

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE

UNTER MITWIRKUNG VON MEHR ALS 1500 FACHGELEHRTEN

IN VERBINDUNG MIT
GÜNTHER BIEN, TILMAN BORSCHKE, ULRICH DIERSE, WILHELM GOERDT
OSKAR GRAEFE†, WOLFGANG HÜBENER, ANTON HÜGLI, HELMUT HÜHN
FRIEDRICH KAMBARTEL, FRIEDRICH KAULBACH†, THEO KOBUSCH
RALF KONERSMANN, MARGARITA KRANZ, HERMANN LÜBBE
ODO MARQUARD, REINHART MAURER, STEPHAN MEIER-OESER
FRIEDRICH NIEWÖHNER, LUDGER OEING-HANHOFF†, WILLI OELMÜLLER†
THOMAS RENTSCH, KURT RÖTTGERS, ECKART SCHEERER†
HEINRICH SCHEPERS, GUNTER SCHOLTZ
WINFRIED SCHRÖDER, MARTIN SEILS, ROBERT SPAEMANN

HERAUSGEGEBEN VON

JOACHIM RITTER†, KARLFRIED GRÜNDER
UND
GOTTFRIED GABRIEL

VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUSGABE
DES «WÖRTERBUCHS DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE»
VON RUDOLF EISLER

BAND 12: W-Z



SCHWABE AG · VERLAG · BASEL

2004

to the hist. of modern science (London/New York 1990) 627-638. – [15] RONCHI, a.O. [12]; PARK, a.O. [12]. – [16] F. M. GRIMALDI: Physico-mathesis de lumine, coloribus, et iride I, Prop. II, 1ff. (Bologna 1665). – [17] A. I. SABRA: Theories of light from Descartes to Newton (London 1967, 1981) 195ff. – [18] R. HOOKE: Micrographia (London 1665) 55ff. – [19] CH. HUYGENS: Tract. de lumine [1678]; publ.: *Traité de la lumière* (Leiden 1690). Oeuv. compl. 19 (Den Haag 1937) 451-537, 462 (lat.)/463 (frz.); dtsh.: *Abh. über das Licht* (1890) 23. – [20] a.O. 8/11. – [21] I. NEWTON: *Opticks: Or a treat. of the reflections, refractions, inflections and colours of light III*, qu. 29 (London 1704, 1730, ND New York 1979) 372. – [22] a.O.; qu. 31, a.O. 375ff. – [23] Second paper on color and light (1675f.), in: *Papers and letters on nat. philos.*, hg. I. B. COHEN (Cambridge 1958) 177-235, 184ff.; *Opticks II*, 3, Prop. V, a.O. [21] 251ff. – [24] Answer to some consid. [of Hooke] upon his doctr. of light and colors (1672), in: *Papers*, a.O. 116-135, 118f. – [25] C. HAKFOORT: *Optics in the age of Euler: Conceptions of the nat. of light, 1700-1795* (Cambridge 1995). – [26] L. EULER: *Lettres à une Princesse d'Allemagne sur divers sujets de physique et philosophie* 28 [1760] (1769); dtsh.: *Br. an eine dtsh. Prinzessin über versch. Gegenstände aus der Physik und der Philos.* 1-3 (1769-73, ND 1986) 32f. – [27] Hierzu: J. Z. BUCHWALD: *The rise of the wave theory of light* (Chicago 1989); N. KIPNIS: *Hist. of the principle of interference of light* (Basel u.a. 1991). – [28] TH. YOUNG: *On the theory of light and colours* (1801), in: *Miscellan. works of the late Th. Young I* (New York 1972) 140-169, 157; *An account of some cases of the production of colours* (1802), a.O. 170-178. – [29] Art. 'Licht', in: GEHLER (Hg.), a.O. [1] 6, 309; vgl. Art. 'Emanationssystem', a.O. 3/2, 788-791; 'Undulation', a.O. 9/2, 1267-1566; 'Wellen', a.O. 10/2, 1275-1364. – [30] J. S. MILL: *System of logic III*, 14, § 6 (1843). *Coll. works*, hg. J. M. ROBSON (Toronto 1963ff.) 7, 498-505; P. DUHEM: *La théorie physique, son objet et sa structure* 10, § 3 (Paris 1906, 1914); dtsh.: *Ziel und Struktur der physikal. Theorien* (1908, ND 1998) 249-253. – [31] TH. YOUNG: *Chromatics*, a.O. [28] 279-342, 332f.; A. FRESNEL: *Note sur le calcul des teintes que la polarisation développe dans les lames cristallisées* (1821). Oeuv. compl., hg. H. DE SENARMONT u.a. (Paris 1866-70, ND New York 1965) 1, 630. – [32] J. C. MAXWELL: *On physical lines of force* (1861), in: *The scient. papers I*, hg. W. D. NIVEN (Cambridge 1890) 500; dtsh.: *Über physikal. Kraftlinien* (1898) 67. – [33] *A treat. on electricity and magnetism IV*, 20 (Oxford 1873) 2, 383; dtsh.: *Lehrb. der Electricität und des Magnetismus* (1883) 2, 537. – [34] H. HERTZ: *Über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität* (1889), in: *Über sehr schnelle elektr. Schwingungen* (Leipzig 1971) 97-114, 98. – [35] N. BOHR: *Disc. with Einstein on epistemological problems in atomic physics* (1949). *Coll. works* 7 (Amsterdam u.a. 1996) 350; vgl. B. R. WHEATON: *The tiger and the shark. Empirical roots of wave-particle dualism* (Cambridge u.a. 1983).

Literaturhinweise. A. E. HAAS: *Antike Lichttheorien*. Arch. Gesch. Philos. 20 (1907) 345-386. – F. KLEMM: *Die Gesch. der Emissionstheorie des Lichts* (1932). – W. HEISENBERG: *Physikal. Prinzipien der Quantentheorie* (1958). – A. I. SABRA s. Anm. [17]. – V. RONCHI s. Anm. [12]. – A. E. SHAPIRO: *Kinematic optics: A study of the wave theory of light in the 17th cent.* Arch. Hist. exact Sci. 11 (1973) 134-266. – K. F. WEINMANN: *Die Natur des Lichts* (1980). – B. R. WHEATON s. Anm. [35]. – D. C. LINDBERG/G. N. CANTOR: *The discourse of light from MA to the enlightenment* (Los Angeles 1985). – J. Z. BUCHWALD s. Anm. [27]. – G. N. CANTOR s. Anm. [14]. – N. KIPNIS s. Anm. [27]. – C. HAKFOORT s. Anm. [25]. – D. A. PARK s. Anm. [12].

G. SCHIEMANN

Welt (hebr. 'ōlām; griech. αἰών, κόσμος; lat. saeculum, mundus; engl. world; frz. monde). Überall, wo es um die Bezeichnung einer in sich sinnvoll gegliederten Ganzheit, einer intern strukturierten Vielfalt und ihrer Komplexität geht, die von anderen Bereichen abgegrenzt werden kann, «springt das wort welt ... ein: für einen in sich geschlossenen bezirk verschiedener Art, der in seiner eigenständigkeit und eigengesetzlichkeit» gemeint ist [1].

Von jeweils einer W. als sinnvoller Ganzheit kann die W. als Totalität alles Seienden unterschieden werden. So spricht man alltäglich von der W. der Tiere, der W. der Physik, der W. der Mode wie auch von der eigenen, privaten W. eines Menschen. Durch diesen grundsätzlichen Bezug auf Einheit, Ganzheit, Ordnung und Sinn, Anfang und Ende von allem und somit auf die Totalität des menschlichen Erkennens und Handelns «spiegelt die geschichte des wortes welt ... den Gang der abendländisch-deutschen kulturwelt wider», sie zeigt insbesondere, «wie der antike kosmos- und christliche schöpfungsbegriff allmählich dem der modernen naturwissenschaft und weltanschauung weicht» [2]. Die wichtigsten Bedeutungen von «W.» stehen im Kontext von Übersetzungen griechisch-philosophischer wie auch christlich-theologischer Grundbegriffe.

I. *Vorgeschichte und Ausdifferenzierung des W.-Begriffs.* – Das deutsche Wort «W.» geht, wie auch das englische «world» etymologisch auf das gotische Wort «wer-alt» ('Menschensaat', 'Menschenalter') zurück und dient zur Übersetzung von «saeculum», das wiederum die Übersetzung des griechischen αἰών ('Aion, s.d.) ist. Es wird aber auch zur Übersetzung des lateinischen «mundus» (Übersetzung von κόσμος) verwendet [3]. «Ursprünglich hatte das Griechische für 'die W.' kein Wort» [4]. Erst im 5. Jh. v.Chr. bildet sich der Begriff «Kosmos» (s.d.) für das Ganze des Alls aus.

«W.» entfaltet seine Hauptbedeutungen im Kontext der christlich-lateinischen Überlieferung mit ihrem seinerseits hebräischen und griechischen Hintergrund vornehmlich in zwei Richtungen. Einerseits ist in einem zeitlichen Sinn von «W.» als 'Zeitalter', 'Menschenalter', 'Weltalter' (s.d.), «diesseitiges zeitverhaftetes Dasein» die Rede, andererseits in einem räumlichen Sinn vom «Kreis der Erdbewohner», vom «Erdkreis», von der «Weltkugel», vom «Weltraum» oder von der «Außenwelt» [5]. Während mit der ersten Richtung αἰών und «saeculum» wiedergegeben werden, stehen im zweiten Fall auch die griechischen Ausdrücke γῆ, οἰκουμένη (γῆ) und die lateinischen «terra» und «orbis (terrae)» im Hintergrund.

