Beschreibung der Philosophie wird ersichtlich, dass die Philosophie am Ende über alles das Gleiche sagt.

Traditionell ist die Philosophie, die sich mit allem befasst, eine Philosophie, die sich nicht mit einem bestimmten Ding oder einer bestimmten Gruppe von Dingen befasst; das heißt, sie geht über die Dinge hinaus und fragt nach dem, was sie überhaupt erst zu Dingen macht. Seit Aristoteles wird diese Art von Philosophie als «Metaphysik» oder «erste Philosophie» bezeichnet, da sie sich mit der grundlegenden Natur der Wirklichkeit beschäftigt, die in Begrif- fen wie Sein, Existenz und Welt zum Ausdruck kommt. Für die klassische grie- chische Philosophie sind diese Begriffe *arché*, d.h. Ursprünge und somit erste Prinzipien. Kein Begriff und keine Idee verweist auf etwas, das vor dem Sein kommt. Was könnte es sein? *Arché* oder Ursprünge sind also die Ideen und Be- griffe, nach denen die Philosophie sucht. Sie sind nicht die Ideen und Begriffe, mit denen sich der Zimmermann beschäftigt. Und es sind auch nicht die Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften. Wenn man davon ausgeht, dass die philosophischen Begriffe auf alles anwendbar sind, kann man sagen, dass sie die allgemeinsten und universellsten Begriffe sind, was jedoch nicht be- deutet, dass sie bloße Abstraktionen sind. Die Metaphysik versucht also, das Gleiche über alles zu sagen. Wenn nicht erklärt werden kann, wie und warum ein Begriff auf alles zutrifft, ist er für die Metaphysik nicht von Interes- se. Nicht-metaphysische Begriffe können sehr gut als Grundbegriffe für be- stimmte Wissenschaften und Fertigkeiten dienen. Das Leben zum Beispiel ist das grundlegende Konzept der Biologie. Die Gesellschaft ist das grundlegen- de Konzept der Sozialwissenschaften. Die individuelle Psyche ist das grundle- gende Konzept der Psychologie. Die Materie ist das grundlegende Konzept der Physik und Chemie. Keine dieser Wissenschaften erhebt den Anspruch, über alles das Gleiche zu sagen, und wenn sie es tun, was häufig der Fall ist, haben sie die Wissenschaft hinter sich gelassen und sind in den Bereich der Philo- sophie eingetreten. Diese Art, Philosophie zu betreiben, wird Reduktionismus genannt, da die Welt auf ein Konzept reduziert wird, das nicht alles beschrei- ben kann, auf ein Konzept, das kein *arché* ist.

In den einzelnen Wissenschaften gibt es viele verschiedene Versuche, alles auf verschiedene Arten von Dingen zu reduzieren. Gewöhnlich werden die Versuche der Wissenschaft, Philosophie zu werden, «...ismen» genannt. Es gibt den Physikalismus oder den Versuch, die Welt auf Materie in Bewegung zu reduzieren. Es gibt den Biologismus oder den Versuch, alles auf organische Systeme zu reduzieren. Es gibt den Psychologismus oder den Versuch, alles auf psychologische Prozesse zu reduzieren. Die beiden großen «...ismen» der westlichen Tradition seit den alten Griechen sind der Materialismus und der Idealismus bzw. die Versuche, einerseits zu behaupten, dass alles nur Materie ist und dass Bewusstsein, Vernunft oder Geist Epiphänomene der Materie sind, während andererseits der Idealismus behauptet, dass alles auf ein nicht-materielles, ideales Prinzip der Vernunft oder des Geistes reduziert werden kann. Die materialistische Tradition lässt sich bis zu Demokrit (5. Jh. v. Chr.) zurückverfolgen, der behauptete, die Welt bestehe aus nichts anderem als aus sich bewegenden Atomen. Die idealistische Tradition geht mindestens auf Heraclit (5. Jh. v. Chr.) mit seiner Lehre vom *logos* und Anaxagoras (5. Jh. v. Chr.) zurück, der vom *nous* als grundlegendem Ordnungsprinzip der Welt sprach. Diese Ideen wurden von Platon aufgegriffen, der von einer transzendenten, ewigen Welt der Formen oder Ideen sprach, die die Archetypen sind, nach denen alle Dinge entstehen. Diese Traditionen lassen sich in der westlichen Philosophie bis heute in Ideen wie dem Physikalismus auf der Grundlage der Naturwissenschaft und dem Idealismus oder Panpsychismus auf der Grundlage des Primats des Geistes nachverfolgen. Heidegger wies darauf hin, dass solche Reduktionismen eine große Versuchung für das philosophische Denken darstellen, sein Ziel aus den Augen zu verlieren, und er erinnerte uns daran, dass sie sorgfältig vermieden werden müssen. Wir werden diese Warnung in diesem Buch ernst nehmen und versuchen, jeden Reduktionismus zu umgehen.