Spezifisch zeitlich und wertend ist auch die theologische Bedeutung des alttestamentlichen 'ōlām. Die Kulturen des Alten Orients hatten zunächst «kein Wort, um das Ganze des Seienden einheitlich zu bezeichnen» [6]. Während 'ōlām in den älteren Schichten des AT bestimmte sehr lange Zeiträume meint, gewinnt das Wort in der nachexilischen Zeit, im «Danielbuch» und in der Apokalyptik immer mehr die Bedeutung 'W.' [7]. Eine gegenwärtige 'Weltzeit' geht zu Ende, eine neue bricht an, und es «kommt» eine neue W. (Dan. 2, 44; 7, 14, 18; 12, 2f.). In der frühjüdischen Literatur verfestigt sich dann der Gebrauch von 'ōlām für den «Gegensatz zwischen 'dieser W.' und 'kommender W.'» [8]. Diese apokalyptisch-eschatologische, aufwertende wie stark abwertende Dimension des sich herausbildenden W.-Begriffs prägt das Bedeutungsspektrum der neutestamentlichen Texte wesentlich mit.

Für die Begriffs- und Philosophiegeschichte entscheidend ist, daß es zwischen der zeitorientierten Gruppe 'W. – saeculum – αἰών – 'ōlām' und der raumorientierten Gruppe 'W. – mundus – κόσμος' durch die christliche Tradition zu Bedeutungsverwerfungen und -vermischungen [9] kommt, die sich im NT bereits hinsichtlich der Übersetzungen der hebräischen und klassisch-griechischen Termini ins Koine-Griechisch aufweisen lassen und die sich auch in der theologischen und philosophischen Re-

zeption der neutestamentlichen Unterscheidungen bemerkbar machen. Während κόσμος in der Antike – in Alltagssprache, Dichtung und Philosophie – durchgängig eine *positiv* wertende Bedeutung hat als gute, sinnvolle Ordnung, als zweckmäßige Gliederung, Schichtung und Anordnung, als Schmuck und Zier, verwenden Autoren des NT den Ausdruck oft anstelle von αἰών und dann *pejorativ*: im Sinne von *dieser* gegenwärtigen, schlechten, vergehenden, zu überwindenden W., wobei jeweils auch der erläuterte Doppelsinn von <ὄλām> im Kontext der frühjüdischen Apokalyptik mitspielen kann: «Die W. kann euch nicht hassen, mich aber haßt sie; denn ich bezeuge, daß ihre Werke böse sind» (Joh. 7, 7). «Wir aber haben nicht den Geist der W. empfangen, sondern den Geist aus Gott» (1. Kor. 2, 12). So kann es sowohl heißen: «Denn so sehr hat Gott die W. geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab» (Joh. 3, 16), als auch: «Habet nicht lieb die W. noch was in der W. ist! Wenn jemand die W. liebhat, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm. Denn alles, was in der W. ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Prahlerei in der Lebensweise, stammt nicht vom Vater, sondern es stammt von der W. Und die W. vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit» (1. Joh. 2, 15-17).

Im Christentum führt die theologische Abwertung des gegenwärtigen Zeitalters und des in diesem dominanten gottfernen Lebens der Menschen unter jüdisch-apokalyptischem, gnostischem und neuplatonischem Einfluß zunehmend zur gedanklichen Konstruktion einer 'anderen', 'jenseitigen' W., die mit dem «Reich Gottes» und mit dem «Himmel» gleichgesetzt und räumlich verortet wird und in die man nach dem Tode gelangt [10].

Es kommt zur Ambiguität und unausgetragenen Spannung zwischen einem kosmologischen, den Aufbau des Kosmos und die Kosmogonie (s.d.) betreffenden, und einem das zeitliche Leben, die existentielle Lebenspraxis der Menschen im Horizont der *Eschatologie* meinenten W.-Begriff. Diese Spannung kann sich innertheologisch zwischen Schöpfungstheologie, Weltkritik (Sündentheologie) und Erlösungsvorstellung entfalten, aber ebenso im Paradigma des christlichen Platonismus in der ontologischen Konzeption eines vom κόσμος αἰσθητός abgehobenen κόσμος νοητός. Diese Fundamentalunterscheidung Platons und des Platonismus wird in die Begriffspaare «mundus sensibilis/intelligibilis» (s.d.) bzw. «Sinnenwelt/Verstandeswelt» (s.d.) übersetzt.

Die Entwicklung des W.-Begriffs in der *Neuzeit* steht in Zusammenhang mit der Geschichte weiterer Grundbegriffe wie «Gott», «Schöpfung», «Natur» und «Universum» (s.d.). Der abwertende theologische W.-Begriff und die Traditionen des christlichen Platonismus verbinden sich in der abendländischen Tradition zu einer metaphysischen Kosmologie von Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz. Makrokosmos und Mikrokosmos [11] werden seit der Antike aufeinander bezogen. Im Zuge der Auseinandersetzung um die materialistische Lehre von der 'Ewigkeit der W.' (s.d.) und besonders durch die Revolution des physikalischen Weltbildes im Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltsystem [12] im Rahmen der «Kopernikanischen Wende» (s.d.) kommt es in der Folge zu einer tiefgreifenden Differenzierung der normativen, teleologischen, heilsgeschichtlichen und eschatologischen Aspekte des W.-Verständnisses und ihrer Ablösung von bestimmten Vorstellungen und dem theoretischen Wissen vom realen, physikalischen Aufbau der W. im Raum. Auch der Aristotelismus mit seiner Teleologie und der Unterscheidung der sublu-

naren von der translunaren W. [13] der Sphären (s.d.) ist von dieser Revolution betroffen. Das sich herausbildende, existentiell-praktische, zeitlich-geschichtliche W.-Verständnis in Absetzung von kosmologischen, metaphysischen Ordnungsvorstellungen [14] bringt Intentionen des Platonismus, der Gnosis und der christlichen Verkündigung weniger mißverständlich und unverstellter zum Ausdruck als die mythischen und metaphysischen Lehren vom realen Aufbau der W. im Raum.

Im Laufe der abendländischen Entwicklung der Philosophie reicht das begriffsgeschichtliche Spektrum von äußerster Hochschätzung der W. bis zu ihrer extremen Abwertung, ebenso von radikalem Objektivismus bis zu radikalem Subjektivismus.

1. Der traditionelle *religiöse* und *theologische* W.-Begriff bildet sich scholastisch, mystisch, pantheistisch, dialektisch, existenztheologisch und prozeßtheologisch weiter aus. Seine Bedeutung wird im Kontext des jeweils leitenden Gottesverständnisses erläutert. Die Art und Weise, wie das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz Gottes gedacht wird (von der absoluten Inkommensurabilität bis zur Identität), präfiguriert die positive Wertung der W. als göttlicher Schöpfung oder ihre Abwertung als Ort der Sünde und Gottverlassenheit. Die ambivalente Semantik von κόσμος und «mundus» setzt sich fort. In diesem Kontext sind die Traditionslinien der christlichen Weltverachtung (s.d.) und Weltfurcht einerseits, der Weltverantwortung (s.d.) und auch der Weltfrömmigkeit (s.d.) andererseits besonders aufschlußreich.

Die apokalyptischen und gnostischen Traditionen des pejorativen W.-Begriffs, die in den christlichen Bereich eingehen, können sich in Lebensformen wie in Theologien von Beginn an als Dialektik von Weltferne und Weltfremdheit einerseits, Weltnähe und Weltvertrauen andererseits entfalten. Die Johanneische Spannung von «weltfernem Gott» und «Gott der Liebe», die Situation des Glaubenden in der «feindlichen W.» und die Dialektik von «W.» und «Entweltlichung», Weltgestaltung und Freiheit von der W. bestimmt auch die christliche Theorie und Praxis bis in die Theologie des 20. Jh. [15].

2. In der Philosophie entwickelt sich ein theoretischer, *metaphysischer*, *ontologischer* und später *erkenntnistheoretischer* W.-Begriff, der formal und wertneutral ist. «W.» wird als Inbegriff aller Dinge oder Sachverhalte bzw. als Seinsregion verstanden (vgl. unten II. 5.). In diesem Zusammenhang wird neben der ontologisch *wirklichen* W. die modalontologische Perspektive einer Vielzahl *möglicher* W.en [16] systematisch entfaltet. Der Prozeß der Subjektivierung führt in der Erkenntnistheorie zum cartesianischen Paradigma mit der Fundamentalunterscheidung einer subjektiven, mentalen 'Innenwelt' (s.d.) (res cogitans) von einer objektiven, räumlichen 'Außenwelt' (res extensa) ausgedehnter Gegenstände [17]. Die Konsequenz dieser Entwicklung führt weiter zu I. KANTS transzendentalen W.-Begriff, zur kosmologischen Antinomie im Blick auf den Anfang der W. sowie zur Konzeption der W. als regulativer Idee (vgl. unten II. 6.).

3. Ein *praktischer* und in der Konsequenz *geschichtlich-politischer* W.-Begriff entfaltet sich, dessen Präzisierung ebenfalls bei Kant Klarheit erreicht. Philosophie wird in der Tradition der Aufklärung selbst als Weltweisheit (s.d.) bestimmt. Kant unterscheidet den Schulbegriff der Philosophie von ihrem W.-Begriff. Letzterer meint das Gesamt der praktischen Erkenntnisinteressen des Menschen als Weltbürger [18]. Es ist dieser praktische, auf das menschliche Handeln bezogene W.-Begriff, der auch die

Perspektive einer Weltgeschichte (s.d.) und ihr Ziel, den Weltfrieden (s.d.), kennzeichnet.

4. Neben der praktischen entfaltet sich auch die *theoretische* Dimension des W.-Begriffs in den Naturwissenschaften weiter. Der *physikalische* W.-Begriff der Astronomie und der Kosmologie wird als «Weltall», als «Welt-raum» und als «Universum» (s.d.) ausgebildet [19]. In diesem Zusammenhang wird die ursprünglich schöpfungstheologische bzw. eschatologische Grundfrage nach dem Anfang der W., dem Weltende (s.d.) und dem Weltuntergang, der auch schon in der stoischen Lehre von der Ekpyrosis (s.d.) thematisiert wurde, in empirischen Hypothesen zu 'Urknall' und 'Wärmetod' (s.d.) behandelt. Im französischen und englischen Sprachraum werden tendenziell die Begriffe «monde» bzw. «world» als menschliche, soziale Alltagswelt, auch «monde moral», «moral world», «nature» bzw. «nature» als umfassender Begriff, der alles (außer Gott) einschließt, und «univers» bzw. «universe» als Weltall ausdifferenziert (vgl. unten II. 7.).

5. Von dem physikalisch-kosmologischen W.-Begriff spaltet sich immer deutlicher und eigenständiger ein *subjektiver, solipsistischer* und *existenzieller* W.-Begriff ab, der in M. HEIDEGGERS «In-der-Welt-sein» (s.d.) als Existenzial des Daseins und in L. WITTGENSTEINS Sätzen «Die W. und das Leben sind eins» und «Ich bin meine W.» [20] seine prägnantesten Ausformungen findet (vgl. unten III. 2.). Als Vorgestalten dieser Entwicklung lassen sich das Paradigma des cartesianischen Dualismus (s.d.), die Monadologie von G. W. LEIBNIZ [21], I. KANTS Konzeption der transzendentalen Subjektivität (s.d.) und der subjektive W.-Begriff des Deutschen Idealismus, die W. als «Wille und Vorstellung» bei A. SCHOPENHAUER, der Existenzbegriff S. KIERKEGAARDS, der Solipsismus (s.d.) M. STIRNERS und die W. als «Wille zur Macht» bei F. NIETZSCHE einstufen. Auch der W.-Begriff des amerikanischen Pragmatismus (vgl. unten III. 1.) thematisiert die weltkonstitutiven Leistungen der handelnden Subjekte und ihre «Weisen der Welterzeugung» (N. GOODMAN, vgl. unten III. 17.). Die objektivistisch-physikalistische wie die subjektivistisch-existenzialistische Ausprägung des W.-Begriffs, seine Objektivierung wie seine Subjektivierung ergänzen und entsprechen einander. Sie reflektieren die moderne «Entzweiung» (s.d.) der einen Wirklichkeit nach der Auflösung der vorneuzzeitlichen Kosmologie, Ontologie, Theologie und Ordo-Metaphysik.

6. In das Spektrum des subjektiven W.-Begriffs gehört auch derjenige der *philosophischen Anthropologie*, der als Weltoffenheit (s.d.) (im Gegensatz zur Umweltgebundenheit des Tieres) präzisiert wird, sowie derjenige der phänomenologisch orientierten *Psychopathologie*, in der von der «normalen» und der «abnormen» W., der W. des Wahnkranken, des Zwangskranken, des Ideenflüchtigen die Rede ist [22].

7. Ein intersubjektiver, soziokultureller und geschichtlicher W.-Begriff verbindet sich seit dem 19. Jh. mit der Rede von der Weltanschauung (s.d.) und dem Weltbild (s.d.).

8. Die Herausbildung eines *alltäglichen, sozialen, natürlichen* bzw. *menschlichen* W.-Begriffs bei R. AVENARIUS, in der Phänomenologie E. HUSSERLS und in der Soziologie im Anschluß an Husserl und A. SCHÜTZ erscheint vor diesem Hintergrund als Versuch der Restitution eines fundierenden, vorgängigen und umfassenden W.-Verständnisses, das sich vor der Dissoziation objektiver und subjektiver, faktischer und normativer, naturwissenschaftlicher und sozialer Phänomene ansetzen läßt. Die Lebenswelt (s.d.) [23] ist der Bereich, in dem die Fak-

tizität, die die Welt strukturiert, und die normativen Implikationen des menschlichen W.-Umgangs, der Praxis, noch konstitutiv verklammert sind. In ihr sind die Geltungsansprüche kommunikativer Rationalität verankert (vgl. unten III. 6.).

9. Die Dimension eines wieder ganzheitlichen, holistischen W.-Verständnisses eröffnet zumindest partiell auch der *hermeneutische* W.-Begriff, mit dem im Anschluß an W. DILTHEY und den späteren Heidegger von H.-G. GADAMER die W. als Spielraum (s.d.) der Bedeutungen und Interpretationen analysiert wird, so daß sowohl die Vielfalt der kulturell und sprachlich vermittelten W.-Verständnisse als auch die Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer wechselseitigen Auslegung in den Blick tritt (vgl. unten III. 10.).

10. Im Zuge der planetarischen Entwicklung der *Globalisierung* (frz. «mondialisation», der *Mondialisierung*) [24] tritt seit langem immer stärker philosophisch, politisch wie auch im Alltagsbewußtsein die theoretische wie praktische Einheit der W. ökologisch, interkulturell, weltwirtschaftlich und kommunikationsbezogen in den Blick. Die internationale Verflechtung, Interdependenz und Vernetzung von Wissen, Information und Aufgaben der Gestaltung wie auch der Abwehr von Bedrohungen bewirkt eine sich intensivierende Wahrnehmung der erhaltenswerten Einzigkeit und politischen Einheit der menschlichen W., die nun als «planetarisches Dorf» («global village», M. MACLUHAN) wahrgenommen wird.

Anmerkungen. [1] Art. «W.», GRIMM 14/I, 1 (1955) 1456-1522, 1459. – [2] a.O. – [3] ebda.; vgl. R. VON RAUMER: Die Einwirkung des Christentums auf die altdtsch. Sprache (1845) 374. – [4] R. BRAGUE: Art. «W.», in: Der Neue Pauly 12/2 (2002) 456-459, 457; vgl. R. BRAGUE: Aristote et la question du monde (Paris 1988); La sagesse du monde (Paris 1999). – [5] C. S. LEWIS: World, in: Studies in words (Cambridge 1960) 214-268; A. P. ORBÁN: Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens (Nimwegen 1970). – [6] BRAGUE: Art. «Welt», a.O. [4]. – [7] Art. «ölam», in: G. J. BOTTERWECK/H. RINGGREN/H.-J. FABRY (Hg.): Theol. Wb. zum AT 5 (1986) 1144-1159, hier: 1153. – [8] a.O. 1157. – [9] Vgl. LEWIS, a.O. [5] 230-237. – [10] a.O. 234-237. – [11] Vgl. Art. «Makrokosmos/Mikrokosmos». Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 640-649. – [12] Vgl. Art. «Geozentrisch; geozentrisches Weltsystem», a.O. 3 (1974) 329; Art. «Heliozentrisch; heliozentrisches Weltsystem», a.O. 1049f. – [13] Vgl. Art. «Sublunar/translunar», a.O. 10 (1998) 477-481. – [14] Vgl. Art. «Ordnung», a.O. 6 (1984) 1240-1309. – [15] L. SCHOTTROFF: Der Glaubende und die feindl. Welt. Beobacht. zum gnost. Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Joh.-Evang. (1970); W. LANGBRANDTNER: Weltferner Gott oder Gott der Liebe. Der Ketzerstreit in der Johanneischen Kirche. Eine exeget.-relig. geschichtl. Unters. mit Berücksichtigung der kopt.-gnost. Texte aus Nag-Hammadi (1977); B. DIECKMANN: 'Welt' und 'Entweltlichung' in der Theologie R. Bultmanns. Zum Zus. von Welt- und Heilsverständnis (1977). – [16] Vgl. Art. «Welt, mögliche». – [17] Vgl. Art. «Außen/innen; Außenwelt/Innenwelt». Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 679-683. – [18] Vgl. Art. «Kosmopolit; Kosmopolitismus», a.O. 4 (1976) 1155-1167; Art. «Weltgesellschaft». – [19] Vgl. A. KOVRÉ: From the closed world to the infinite universe (Baltimore 1957); dtsh.: Von der geschloss. W. zum unendl. Universum (1969). – [20] L. WITTGENSTEIN: Tract. log.-philos. (1922) 5.621; 5.63. – [21] Vgl. Art. «Monade; Monas». Hist. Wb. Philos. 6 (1984) 114-125. – [22] K. JASPERS: Allg. Psychopathologie (1913, 1948) 235ff.; vgl. auch: Art. «Wahn». – [23] Vgl. R. WELTER: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoret. Erfahrungswelt (1986). – [24] Vgl. dazu: Art. «Weltgesellschaft; zum völkerrechtl. Kontext vgl. Art. «Globalisierung». Hist. Wb. Philos. 3 (1974) 675-677. TH. RENTSCH

II. Von Cusanus bis Nietzsche. – 1. Die Philosophie des NIKOLAUS VON KUES ist eine «Gedankenweltwende» [1] genannt worden: Wenn Gott als das wahrhaft Unendliche

gedacht wird, dann kann er nicht Etwas sein, dem ein Anderes, die W. der von ihm geschaffenen Dinge, gegenübersteht. Wenn Gott nichts außer sich haben kann, dann fallen in Gott W. und Gott in eins. Im Zusammenfall der Gegensätze («coincidentia oppositorum», s.d.) wird die W. auf unbegreifliche Weise Gott so weit wie möglich angenähert. Das Universum (s.d.) ist die Ausfaltung («explicatio») des Einen. Der Weltverachtung (s.d.), seit AUGUSTINUS zur christlichen Grundhaltung gehörig, wird die ontologische Grundlage (Trennung von Gott und W.) entzogen. Die W. ist zwar nicht wie Gott absolut unendlich, aber sie ist konkret unendlich: die räumlich grenzenlose Vielfalt der Dinge. Gottes Unendlichkeit (s.d.) übersteigt jeden Begriff; auch der unendliche Kreis [2] oder die unendliche Kugel sind nur Symbole für etwas, das rational unfasslich bleibt [3]. Auch das aristotelische Weltbild mit seiner ontologischen Scheidung der Regionen oberhalb und unterhalb des Mondes [4] wird hinfällig.