Die Leitfrage dieses Buches, wie man sich der heutigen, sich wandelnden Welt philosophisch nähern kann, impliziert nicht, dass wir uns strikt an die Geschichte der Philosophie halten. Das ist eine wichtige Aufgabe und man kann viel daraus lernen. Wir sind an der Geschichte interessiert, aber nicht in der Weise, wie es Historiker tun. Unser Anliegen ist es vielmehr, Philosophie zu betreiben. Als Philosophen sind wir nicht in erster Linie daran interessiert, über Philosophie zu reden, sondern sie zu tun. Unser Ziel ist es, eine sich verändernde Welt philosophisch anzugehen. Es ist jedoch zu betonen, dass der eine Ansatz den anderen nicht ausschließt. Da die Ursprünge uns immer begleiten, indem wir zu ihnen zurückkehren, eröffnen wir ständig eine Zukunft. Wenn wir philosophisch auf die Geschichte der Philosophie

zurückblicken, sind die Ursprünge immer bei uns und wir haben es mit der Welt von heute zu tun, einer Welt, die sich verändert und umgestaltet wird. Was ist diese Welt? Wie sollte sie beschrieben werden? Oder besser gesagt, wie sollte sie philosophisch beschrieben werden?

In Teil 1 folgen wir zunächst dem Beispiel der Technik, die mehr als jede andere Errungenschaft der Geschichte die heutige Welt zu prägen scheint. Unsere heutige Welt und unser Leben sind in jeder Hinsicht von der Technik beeinflusst. Es wird oft gesagt, dass wir in einem technologischen Zeitalter leben.⁹ Bereits das Industriezeitalter war von der Technik geprägt. Heute, mit dem Aufkommen des Computers, sprechen Soziologen von einer «Informationsgesellschaft», und die Idee eines «Computational Paradigma» setzt sich durch.¹⁰ Wir können mit Sicherheit davon ausgehen, dass die Technologie in der einen oder anderen Form alles prägt, was im 21. Jahrhundert geschieht. Es scheint gerechtfertigt zu sein, zu behaupten, dass die Technologie die treibende Kraft für den Wandel in der heutigen Welt ist. Wenn wir uns an das erinnern, was oben über die historischen Ursprünge gesagt wurde, die uns immer begleiten, können wir uns fragen, ob es nicht in gewisser Weise schon immer so war, dass Technologie das Sein, den Sinn und die Welt charakterisiert hat. Gab es jemals eine Zeit, so fragen wir, in der die menschliche Existenz nicht von der Technik bestimmt war? Ist die menschliche Existenz in gewisser Weise immer technologisch, d.h. mit den Praktiken verbunden, die die materielle Welt verändern? Haben wir nicht schon immer mit Dingen zu tun gehabt, mit der Erde, mit Tieren und Pflanzen, mit Steinen und Holz? Und taten wir das nicht schon lange bevor wir uns mit Göttern und ersten Prinzipien beschäftigten?