Das Wort «mundus» hat je nach Kontext bei CUSANUS eine doppelte Bedeutung: als Lebenssphäre der Menschen und – synonym mit «Universum» – als Begriffswort für die gesamte Schöpfung. Die Nicht-Identität von Gott und W. wird aufgefaßt in der Formel für Gott: «Non aliud» (s.d.) – eine abstrakte, paradoxe Annäherung an Gott, die das Denkmuster der negativen und auch der dialektischen Theologie meidet (Gott als der «ganz Andere»). «Cosmos», synonym mit «mundus», tritt bei CUSANUS in den Komposita «cosmographus» und «microcosmos» auf. Den Menschen, das «animal perfectum», in dem Sinn und Vernunft wohnen, könne man als Kosmographen betrachten, dem eine Stadt mit fünf Toren (die fünf Sinne) zu eigen ist. Haben die Botschafter ihre Berichte abgegeben, zieht sich der «Weltbeschreiber» in seine Stadt zurück, schließt die Tore und entwirft eine Karte («mappa»), auf der alles Berichtete verzeichnet ist: die Schönheit der W., ihr Licht, ihre Farben, ihre Gerüche. Dann richtet er seinen inneren «intuitus» auf den Gründer der W. («ad conditorem mundi») und erfährt dabei die Unvergleichbarkeit seines eigenen Vermögens mit dem «artifex» der W. Er kann nur die W. vermessen und dann die Weltkarte lesen [5]. Die einzige Möglichkeit, in die Nähe des Artifex zu kommen, die zugleich die Ferne zu ihm markiert, ist das Erstellen der Weltkarte, auf der das sinnlich Aufgenommene maßstabgerecht verzeichnet ist. In der Christologie geht Cusanus von der Sonderstellung des Menschen als «animal perfectum» aus, dessen Natur alles Erschaffene überragt («supra omnia dei opera elevata») und in der vernunftthafte und sinnhafte Wesen in eins gebildet sind, weshalb schon die Alten sie «microcosmos» oder «parvus mundus» genannt hätten [6].

Mit NIKOLAUS KOPERNIKUS gerät der sinnfällige Anblick des Sternhimmels in Konkurrenz zur Rationalität der Theorie. Diese bringt eine mathematisch faßbare, den Augen jedoch verborgene Ordnungsstruktur der Himmelsbewegungen ans Licht. Der ursprüngliche Titel des Werkes von Kopernikus lautete: «De revolutionibus orbium mundi». Der Herausgeber A. OSIANDER ersetzt das Wort «mundi» durch «coelestium» [7]. Diese Einschränkung auf Himmelskörper entspricht der Tendenz der Vorrede, die Osiander dem Werk beigibt: die heliozentrische (s.d.) Lehre des Autors als mathematische Hypothese erscheinen zu lassen – von praktischem Nutzen, etwa in der Navigation, aber ohne Anspruch, die wahre Struktur der natürlichen W. darzustellen.

Im «Proömium» zu seinem Werk beruft sich KOPERNIKUS auf die antiken Philosophen, die den Himmel («cae-

lum») wegen seiner Erhabenheit den sichtbaren Gott («deus visibilis») genannt hätten. Schon die Namen für Himmel und W. («caelum et mundus») zeigten dies an: Der eine ruft den Eindruck der Klarheit und Zier hervor, der andere den Eindruck von kostbar bearbeitetem Metall [8]. Im Widmungsschreiben spricht Kopernikus von der «Weltmaschine» («machina mundi»), eine Metapher, die fortan große Verbreitung finden wird [9].

G. GALILEI, der mit seinem Fernrohr die Jupitermonde vor Augen führt, tut den entscheidenden Schritt, um die Kopernikanische Lehre aus einer Hypothese zur Berechnung der Himmelsbahnen in eine Lehre von der tatsächlichen Verfassung der W. («forma mundi») umzubilden. Eine zweideutige Variante zur Vermeidung einer Konfrontation von biblischer Offenbarung und der neuen Lehre von der Verfassung der natürlichen W. enthält die «narratio prima», der erste gedruckte Bericht über die Lehre des Kopernikus von G. J. RHETICUS [10].

G. BRUNO hat den Konflikt um den W.-Begriff, der bei Cusanus einsetzt, mit seinem Leben zu büßen. Im Kampf um das Verständnis von W. erweist sich die philosophisch-spekulative und naturwissenschaftliche Sicht als unvereinbar mit der theologischen. Nach Bruno ist die wahre Inkarnation Gottes die W. So wird die Schöpfung der W. zur Konkurrentin des Gottessohns [11].

2. Bei TH. HOBBS bleibt der W.-Begriff wissenschaftlich irrelevant, wenn er auch, aufgrund der mathematischen Orientierung seines Empirismus, die nachkopernikanischen Theorien, insbesondere Galileis, als plausible Annahmen referiert. Seine Definition der W. im ganzen («corporum sive objectorum sensibilibus, maximum omnium est ipse mundus»; «der größte aller Körper oder sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände ist die W. selbst») begleitet er mit der Bemerkung, es könne bezüglich der W. nur wenig gefragt und schon gar nichts entschieden werden [12]. So argumentiert Hobbes in seiner Auseinandersetzung mit TH. WHITES Schrift «De mundo Dialogi tres», die Definition des Wortes «W.» (das Aggregat sämtlicher Körper, die existieren) könne keine Auskunft darüber geben, ob die W. endlich oder unendlich sei. Denn die Definition sage nichts darüber, ob weitere Körper der W. hinzugefügt werden könnten oder nicht. Da es darüber auch kein empirisches Wissen gibt, ist ein Satz, der die Endlichkeit der W. behauptet, nur aus dem Willen Gottes ableitbar. «Die W. ist endlich» sei darum ein Dogma, und zwar nicht der Wissenschaft, sondern des Glaubens; weder physikalische noch metaphysische Gründe wären dafür beizubringen [13].

J. LOCKE schließlich ignoriert die kosmologische Bedeutung des W.-Begriffs; signifikant ist das Wort «world» als kollektive Vorstellung, als ein «artificial draught» des menschlichen Geistes, der sehr ferne und voneinander unabhängige Dinge unter einen Gesichtspunkt bringt, sie zu einem Begriff vereinigt und mit einem Namen bezeichnet [14].

3. Anders als bei den englischen Empiristen, denen die «Präsenz der W. gleichgültig» [15] ist, hat R. DESCARTES von vornherein versucht, das Ganze der natürlichen W. zum Thema zu machen. Im «Discours de la méthode» berichtet er von seinem Vorhaben, ein Werk mit dem Titel «Le monde» zu publizieren. Da aber im Jahre 1632 ein Anderer (es war Galilei) verurteilt worden sei, habe er es unterlassen [16]. In einem Werk mit diesem Titel hätte Descartes nicht verbergen können, daß seine Konzeption von W. die Kopernikanische Wende voraussetzt. Im dritten Teil der «Principia Philosophiae» (überschrieben als «De mundo adspectabili»), der die kosmogonische «Wir-

beltheorie» (s.d.) enthält, wird die kopernikanische Position Descartes' offenkundig. Im zweiten Teil lautet die zentrale These über die körperlichen Dinge, daß die Ausdehnung («res extensa») stets materiegebunden vorkommt; einen leeren Raum kann es nach Descartes nicht geben. Dabei ist die «Materie des Himmels» keine andere als die Materie der Erde. Unzählige W.en müßten aus ein- und derselben Materie gebildet sein. Es kann darum auch nicht mehrere, sondern nur eine W. geben. «Materia itaque in toto universo una & eadem existit ...». Materie wird allein daran erkannt, daß sie ausgedehnt ist [17]. Die These von der Materialität des Raumes hängt direkt mit der kosmogonischen Wirbeltheorie zusammen, die eine Alternative zum Schöpfungsbericht bildet.

B. PASCALS Fragment 72 aus den «Pensées» bedenkt die Konsequenzen des nachkopernikanischen W.-Begriffs für die menschliche Existenz. Der Denker gibt dem Spectator caeli (s.d.), also dem Typus prinzipieller Weltoffenheit, den Vorzug. Nicht durch Selbstreflexion, wie im methodischen Zweifel von Descartes, sondern durch die Betrachtung der W. lernen die Menschen ihren Standort und ihr Wesen kennen. «Tout le monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature». «Natur» ist der umfassende Begriff, der alles, was ist, einschließt – mit Ausnahme von Gott. «Le monde» und «l'univers» sind demgegenüber kleinere Einheiten, Umkreise dessen, was innerhalb eines Horizonts des Wahrnehmbaren erscheint. Die Differenz und der Zusammenhang dieser verschiedenen Ganzheitsbegriffe werden nicht thematisiert.

Im Blick auf «le monde», den Horizont unserer sinnlichen Wahrnehmung (alltäglich-vorkopernikanisch), in der bis zur imaginativen Ermattung vorangetriebenen Horizonterweiterung (wissenschaftlich-nachkopernikanisch) zum Weltall («l'univers») werden wir der unendlichen Fülle dessen gewahr, was die Natur («la nature») zu zeigen vermag. Dabei erscheint das Universum der uns wahrnehmbaren oder durch Einbildungskraft vorstellbaren Dinge wie ein «petit cachet». Die Natur selber, die metaphorisch eine Subjektstellung erhält, wird mathematisch wie bei Nikolaus von Kues als unendliche Kugel gedacht, deren Peripherie nirgendwo ist und deren Mittelpunkt überall sein kann. In der nachkopernikanisch inspirierten Kontemplation verliert die Stellung des Menschen jegliche Proportionalität zum Ganzen [18].

4. Die wechselnde Zuordnung und die nicht 'festgestellte' Bedeutung des W.-Begriffes im Verhältnis zu den Nachbarbegriffen «Universum» und «Natur» hängt mit der Auflösung des mittelalterlichen Weltbildes zusammen. Vor Kopernikus war für «W.» die Reichweite der sinnlichen Wahrnehmung, vom Standort Erde aus, maßgeblich. «Mundus» konnte die menschliche Gesichtsfeldgrenze bezeichnen, aber auch das Universum, das All des Erschaffenen, das den Mundus intelligibilis (s.d.) einschloß. Eine Pluralität von materiellen W.en war unter diesen Bedingungen kein sinnvoller Begriff.