Technik ist nichts Neues. Archäologen und Anthropologen haben die Herstellung und Verwendung von Werkzeugen als das entscheidende Merkmal der menschlichen Existenz bezeichnet. Die archäologischen Befunde zeigen, dass unsere Vorfahren Werkzeuge benutztten, um die Welt zu verändern, lange bevor Philosophen wie Platon oder Aristoteles ihre Aufmerksamkeit auf Sprache und Ideen richteten. Für Aristoteles war das Unterscheidungsmerkmal des Menschen die Vernunft oder die Sprache und nicht mehr die Werkzeugherstellung. Aus der Perspektive der Archäologie wird die Technik jedoch zu einer philosophischen Angelegenheit. Sie ist nicht nur etwas, mit dem sich der Mensch

⁹ In der *Frage nach der Technik* erklärt Heidegger die Technik zu der Art und Weise, in der sich das Sein in unserer Zeit offenbart.

¹⁰ Für das rechnerische Paradigma siehe die Arbeit von Stephen Wolfram: <https://www.wolframphysics.org/>.

gelegentlich beschäftigt, wenn er nicht sitzt und denkt, wie es die Philosophen tun. Ein ausreichend tiefer Blick in die Vergangenheit zeigt uns, dass Technik nicht nur eine Tätigkeit unter anderen ist. Wenn die Technik die menschliche Existenz in einzigartiger Weise kennzeichnet, und dies, wie wir sehen werden, schon vor dem Auftreten des Homo sapiens, entsteht die Frage: Was verbindet diese ursprüngliche Technik mit der Technik, von der wir heute sprechen?

In der heutigen Welt könnte man die Technologie, die alles bedingt, als «digitale Technologie» bezeichnen. Gibt es eine ununterbrochene, wenn nicht direkte Verbindung zwischen dem ersten Werkzeug, der primitiven Steinaxt, und dem Smartphone? Beide werden in der Hand getragen. Beide dienen vielen Zwecken. Wenn der Transformationsprozess, den wir heute überall erleben, als «digitale Transformation» bezeichnet werden kann, kann er dann als dieselbe Art von Transformation verstanden werden, die mit der Erfindung des Steinbeils durch unsere hominiden Vorfahren vor etwa drei Millionen Jahren begann? Wenn ja, setzt das Verständnis der digitalen Transformation voraus, dass man die Transformation versteht, die stattfand, als der erste Hominide die erste Steinaxt schuf und die Kultur zum ersten Mal entstand. Wir müssen aber zugeben, dass «digitale Transformation» nicht als philosophischer Begriff im heutigen Sinne betrachtet werden kann. Der Begriff bezeichnet in der Regel, wie Unternehmen und Organisationen digitale Technologien für den Umgang mit Daten, die Optimierung der Kommunikation und die Strukturierung von Prozessen anpassen. Er kann sich auch auf Innovationen und Projekte im Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologien (IKT) beziehen, insbesondere in der Digitaltechnikbranche, und auf die Entwicklung von Hard- und Softwareanwendungen aller Art für Produktion, Dienstleistungen und Verwaltung. Wenn wir in diesem Buch jedoch von digitaler Transformation sprechen, geben wir diesem Begriff eine spezifische philosophische Bedeutung.

Als Philosophen befassen wir uns nicht mit einem der üblichen Verständnisse dessen, was digitale Transformation bedeutet. Uns geht es um die digitale Transformation, die als die aktuelle Form des technologischen Wandels verstanden wird, der mit den ersten Steinwerkzeugen begann und uns zu dem gemacht hat, was wir heute sind und in Zukunft werden. Heidegger erinnert uns daran, dass das Wesen der Technik nichts Technisches ist. In den jüngsten philosophischen Diskussionen ist die Technik zu einem Begriff geworden, der alles auf die eine oder andere Weise charakterisiert. Man könnte behaupten, dass die Technik metaphysisch geworden ist, da es nichts gibt, was nicht in irgendeiner Weise durch die Technik bedingt ist. Deshalb sprach Heidegger von