Wenn aber die Erde, wie das schon NIKOLAUS VON KUES erwägt, aus dem ruhenden Mittelpunkt der W. herausrückt und zum «edlen Stern» («stella nobilis») [19] wird, verliert sie ihre singuläre Stellung als Wohnstätte, und es wird plausibel, daß auch andere Himmelskörper bewohnt sein könnten. Der biblische Schöpfungsbericht scheint diese Möglichkeit jedoch auszuschließen. Die Rede von einer Pluralität von W.en [20] gerät so in die Konfliktzone zwischen Gen. 1 und der neuen Astronomie. Indirekt wird dadurch das Problembewußtsein im Umgang mit dem W.-Begriff gefördert.

Ein frühes Beispiel dafür ist die Schrift des anglikanischen Bischofs J. WILKINS von 1638: «The Discovery of a World in the Moon». Wilkins, der sich als christlicher Verteidiger von Kopernikus versteht und sein Unternehmen mit der Ausfahrt von Kolumbus vergleicht, beruft sich auf den Doppelsinn des Wortes «W.», um sich gegen den Verdacht der Abweichung vom christlichen Schöpfungsbericht zu verwahren: «the terme world may be taken in a double sense, more generally for the whole universe ..., more particularly, for an inferior world, consisting of elements». Im letzteren Sinn sei seine Rede von einer W. auf dem Mond zu verstehen – innerhalb der einen W. des Universums. Und so könne er zeigen, daß «a plurality of worlds does not contradict any principle of reason or place of scripture» [21].

Im 18. Jh. führt B. LE BOVIER DE FONTENELLE die Vorstellung von einer Pluralität der W.en in den Diskurs des gebildeten Bürgertums ein. Es ist bedeutsam, daß er die Diskrepanz zwischen Lebenswelt und wissenschaftlicher Theorie in seinen populären Betrachtungen erörtert. Diese Diskrepanz ist in seinem Philosophiebegriff verankert. Den Begriff von der einen W. verdanken wir der Begrenztheit unseres lebensweltlichen Horizontes. Für das unermeßliche Ganze gebraucht Fontenelle das Wort «l'univers»; wenn es auf seine Genese ankommt, «la nature». «Le monde» ist das Wort für die Pluralität der Planetensysteme, die er cartesianisch als «tourbillons» (Wirbel) beschreibt [22].

5. Die Rede von der Pluralität der W.en, die durch die geopolitische Erfahrung einer «neuen W.» [23] gestützt wird, erregt bei dem an die metaphysische Theologie gebundenen Denker G. W. LEIBNIZ Anstoß. Er nimmt die Neubestimmung des Wortes «monde» zurück. Die Rede von einer Pluralität der W.en ist nur dann mit dem biblischen Schöpfungsbericht vereinbar, wenn sie sich auf die Vielfalt möglicher W.en im Geiste Gottes vor der Schöpfung bezieht. Pluralität von W.en kann es nach Leibniz nur im logischen Modus der Möglichkeit geben. Es gibt real nicht eine Vielzahl von W.en – wohl aber unzählige «Erdenbälle» («un nombre innombrable de globes») [24].

Im Ausgang von Leibniz hat CH. WOLFF als erster eine erfahrungsunabhängige apriorische Kosmologie (s.d.) konzipiert. Ihrem systematischen Rang als Metaphysica specialis entspricht die Übersetzung von «Philosophie» mit «Weltweisheit» (s.d.), die sich im 17. Jh. verbreitete. Mit dieser Übersetzung wird «W.» zum zentralen Sachthema der Philosophie. Wolff bestimmt «W.» als «Reihe veränderlicher Dinge ..., die nebeneinander sind und aufeinander folgen, insgesamt aber miteinander verknüpft sind» [25]. In bezug auf die Theologie als «Gottesgelahrtheit» scheint sich eine Arbeitsteilung anzubahnen, die in der Wolff-Schule definitorisch bekräftigt wird: «W.» ist der «Inbegriff aller existierenden Dinge mit Ausnahme von Gott» [26]. Die Verpflichtung des philosophischen Denkens auf «W.» bleibt jedoch in dem Bedeutungsgefälle, in das die Wissenschaft von den Welt dingen durch die Lehre des Apostels Paulus (1. Kor. 1, 20) geraten war. Die Begriffsgeschichte von «W.» ergibt, daß das Wort von seinem ersten Auftreten an in dieser semantischen Hierarchie angesiedelt ist [27].

Der stets virulente Konflikt zwischen Theologie und Philosophie im W.-Begriff ist auch an den einschlägigen Lexikon-Artikeln im 17. und 18. Jh. abzulesen. J. MICRAE-LIUS definiert «mundus» im Rückgriff auf die Stoa, die eine Harmonisierung von christlicher Theologie und Humanismus zuläßt: «Mundi finis est Dei gloria & hominum

commoditas, juxta illud Stoicorum: Omnia propter hominem; homo propter Deum» («Der Endzweck der W. ist der Ruhm Gottes und das Wohl der Menschen, was dem Satz der Stoiker nahekomm: alles um des Menschen willen, der Mensch aber umwillen Gottes»). W. wird als Substanz mit Akzidentien begriffen. Ihre Einheit («unitas») und ihre Endlichkeit («finitas») sind zufällige Eigenschaften. Sie gehören nicht wesensmäßig zum Mundus, sondern sind ihm von Gott zugesprochen.

Der formale W.-Begriff wird nach antikem Schulwissen angegeben: «Mundi forma conspicitur in mira rerum varietate, in decoro ordine, in pulcritudine perfecta, in plenitudine universitatis ..., in constitutione & connexione partium aptissima» («Die Form der W. wird anständig in der wunderbaren Vielfalt der Dinge, in der Zierde ihrer Ordnung, in der vollkommenen Schönheit, in der Fülle des umfassenden Ganzen, in der tauglichsten Anordnung und Verbindung der Teile») [28].

Die atheistische Gegenposition wird exemplarisch begründet von P.-H. TH. D'HOLBACHS *«Système de la Nature ou des lois du monde physique et du monde moral»* [29]. Der Titel bildet den Leitgedanken des Werkes ab. Die Naturgesetze determinieren sowohl die physische als auch die «moralische W.». Letztere ist nicht gleichzusetzen mit dem, was der Ausdruck später bei Kant und im Deutschen Idealismus meint. «Moralische W.» («monde moral») ist bei Holbach (wie auch im angelsächsischen Sprachraum) gleichbedeutend mit «geistiger W.» und umgreift alles, was durch menschliche Kraft hervorgebracht wird. «W.» («le monde») ist bei Holbach ein regionaler Begriff, der dazu dient, Bereiche in ein und derselben, alles durchwirkenden Natur zu unterscheiden. Wer die beiden W.en, die physische und moralische, als selbständige Entitäten auffaßt, verfällt illusionären Vorurteilen, die von der christlichen Religion genährt werden.

6. In seinen frühen naturphilosophischen Schriften setzt sich I. KANT mit der These auseinander, es könne – metaphysisch verstanden – nur eine einzige W. geben. Er versucht, aus der in der Metaphysik geläufigen Definition von «W.» selbst die Gegenthese abzuleiten: «Mundus est rerum omnium contingentium simultaneorum & successivarum inter se connexarum series» («W. ist die Reihe aller zufälligen, gleichzeitigen und aufeinander folgenden und untereinander verbundenen Dinge»). Aus dieser Definition gehe hervor, daß nur dasjenige zur W. zu rechnen sei, was mit den übrigen Dingen in einer natürlichen Verbindung stehe. Wenn es also Dinge gibt, die wohl untereinander «eine Relation haben», aber mit keinem anderen Ding in Verbindung stehen, so machen sie eine besondere W. aus. «Es ist wirklich möglich, daß Gott viele Millionen W.en, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe; daher bleibt es unentschieden, ob sie auch wirklich existieren, oder nicht.» Der Irrtum von einer einzig möglichen W. entsteht aus Mißachtung der Definition von «W.» [30]. Im Anschluß an diesen Gedanken erwägt Kant, unter welchen Bedingungen viele W.en wirklich existieren könnten, und überlegt, ob es vielleicht andere Raumarten gebe, die nicht dreidimensional wären. Dann wären nämlich besondere W.en vorstellbar, zwischen denen nicht einmal eine räumliche Verbindung bestünde. Solange man allerdings annehme, alle Räumlichkeit sei dreidimensional, liege es nahe, daß Gott, um seinem Werk Harmonie und Übereinstimmung zu geben, nur eine W. geschaffen habe; Lücken und Zerstreuung würden die Vollkommenheit seines Werkes stören. Kant hat diesen seinerzeit ungewöhnlichen Einfall später nicht weiter verfolgt [31].

In der «Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt» entfaltet Kant eine Vielzahl von visionären metaphorischen Varianten des W.-Begriffes. In ihnen mischt sich das architektonische Muster («Weltgebäude») mit biologischen, theatralischen und militärischen Ordnungsbildern, einer Reminiszenz an den ursprünglichen Wortsinn von «Kosmos» («ganze Heere von W.en und Weltordnungen in aller gehörigen Ordnung und Schönheit»; «Samen zukünftiger W.en» trachten «sich aus dem rohen Zustande des Chaos ... auszuwickeln») [32]. In der «Theorie des Himmels», die viele W.en zuläßt, die sich im Spiel der Gravitationskräfte zu regionalen Ordnungskomplexen ausbilden, ist der Grundbegriff für das Ganze des Universums die «Natur», deren allgemeine Geschichte im Entstehen und Vergehen von W.en abläuft. Wie in dem uns zugänglichen Lauf der Natur Erdbeben und Überschwemmungen ganze Völker vom Erdboden vertilgen, so verlassen auf gleiche Weise «ganze W.en und Systemen den Schauplatz, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben» [33].