der Technik als der Art und Weise, in der sich das Sein in der Moderne offenbart (und verschleiert). Die Technik charakterisiert unseren gegenwärtigen Augenblick in der Geschichte des Seins.¹¹ In Teil 1 werden wir versuchen, Technologie philosophisch zu verstehen und dann die digitale Transformation als die Form zu begreifen, in der Technologie unsere Welt formt. Die Leitfrage wird lauten: Wie sieht eine philosophische Definition von Technologie und digitaler Transformation aus? Aus welchen philosophischen Ideen und Traditionen leitet sich ein philosophisches Konzept der digitalen Transformation ab? Wie ist die digitale Transformation unter dem Gesichtspunkt des primären Anliegens der Philosophie zu verstehen, das darin besteht, über alles das Gleiche zu sagen und dabei so zu den Ursprüngen zurückzukehren, dass diese Untersuchung uns in die Zukunft weist? Die Antworten auf diese Fragen werden sich auf das Entstehen von Sinn in der Konstruktion von Akteur-Netzwerken konzentrieren. Wir schlagen vor, Technologie in Anlehnung an Bruno Latour als «technische Mediation» zu verstehen, die wir als die Konstruktion von Akteur-Netzwerken durch die Konstruktion von Information beschreiben. Sinn, Sein und Welt entstehen als technisch medierte Information. Da technische Mediation von Natur aus etwas ist, das man als «soziale Praxis» bezeichnen könnte, wird die Frage nach der Philosophie zu einer Frage nach der Gesellschaft. Dies führt zu einer Beschreibung, in welcher Art von Gesellschaft wir heute leben.

In Teil 2 wird unsere Leitfrage lauten: Wie sieht die Welt heute aus? Wie hat sie sich gegenüber der vergangenen Gesellschaft verändert, d.h. gegenüber der Gesellschaft, die üblicherweise als Moderne bezeichnet wird? Können wir mit Fug und Recht weiterhin von der westlichen Industriegesellschaft oder der «modernen Gesellschaft» sprechen? Und wenn wir nicht mehr in der modernen Gesellschaft leben, in welcher Gesellschaft leben wir dann? Wir werden versuchen, diese Fragen in Bezug auf das zu beantworten, was man die Entstehung einer «globalen Netzwerkgesellschaft» nennen könnte. Wir werden fragen: Was ist die moderne Industriegesellschaft, und wie unterscheidet sich die heutige globale Netzwerkgesellschaft von ihr? Wenn die globale Netzwerkgesellschaft ein Produkt der digitalen Transformation ist, in was verwandelt sich dann die Gesellschaft, die philosophisch als Sein, Sinn und Welt zu verstehen ist? Was sind die treibenden Kräfte hinter dieser Transformation, und in welche Richtung scheint sie sich zu entwickeln? Welche Trends könnten die Rich-

¹¹ Obwohl wir der Meinung sind, dass Heidegger hinsichtlich der Bedeutung der Technik recht hat, stimmen wir nicht mit seiner funktionalistischen Beschreibung dessen überein, was Technik ist. Wir werden Technik nicht als «Gestell» beschreiben.

tung anzeigen, in der sich die Welt verändert? Mit diesen Fragen werden wir uns in Teil 2 beschäftigen.

Man könnte einwenden, dass solche Fragen nicht philosophisch, sondern bestenfalls historisch oder soziologisch sind. Wenn wir uns an solchen Fragen orientieren, scheinen wir den Weg der Philosophie verlassen zu haben und zu den Teilwissenschaften übergegangen zu sein. Dieser Einwand muss ernst genommen werden und verlangt, dass wir zeigen, wie sich die Soziologie so verändert hat, dass sie sich nicht mehr auf die Untersuchung eines bestimmten Objekts, nämlich der Gesellschaft, beschränkt, im Gegensatz beispielsweise zur Natur oder zur individuellen Psyche. Anhand der neuen Gesellschaftstheorien von Niklas Luhmann (Theorie der sozialen Systeme), Manuel Castells (Theorie der globalen Netzwerkgesellschaft) und Bruno Latour (Akteur-Netzwerk-Theorie) soll gezeigt werden, dass der Begriff «Gesellschaft» zu einem philosophischen Konzept geworden ist, das alles einschließt und nichts ausschließt. Wenn man von Gesellschaft spricht, muss man von Welt sprechen. Was ist nicht Teil der Gesellschaft? Was könnte irgendwie außerhalb der Gesellschaft liegen? Die Vorstellung, dass die Menschen als isolierte Individuen in einer Art Naturzustand vor dem Gesellschaftsvertrag existierten, ist reiner Mythos. Darüber hinaus ist die Idee der Natur selbst, spätestens seit dem Aufkommen der Ökologie, nicht nur ein philosophisches Konzept geworden, was sie immer war, sondern nun auch ein soziales und politisches Konzept. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts, d.h. nach Kant und Hegel, dem Aufkommen der Soziologie und der Systemtheorie, der philosophischen Hermeneutik, der Phänomenologie, Heidegger, Wittgenstein, dem Poststrukturalismus und dem Pragmatismus, ist es unbestreitbar, dass die Philosophie untrennbar mit der Gesellschaft verwoben ist. Vor allem der Neo-Pragmatismus, mit dem wir uns in Teil 4 dieses Buches ausführlich befassen werden, hat betont, dass Sinn in sozialen Praktiken entsteht, nicht in der unmittelbaren Intuition von Ideen oder durch Sinneswahrnehmung.¹²