Kant ist klar, daß er mit seiner Kosmogonie nach der Newtonschen Himmelsmechanik in die Nähe des antiken Atomismus, der ketzerischen Lehren von Epikur und Lucretius, gerät. Doch bei diesen – so geht er auf Distanz – entstehe ein wohlgeordnetes Ganzes rein zufällig, aus einem glücklichen Zusammentreffen von Atomen werde die Vernunft aus Unvernunft hergeleitet. In seiner Lehrverfassung sei jedoch die Materie an notwendige Gesetze gebunden, «die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken». Darin werde eine weise Absicht erkennbar: «es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann» [34]. A. POPE, den Kant neben A. von Haller mit Vorliebe als poetischen Zeugen zu Wort kommen läßt, hatte geschrieben: «Go, teach Eternal Wisdom how to rule – / Then drop thyself, and be a fool! / Superior beings, when of late they saw / A mortal Man unfold all Nature's law, / Admir'd such wisdom in an earthly shape, / And shew'd a Newton as we shew an Ape» [35].

Bis zu seiner Dissertation «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis» nimmt KANT den W.-Begriff in seiner konventionellen Bedeutung auf und verwendet ihn operativ. Jetzt beginnt er ihn kritisch zu überprüfen. Als erster macht er auf seine logischen Besonderheiten aufmerksam. Er läßt sich von der «vox communis» darüber belehren, daß «W.» nicht ein Aggregat bzw. ein System von Dingen meint, sondern eine unbedingte Ganzheit von Zuständen. Was zur W. gehört, sind nicht Gegebenheiten, die unter einen Allgemeinbegriff gebracht werden. «W.» ist eine «totalitas absoluta», die Einzelnes in sich hat, das nicht durch Subsumtion zur Einheit kommt, sondern auf einen Gesamtzustand («status») hin koordiniert wird. Diese Eigentümlichkeit macht den Begriff zu einem «Kreuz» für den Philosophen, sobald er eindringlich erwogen wird («Totalitas haec absoluta ... penitus perpensa crucem figure philosopho videtur») [36].

In der «Kritik der reinen Vernunft» führt Kant den Ausdruck «Weltbegriffe» als Neologismus ein. Weltbegriffe werden in mathematische und dynamische unterteilt. Die mathematischen Weltbegriffe gehen auf den Aggregatzustand eines Ganzen (seine Ausdehnung und Zusammensetzung bzw. Teilung). Die dynamischen Weltbegriffe gehen auf das «Dasein der Erscheinungen», im Hinblick auf ihre Veränderung in kausal bedingten Prozessen; Kant nennt sie «Naturbegriffe» [37].

Den Streit um die W. und ihre Eigenschaften beschreibt Kant im Bilde eines Ritterturniers. Der Kritiker als unparteiischer Kampfrichter beurteilt das Geschehen skeptisch, aber ohne Skeptizismus; denn er sucht Gewißheit. Er will das Mißverständnis aufspüren, das die Vernunft auf ein trügerisches Feld führt, wo sie es mit Sätzen zu tun hat, die weder experimentell noch mathematisch (durch evidente Synthese in der reinen Anschauung) belegbar sind. Sätze über die W. erbringen keine Erkenntnis, weil sie sich weder empirisch noch rein auf Anschauung beziehen lassen, die gegenständliche Geltung ergäbe.

Dennoch kann die Vernunft von der Idee eines Ganzen möglicher Erfahrung nicht ablassen. Aus dem ihr eingeborenen metaphysischen Bedürfnis wirft sie Fragen auf, die den «Gegenstand W.» betreffen: Ob er endlich oder unendlich sei, ob er durchgängig determiniert sei oder Freiheit zulasse. Der Verstand kann solche gegensätzlichen Prädikate gleichermaßen logisch demonstrieren. Er gerät dabei in «Antinomie» (s.d.). Trotz dieser Antinomie sind die Weltbegriffe als «kosmologische Ideen» indirekt der Erkenntnis förderlich, als regulative Prinzipien im empirischen Gebrauch. Ein transzendentaler Gebrauch im Sinne eines erfahrungsunabhängigen, apriorischen Erkenntnisgewinns, den die metaphysische Kosmologie als allgemeine Lehre vom Wesen der W. (im Ausgang von Leibniz und Wolff) dartun wollte, ist nicht zulässig. Es wäre ein Versuch im «Medium des dialektischen Scheins», in dem sich ein Subjektives der Vernunft als Objektives anbietet oder gar aufdrängt [38].

In der Methodenlehre der «Kritik der reinen Vernunft» erwägt Kant den Gebrauch der Freiheit vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, die ohne Rücksicht auf empirische Motive das Handeln bestimmen. Er nennt – in der Tradition der Rede von einer «sphaera moralis» [39] – ein einheitliches Ganzes, in dem freie Vernunftwesen sich allein durch sittliche Gesetze in ihrer Praxis bestimmen lassen, eine «moralische W.». Erkennbar ist die moralische W. nicht, weil uns von ihr jede Anschauung fehlt. Dennoch hat diese Idee «objektive Realität», da sie sich im praktischen Gebrauch unserer Freiheit auf unser natürliches Zusammenleben mit Anderen bezieht, wie auf ein «corpus mysticum» freier Wesen in der naturbestimmten Sinnenwelt [40]. In der Konzeption einer moralischen W. läßt Kant den Begriff einer «intelligiblen W.», den er theoretisch destruiert hatte, auf praktischer Grundlage wieder aufleben. In einer moralischen W., die Kant mit der intelligiblen gleichsetzt, wäre das, was wir in unserem konkreten Lebensverhalten anhand des kategorischen Imperativs als Sollen erfahren, als notwendiges Wollen vollziehbar [41]. Im «Beschluß», der die «Kritik der praktischen Vernunft» mit einer an Pascal erinnernden Kontemplation der Stellung des Menschen in der natürlichen W. abschließt, hat Kant mit den Formeln vom «bestirnten Himmel über mir» und dem «moralischen Gesetz in mir» den Zwiespalt im menschlichen Existenzbewußtsein einprägsam beschrieben. Das Bewußtsein vom moralischen Gesetz in mir «stellt mich in einer W. dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist». Diese «intelligible» Verbindung zu einer anderen W. kompensiert die Vernichtung meiner Wichtigkeit «als eines thierischen Geschöpfs» auf «dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall)». So wird der Mensch zu einem Bürger zweier W.en, in deren Dichotomie die alte Definition des Menschen als Animal rationale sich mundan abbildet [42].

7. J. G. HERDER unternimmt, unter nachkopernikanischen Bedingungen und auf der Basis der Kantischen

Vernunftkritik, den Versuch, Naturwelt und Menschenwelt in geschichtlicher Perspektive zu harmonisieren. Im Bewußtsein, das wissenschaftlich Erforschbare zu überschreiten, bildet er mit Sprachphantasie eine Fülle von Metaphern, wobei eine allgemeine Kräftelehre als natürliche Weltordnung zugrunde liegt. Sie ist zwar noch christlich umkleidet, aber im Kern dem Pantheismus nahe: «Der Bau des Weltgebäudes sichert ... den Kern meines Daseyns, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich seyn werde, werde ich seyn der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehbaren Harmonie einer W. Gottes» [43].

J. G. FICHTEs Projekt der Letztbegründung des Denkens in der Subjektivität verändert die Problemlage, in welcher der Begriff einer «moralischen W.» relevant wird. Der Glaube an die Realität der Sinnenwelt entsteht aus dem Begriff einer moralischen W.: «Meine W. ist – Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts anderes; eine andere W., oder andere Eigenschaften meiner W. giebt es für mich nicht ... Selbst demjenigen, der seine eigne sittliche Bestimmung sich nie gedacht hätte, ... selbst ihm entsteht seine Sinnenwelt, und sein Glaube an die Realität derselben auf keinem andern Wege, als aus seinem Begriffe von einer moralischen W.» [44]. Fichte macht schließlich den Versuch, auf der Basis des freien Willens die mit dem Begriff der «moralischen W.» seit Kant gegebene Zweiweltenlehre zur Einheit zu bringen: «Der Wille ist das Wirkende, und Lebendige der Vernunftwelt, so wie die Bewegung das Wirkende, und Lebendige der Sinnenwelt ist. Ich stehe im Mittelpunkte zweier gerade entgegengesetzter W.en, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide W.en. Mein Wille ist es, der beide umfaßt» [45].

Der Begriff der moralischen W. ist nach F. W. J. SCHELLING aus dem Unbedingten im Ich, der Letztbegründenden Selbstbestimmung, abgeleitet. Schelling verwendet das Wort «W.» nicht als Terminus, der Erläuterungsbedürftig wäre. Er nimmt ihn in einer formalen Bedeutung in Gebrauch, die die einheitliche Ordnung eines Zusammenhangs von Dingen oder Personen enthält. Der Begriffsgebrauch ist von der kosmologischen Referenz abgelöst und kontextbedingt. So unterscheidet er gelegentlich die «absolute Totalität», die das Wort «Universum» anzeigt, von der «Natur» im Sinne der reellen W. und von der «relativ geistigen W.». Beide W.en sind Seiten des Universums. Von «W.» als Gesamtheit der existierenden Dinge redet Schelling in Anpassung an die Sprache der christlichen Theologie, wo es um das Verhältnis von Gott und W. geht, etwa bei der Auseinandersetzung mit dem Pantheismus [46]. Im Rückgriff auf die Tradition der christlichen Aion-Vorstellung profiliert der späte Schelling den Begriff der «Weltalter» (s.d.).

Bei G. W. F. HEGEL ist «W.» kein systematisch relevanter Terminus, sondern zunächst ein Wort des gängigen philosophischen Sprachgebrauchs, das als kritisches Interpretament bei der Analyse philosophischer Positionen eingesetzt wird [47]. «W.» überhaupt ist in Hegels Werk kein Begriff, sondern bloß Vorstellung einer «Collection des Geistigen und Natürlichen» [48]. Bestimmtheit und systematischen Rang erhält der Ausdruck durch seine Attribute. Dem entspricht, daß Komposita mit «W.» wie «Weltgeist» (s.d.), «Weltgeschichte» (s.d.), «Weltlauf» (s.d.) für Hegels Denken von Bedeutung sind. Mit der «Phänomenologie des Geistes» wird der Topos «Verkehrte Welt» (s.d.) auch in die philosophische Terminologie eingeführt.

A. VON HUMBOLDT beklagt die Verschmelzung der Begriffswörter ‚W.‘ und ‚Erde‘ im allgemeinen Sprachgebrauch. Gegen die Provinzialisierung des W.-Begriffes bietet er mit der Titelwahl zu seinem Werk das alte Wort ‚Kosmos‘ auf. Er macht terminologische Vorschläge, z.B. das Kompositum «physische Weltbeschreibung», das anzeigt, daß «W.» von den himmlischen Nebelfeldern bis zu den irdischen Felsklippen sich erstreckt; oder das Kompositum «physische Weltgeschichte», mit dem die in großen Zeiträumen sich vollziehenden Veränderungen des Kosmos gemeint sind. A. von Humboldt stellt die Aufgabe einer «Geschichte der Weltanschauung». Diese habe nichts mit politischen oder privaten Ideologien zu tun, sondern solle die Grundgedanken der Einheit der Erscheinungen im Weltall in ihrem geschichtlichen Ablauf darstellen [49]. Sein Versuch, den in der Neuzeit zunehmenden und bis in die Anfänge des Christentums zurückreichenden kosmologischen Horizontverlust des Begriffswortes ‚W.‘ aufzuhalten, ist ohne nachhaltigen Erfolg geblieben. An der Karriere des Kompositums ‚Weltanschauung‘ (s.d.) im 19. und 20. Jh. läßt sich dies exemplarisch ablesen [50].

8. L. FEUERBACH sucht eine religionsgeschichtliche Erklärung dafür, daß im abendländischen Denken der «Sinn für die W.» durch lebenspraktische Blickverengungen begrenzt ist; im Gegensatz zum jüdischen Monotheismus sei der Polytheismus der «offene, neidlose Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterschied, der Sinn für die W., für das Universum» [51].

Bei K. MARX wird ‚W.‘ zum Interpretament der Sozialgeschichte. Souverän spielt der junge Marx mit den religiösen Untertönen in der Semantik des Wortes («Herr der W.»), mit der Differenz der alten und neuen W. aus der Zeit der Entdeckungen («daß wir nicht dogmatisch die W. antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten W. die neue finden wollen»), mit der Hegelschen Wendung einer «verkehrten W.» («der König von Preußen wird so lange ein Mann seiner Zeit sein, als die verkehrte W. die wirkliche ist»). ‚W.‘ tritt auf als Metapher für das gesellschaftliche Bewußtsein und nimmt dabei personale Züge an: «Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die W. ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt». So auch in direkter Anspielung auf den Brief des Apostels Paulus an die Römer (8, 19): «Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen W.» [52]. Und der vorletzte Satz des «Manifestes der Kommunistischen Partei» klingt wie ein Dementi von Mtth. 16, 26: Die Proletarier haben nichts in ihr (der kommunistischen Revolution) zu verlieren als ihre Ketten: «Sie haben eine W. zu gewinnen» [53].

A. SCHOPENHAUER macht ‚W.‘ zum Titelwort in seinem Hauptwerk «Die W. als Wille und Vorstellung». Das Wesen der W. zu ergründen, ist die Aufgabe der Philosophie. Die W. ist Vorstellung, und ihr Wesen ist Wille. Wenn sich der Mensch durch die Macht seines Geistes der Anschauung völlig hingibt, erreicht er den Zustand «ruhiger Kontemplation»; er verliert sich in den Gegenstand, wird auf diese Weise zum «reinen Subjekt», dem nicht die individuelle Existenzform der Dinge, sondern ihre ewigen Formen präsent werden. Naturwissenschaft und Philosophie können diesen Zustand des willen- und interesselosen Weltverhaltens nicht hervorbringen. Das vermag allein die Kunst, die insofern beiden überlegen ist. Sie wiederholt «die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinun-

gen der W. – als bildende Kunst, Poesie oder Musik». Künstlerische Genialität besteht darin, «seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben», nur «heller Spiegel des Wesens der W.» zu sein – den Interessenlagen des Alltagslebens, seinen Wechselfällen und seiner Behaglichkeit entrückt [54].

F. NIETZSCHE unterzieht den W.-Begriff in der abendländischen Philosophie einer radikalen Kritik. Das Vertrauen auf die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft wird in einer Hermeneutik des Verdachts aufgekündigt. Das Mißtrauen gegen den Intellekt wird seinerseits in einer kosmologischen Erwägung begründet [55]. ‚W.‘ ist nach Nietzsche ein «Grenzbegriff», in dem die Sprache mehr verspricht, als durch Erfahrung einlösbar ist, und in den deshalb unsere «nothwendigen Unwissenheiten» geschickt werden [56]: «Der Weltprozess und die Persönlichkeit des Erdfluchs! Wenn man nur nicht ewig die Hyperbel aller Hyperbeln, das Wort: Welt, Welt, Welt, hören müßte» [57]. «Notwendige Unwissenheiten» ist eine Umschreibung dessen, was Kant als «Antinomie» im W.-Begriff und als «Kreuz für den Philosophen» beschrieben hatte. Was bei Kant ein Bedürfnis der Vernunft nach einem Umfassenden war, von dem sie auch dann nicht abläßt, wenn sie ihre Unwissenheit demonstriert bekommt, wird bei Nietzsche als Strategie des Überlebens interpretiert. Im ständigen Wechsel der Ereignisse brauchen die «praktischen Instinkte» der Menschen «eine gewisse berechenbare W. identischer Fälle» – eine «wahre W.», die von der «scheinbaren» des unzuverlässigen und zufälligen Geschehens unterschieden wird. Was als wahre W. des Seins gebraucht wird, ist selber Schein, aber für uns real, weil lebensfördernd: «‘Scheinbarkeit’ ist eine zurechtgemachte und vereinfachte W. ... sie ist für uns vollkommen wahr: nämlich wir ... können in ihr leben: Beweis ihrer Wahrheit für uns». Nietzsches These geht noch über die Umkehr des Begriffspaares «wahre und scheinbare W.» hinaus. Wenn «W.» überhaupt nicht «an sich» existiert, wenn sie «essentiell Relations-W.» ist, wird das Begriffspaar als solches hinfällig. Was als Sein der W. gilt, hat dann mit wahr und scheinbar nichts mehr zu tun, sondern wird durch Machtverhältnisse austariert [58]. Die Geschichte des abendländischen W.-Begriffes kommt mit Nietzsche, in einer gegen sich selbst mißtrauisch gewordenen Aufklärung, zu einem extremen Gegenentwurf dessen, was einmal W. als Kosmos, als Wohlordnung aller Dinge, gewesen war. Nietzsche skizziert diese Geschichte in der «Götzen-Dämmerung» als Geschichte eines Irrtums: «Wie die ‘wahre W.’ endlich zur Fabel wurde». Es ist eine Verfallsgeschichte des Platonismus: «Die wahre W. haben wir abgeschafft: welche W. blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren W. haben wir auch die scheinbare abgeschafft!» [59]

Anmerkungen. [1] W. KRANZ: Kosmos. Arch. Begriffsgesch. 2/1-2 (1958) 178. – [2] Vgl. Art. «Kreis; Kugel». Hist. Wb. Philos. 4 (1976) 1211-1226; «Sphäre II.», a.O. 9 (1995) 1376-1379; «Zentrum». – [3] Vgl. C. F. VON WEIZSÄCKER: Zum Weltbild der Physik (1963) 129f. – [4] Vgl. Art. «Sublunar/translunar». Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 477-481. – [5] NICOLAUS CUS.: Compendium 8. Akad.-A. 11, 3 (1940) 17-20. – [6] De docta ignor. III, 3, a.O. 1 (1932) 127; vgl. Art. «Makrokosmos/Mikrokosmos». Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 640-649. – [7] H. BLUMENBERG: Die Genesis der kopernikanischen W. (1975) 343. – [8] NICOLAUS COPERNICUS: De revolutionibus/Das neue Weltbild (1543), lat.-dtsh., hg. H. G. ZEHL (1990) 80f. – [9] Vgl. Art. «Maschine I. B. 1.». Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 791-793. – [10] Vgl. PLINIUS SEC.: Nat. historia I, 1; ein wörtliches Zitat aus Plinius hat M. MÄSTLIN, der Lehrer J.