Wenn die pragmatistische Tradition den Sinn in sozialen Praktiken begründet, verwischt sie dann nicht die Unterscheidung zwischen Philosophie und Soziologie? In einer fast vollständigen Umkehrung der klassischen philosophischen Ansätze führt die Suche nach den Ursprüngen von Sein und Sinn zu einer Untersuchung der sozialen Praktiken und des Alltagslebens.

12 Der zeitgenössische Pragmatismus oder Neo-Pragmatismus ist mit den Namen R. Rorty und R. Brandom verbunden. Für einen Überblick siehe Brandom (2011).

Während die Philosophen der abendländischen Geschichte diese Welt verachteten und die ersten Prinzipien in den Urelementen, dem *logos*, dem *nous* und Gott suchten, wendet sich die pragmatistische Tradition dem zu, was früher als das Reich der Unwissenden oder der bloßen Meinung, der *doxa*, verachtet wurde. Die philosophische Frage des Pragmatismus lautet dann: Welche sozialen Praktiken konstruieren Sinn? Wie tun sie das? Können solche Praktiken die gleiche Stellung im philosophischen Denken einnehmen, wie es die klassischen ersten Prinzipien, die *arché*, für die alten Griechen und ihre Anhänger bis heute getan haben? In diesem Buch sind wir in vielerlei Hinsicht dem Pragmatismus verpflichtet, allerdings mit wichtigen Vorbehalten, auf die wir später in Teil 4 eingehen werden. Wir werden behaupten, dass die richtige philosophische Herangehensweise an die sich verändernde Welt von heute in der Tat in einem Verständnis der Gesellschaft besteht. Doch welche Art von Gesellschaftstheorie beschreibt die globale Netzwerkgesellschaft so, dass diese Beschreibung von der Philosophie nicht zu unterscheiden ist? Und welche Philosophie findet die *arché*, die ersten Prinzipien von Sein, Sinn und Welt, im Sozialen, in den bescheidenen Praktiken des täglichen Lebens? Die Antwort, die wir vorschlagen, ist, dass die Welt, die einzige Welt, die wir kennen, immer schon «sozial» ist, weil sie und alles in ihr durch Beziehungen konstruiert ist. Beziehungen und Relationen, so wurde in Teil 1 argumentiert, sind Informationen. Die Welt der Beziehungen und Relationen hat immer schon einen Sinn.¹³ Akteur-Netzwerke sind immer zugleich natürlich und sozial. Das bedeutet, dass die Konstruktion von Sinn, Sein und Welt in sozialen Praktiken von Natur aus eine *normative* Tätigkeit ist. Wie Wittgenstein gezeigt hat, ist Bedeutung Gebrauch, und der Gebrauch von Sprache ist eine regelgeleitete Tätigkeit. Die Frage nach Normen, die soziale Praktiken leiten, wird nicht nur zu einer philosophischen, sondern auch zu einer metaphysischen Frage.

In Teil 3 wird der Versuch unternommen, zu beschreiben, wie man sich der heutigen, sich verändernden Welt philosophisch richtig nähern kann, d.h. wie man Philosophie betreiben sollte, um an der digitalen Transformation, die unsere heutige Welt kennzeichnet, richtig teilzunehmen. Die Antwort auf diese Frage beinhaltet den Versuch, zu zeigen, was die Normen der globalen

¹³ Wir sollten nicht vergessen, dass in dem Moment, in dem ein bestimmter Stein zu einer Axt wurde, alle anderen Steine zu «Nicht-Äxten» oder zu «potenziellen Äxten» wurden.

Netzwerkgesellschaft sind und wie diese Normen alles, was in dieser Gesellschaft geschieht, auf die eine oder andere Weise leiten. Normativität ist für den Pragmatismus von zentraler Bedeutung, weil die sozialen Praktiken, aus denen Sinn, Sein und Welt hervorgehen, im Wesentlichen normengeleitete Aktivitäten sind. Kant verwandelte den ontologischen Dualismus von Descartes zwischen Subjekt und Objekt in eine Unterscheidung zwischen einem Bereich der Notwendigkeit und einem Bereich der Freiheit. Kant verortete den Sinn entscheidend im Bereich der Freiheit, der von Natur aus normativ ist. Für Kant unterliegen nicht nur praktische Tätigkeiten einer normativen Regelung, sondern auch das Erkennen und Wissen. Sinn entsteht in einem Bereich der Freiheit, in dem die menschlichen Subjekte nicht nur miteinander, sondern auch mit den Dingen wissen und umgehen. Freiheit jedoch, und das ist Kants wichtigster Beitrag zum modernen Denken, ist nicht nur normativ geregelt, sondern erfordert, dass die Normen, die freie Subjekte regeln, wenn diese Subjekte wirklich frei sind, von diesen Subjekten geschaffen und nicht von einer nichtmenschlichen Instanz wie Gott oder der Natur auferlegt werden. Mit diesem Schritt hat Kant das autonome rationale Subjekt als Definition der menschlichen Existenz etabliert und der Moderne vermach.

Das autonome rationale Subjekt wurde zum Helden der Aufklärung und des Humanismus sowie zur Grundlage der demokratischen Politik und aller für die moderne westliche Welt charakteristischen Emanzipationsbestrebungen. Hegel machte Kants transzendentale Subjektivität zur konkreten geschichtlichen Gemeinschaft und brachte den natürlichen Bereich der Notwendigkeit in den Bereich der Freiheit, indem er behauptete, dass nicht nur praktische Normen von freien Subjekten, sondern auch natürliche Dinge eingesetzt werden müssen. Das autonome rationale Subjekt wurde zum «Geist», der sich in der Erkenntnis der Welt selbst erkennt. Die Idee des «absoluten Wissens» beruht auf der Annahme, dass Sinn, Sein und Welt durch die normengeleitete soziale Praxis freier Subjekte, die in eine Gemeinschaft eingebunden sind, konstituiert werden. Die Gemeinschaft der sich gegenseitig anerkennenden freien Individuen wird dann zu einer Art Übersubjekt, das Hegel *Geist* nannte. Für Hegel war der Geist sowohl Subjekt als auch Objekt. Die Welt, die der Geist kennt, sowohl die soziale Welt der Institutionen als auch die natürliche Welt der Dinge, wird von ihm selbst konstruiert und ist somit Ausdruck seiner Autonomie und Freiheit. Für Hegel waren die Normen, denen der Geist bei der Konstruktion von Sein, Sinn und Welt folgte, die Normen der dialektischen Logik. Die Geschichte selbst hat gezeigt, dass absolutes Wissen ein Hirngespinst ist.

Der zeitgenössische Pragmatismus hält an der zentralen Bedeutung normierter sozialer Praktiken für die Konstruktion von Sinn fest, jedoch ohne Hegels absolutes Wissen. Nach Hegel zerfiel das Super-Subjekt/Objekt des Geistes in verschiedene historische Praxisgemeinschaften, die jeweils über ihre eigene Welt sprechen. Was wird aus der sogenannten objektiven Welt der Fakten, über die diese Gemeinschaften sprechen? Solange die Gesellschaft aus menschlichen Individuen besteht, die in Gemeinschaften integriert sind, deren diskursive Praktiken als Sprechen über eine Welt von Objekten verstanden werden, bleibt die alte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt die Grundlage des philosophischen Denkens und wir bleiben innerhalb der Grenzen der Moderne sowie des Humanismus und der Aufklärung und ihrer Verpflichtung auf das autonome rationale Subjekt. Innerhalb dieser modernen Verfassung, wie Latour sie nennt, ringt der Pragmatismus um eine Antwort auf die Frage, wie Subjekt und Objekt wieder zusammengeführt werden können, nachdem die Moderne sie so entscheidend getrennt hat.

Wie müssen das Soziale und die sogenannten sozialen Praktiken konzipiert werden, wenn das autonome rationale Subjekt nicht mehr die Grundannahme ist, die das philosophische Denken leitet? Welche Art von Normativität könnte soziale Praktiken leiten, wenn es sich nicht um eine Normativität handelt, die autonome rationale Subjekte sowohl einführen als auch sich ihr unterwerfen? Um diese Frage zu beantworten, bieten wir eine Beschreibung der Normen an, die sich aus den *affordances* der digitalen Technologien ergeben. Diese sind Konnektivität, Flow, Kommunikation, Partizipation, Authentizität und Flexibilität. Diese Normen leiten die informationskonstruierenden Aktivitäten sowohl von Menschen als auch von Nichtmenschen im digitalen Zeitalter. Im Mittelpunkt dieser Argumentation steht die Vorstellung, dass soziale Praktiken nicht ausschließlich menschlich sind. Vielmehr nehmen sowohl Menschen als auch Nichtmenschen (Technologie) an dem teil, was man als «Gesellschaft» bezeichnen könnte, und konstruieren es. Wir argumentieren, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie die Pragma, die Dinge, vielleicht zum ersten Mal zurück in den Pragmatismus bringt, wo sie hingehören. Die Philosophie braucht sich nicht mehr von der typisch modernen Frage leiten zu lassen, wie sich die Sinngebung irgendwie auf die Dinge beziehen oder sie repräsentieren kann, da die Dinge selbst auch Sinn konstruieren.

In Teil 4 geht es darum, eine neue und überarbeitete Version des Pragmatismus vorzuschlagen, die als *Informationeller Pragmatismus* bezeichnet wird. Der Informationspragmatismus behauptet, dass die sozialen Praktiken, die der Neo-Pragmatismus als Quelle von Sinn, Sein und Welt versteht, nicht als

diskursive Aktivitäten autonomer rationaler Subjekte zu verstehen sind, sondern als die Konstruktion von Akteur-Netzwerken, an denen Menschen und Nichtmenschen symmetrisch teilnehmen. Der Informationelle Pragmatismus geht über den modernen Rahmen der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt und die Grundannahme der Moderne vom autonomen rationalen Subjekt hinaus. Der inferentielle Pragmatismus von Robert Brandom wird mit der auf der Akteur-Netzwerk-Theorie basierenden Version des Pragmatismus von Bruno Latour konfrontiert. Während Brandom Sinn in einer bestimmten Form des Sprachgebrauchs, dem Spiel des Gebens und Fragens nach Gründen, begründet, zeigt Latour anhand von Pasteurs Forschungen zur Milchsäuregärung, wie Dinge zu sozialen Partnern werden können. Wissenschaft in Aktion ist keine rein menschliche diskursive Praxis, ein Spiel des Gebens und Fragens nach Gründen, sondern eine technische Mediation, die es Nichtmenschen ermöglicht, an der Konstruktion von Informationen teilzunehmen. Unter dem Gesichtspunkt eines solchen Informationellen Pragmatismus können die in Teil 3 beschriebenen Netzwerknormen so verstanden werden, dass sie für Menschen und Nichtmenschen gleichermaßen gelten. Sein, Sinn und Welt sind als Informationen zu begreifen, die in den Praktiken der technischen Mediation entstehen, die Akteur-Netzwerke konstruieren. Ziel ist ein Vorschlag für eine grundlegende Revision des Pragmatismus, sodass die Einsichten des Pragmatismus in eine postmoderne und posthumanistische Welt übernommen werden können.