KEPLERS, seiner Ausgabe der «Narratio prima» hinzugefügt: L. PROWE: Nic. Copernicus (1883-84, ND 1967) 2, 290, 326 (Anm.). – [11] G. BRUNO: De l'infinito universo e mondi (Venedig 1584, ND Ann Arbor 1974). – [12] Th. HOBBS: De corpore IV, 26 (1655). Op. philos. lat., hg. W. MOLESWORTH (London 1839-45, ND 1961) 1, 334f. – [13] Thomas White's De mundo examined (1643). The latin transl., hg. H. W. JONES (Bradford 1976) 32. – [14] J. LOCKE: An essay conc. human underst. II, 24 (1689). Works 2 (London 1823) 34ff. – [15] BLUMENBERG, a.O. [7] 57. – [16] R. DESCARTES: Disc. de la méthode VI, 1 (1637). Oeuvr., hg. Ch. ADAM/P. TANNERY (Paris 1897-1913, ND 1964-74) 6, 60f. – [17] Principia philos. VIII, 2, 22f. (1644), a.O. 8/1, 52. – [18] B. PASCAL: Pensées, Frg. 72. Oeuvr., hg. L. BRUNSVICG 12 (Paris 1904, ND 1965) 70-92. – [19] NICOLAUS CUS.: De docta ignor. II, 12, a.O. [6] 105. – [20] Vgl. auch: Art. «Einwelttheorie/Mehrwelttheorie». Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 423-425. – [21] J. WILKINS: The discovery of a world in the moon (London 1638, ND Amsterdam 1972) 41f. 43. – [22] B. LE BOVIER DE FONTENELLE: Entret. sur la pluralité des mondes (1686). Oeuvr. compl., hg. G.-B. DEPPING 2 (Paris 1818, ND Genf 1968); dtsh.: Dialogen über die Mehrheit der W.en, hg. J. E. BODE (1780, ND 1983); vgl. Art. «Wirbeltheorie». – [23] Vgl. Art. «Welt», in: J. H. ZEDLER: Großes vollst. Univ.-Lex. 54 (1747, ND 1982) 1639f. – [24] G. W. LEIBNIZ: Essais de théod. sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal (1710). Philos. Schr., hg. C. I. GERHARDT 6 (1885, ND 1965) 113f.; vgl. Art. «Welt, mögliche». – [25] Ch. WOLFF: Vern. Ged. von Gott, der W. und der Seele des Menschen ... (Dtsch. Met.) § 542 (1720, "1751). Ges. Werke I/2 (1983) 330. – [26] G. E. SCHULZE: Grundriß der philos. Wiss. 3: Transzendente Kosmologie § XX (1790) 323. – [27] Vgl. H. BRAUN: Art. «Welt», in: O. BRUNNER/W. CONZE/R. KOSELLECK (Hg.): Geschichtl. Grundbegriffe 7 (1992) 434-510, bes. 438f. – [28] J. MICRAELIUS: Lex. philosophicum (Stettin 1653, '1661, ND 1966) 850f. (Art. «Mundus»); vgl. J. G. WALCH: Philos. Lex. (1726) 2888f. – [29] P.-H. TH. D'HOLBACH: Syst. de la nature ou des lois du monde phys. et du monde moral 1 ('Londres' 1770, Paris 1821, ND 1966) 6f. – [30] I. KANT: Ged. von der wahren Schätzung ... § 8f. (1747). Akad.-A. 1, 22f. (Anm.). – [31] § 10, a.O. 24f.; dazu: G. KLAUS: Die Frühschr. I. Kants. Philos.hist. Abh. (1977) 174. – [32] Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels (1755). Akad.-A. 1, 314f. – [33] a.O. 318; zur unreflektierten Selbstreferenz des W.-Begriffes vgl. a.O. 255. – [34] 227f.; vgl. aber: 230. – [35] A. POPE: An essay on man (1733/34), hg. M. MACK (London 1950, ND 1958) 59f. – [36] I. KANT: De mundi sensibilis ... (1770). Akad.-A. 2, 391. – [37] KrV A 418ff./B 446ff. – [38] KrV A 792/B 820. – [39] Vgl. Art. «Sein, moralisches». Hist. Wb. Philos. 9 (1995) 237-247. – [40] I. KANT: KrV A 808/B 836. – [41] Grundleg. zur Met. der Sitten (1785). Akad.-A. 4, 455. – [42] KpV A 288f. Akad.-A. 5, 161f. – [43] J. G. HERDER: Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit I, 1 (1784). Sämtl. Werke, hg. B. SUPHAN 13 (1887) 15f.; vgl. BRAUN, a.O. [27] 477f. – [44] J. G. FICHTE: Die Bestimmung des Menschen (1800). Akad.-A. I/6, 263f. – [45] a.O. 280. – [46] F. W. J. SCHELLING: Zur Gesch. der neueren Philos. (1827). Sämtl. Werke, hg. K. F. A. SCHELLING (1856-61) I/10, 117. – [47] Vgl. G. W. F. HEGEL: Glauben und Wissen ... (1802). Akad.-A. 4, 407f. 404; zu F. HÖLDERLINS Begriff der «W. aller W.en» vgl. H. HÜHN: Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken (1997) 122ff. – [48] Encycl. der philos. Wiss. § 247, Zus. (1830). Jub.ausg., hg. H. GLOCKNER 9 (1928) 51. – [49] A. VON HUMBOLDT: Kosmos. Entwurf einer phys. Weltbeschreibung 1 (1845) 61. 63. 82. 85ff. – [50] Vgl. BRAUN, a.O. [27] 438f. 472ff. 502ff. – [51] L. FEUERBACH: Das Wesen des Christenthums (1841). Ges. Werke, hg. W. SCHUFFENHAUER 5 (1973) 210. – [52] K. MARX: Dtsch.-Frz. Jahrbücher (1844). MEW 1, 338. 343f. 340. 346; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilos. [1843], a.O. 378. – [53] Manifest der Kommunist. Partei (1848). MEW 4, 493. – [54] A. SCHOPENHAUER: Die W. als Wille und Vorst. I, 3, § 36 (1819/44, '1859). Sämtl. Werke, hg. A. HÜBSCHER 2 ('1972) 218ff.; zum Terminus «Weltauge» vgl. auch: GRIMM I/4I, 1 (1955) 1539f. – [55] F. NIETZSCHE: Ueber Wahrheit und Lüge ... 1 [1873]. Krit. Ges.ausg., hg. G. COLLI/M. MONTINARI (1967ff.) 3/2, 369. – [56] Nachgel. Fragm., Sommer 1886 bis Frühjahr 1887 6[10], a.O. 8/1, 242. – [57] Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 9 (1873/74), a.O. 3/1, 308. – [58] Nachgel. Fragm., Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889 14[93], a.O. 8/3, 63; vgl. Art. «Schein I.

8.». Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 1238. – [59] Götzen-Dämmerung (1889), a.O. 6/3, 74f.

Literaturhinweise. E. HOFFMANN: Das Universum des N. von Cues. Sber. Heidelberger Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl. 3: Abh. (1929/30). – A. KOVRÉ s. Anm. [19 zu I.]. – K. ULMER: Vor der Sache der Philosophie (1959). – C. F. VON WEIZSÄCKER: Anm. [3] bes. 118-157; Die Tragweite der Wiss. (1966) bes. 134. – F. FELLMANN: Scholastik und kosmolog. Reform (1971). – H. BLUMENBERG s. Anm. [7]. – K. LÖWITZ: Gott, Mensch und W. in der Met. von Descartes bis zu Nietzsche (1976); W. und Menschenwelt (1960). Sämtl. Schr. 1 (1981ff.) 295-328. – H. BLUMENBERG: Die Lesbarkeit der W. (1981). – H. BRAUN s. Anm. [27]. – F. J. WETZ: Lebenswelt und Weltall (1994). – H. BRAUN: Die W. der Natur und die Weisheit der W. Kosmolog. Defizit im Denken der Neuzeit, in: F. J. WETZ/H. TIMM (Hg.): Die Kunst des Überlebens (1999) 387-408. – R. WIEHL: Subjektivität und System (1999) bes. 8-45. – Ch. BERMES: 'W.' als Thema der Philosophie: Vom metaphys. zum natürl. W.-Begriff (2004). H. BRAUN

III. 20. Jahrhundert. – 1. In den Positionen des amerikanischen *Pragmatismus* (s. d.) kommt es zur Kritik am metaphysischen Konzept von W. als der einen, absoluten, monistischen, geschlossenen Totalität alles Wirklichen. Ausgehend von dem an Verifikationsprozesse gebundenen pragmatistischen Wahrheitsbegriff und der These von der Fallibilität erfahrungswissenschaftlicher Theorien hält W. JAMES empiristisch mit einer perspektivischen Vielheit von Weltansichten 'in the long run' auch eine Vielheit von «spheres of reality» für kohärent explizierbar [1]. Da die Erfahrungserkenntnis vom Einzelnen und nicht von einem vorgängigen Ganzen ausgeht, bleiben jenseits eines absoluten Monismus und absoluten Pluralismus der W. («worlds», «universe») zum einen die Konzeption einer durch pragmatische Verknüpfung der Teile entstehenden, nicht jedoch ins Absolute zu hypostasierenden Einheit der W., zum anderen die Annahme eines Trennungen enthaltenden «pluralistic universe» [2] denk-möglich. Gegen das abgeschlossene «Blockuniversum» des Rationalismus setzt James das Bild einer unfertigen, sich in die Zukunft entwickelnden W. und das Merkmal der strukturellen Offenheit der W. Versuche des Abschlusses zu einer totalen All-Einheit müssen fehlschlagen, da erfahrungsgemäß jedes als absolut behauptete Ganze stets etwas als Umgebung außer sich habe, wie auch in der Sprache gilt: «The word «and» trails along after every sentence» [3]. Ferner greift die radikal empiristische Spätphilosophie von James die Unterscheidung zwischen subjektiver Innen- und objektiver Außenwelt an, insofern sowohl die raum-zeitliche W. als auch das ebenfalls nicht identisch geschlossene Selbst als Modi eines Prinzips von beweglichen Komplexen 'reiner Erfahrungen' aufzufassen seien.

Zusätzliche Charakterisierungen von W. («world») gibt J. DEWEY im Ausgang von einer pragmatistischen Erkenntnistheorie, in der die absichtsvollen Tätigkeiten leitend sind: a) Eine scharfe Trennung zwischen Fakten, die die W. bilden, und Werten ist ebensowenig explizierbar wie (mit dem Wegfall der Gegenüberstellung von Theorie und Praxis) die metaphysische Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler W. Die konkret erfahrene 'natürliche W.' ist auch die wirkliche W. b) Die W. wird im Erkenntnisvorgang nicht äußerlich betrachtet oder durch Annäherung an eine «universal solution» enthüllt [4], sondern durch aktive, interagierende Funktionen des Geistes in ihren Prozessen geordnet und organisiert.

2. In der frühen *Analytischen Philosophie* bilden für G. FREGE die wahrnehmbaren und als vom Subjekt unabhängig behaupteten raum-zeitlichen Gegenstände die

Außenwelt. Ihr stellt er die an subjektive Träger gebundenen und zwischen Personen nicht vergleichbaren Innenwelten der Vorstellungen (Sinneseindrücke, Gefühle, Wünsche usw.) und Entschlüsse gegenüber. Im Unterschied zu seiner Konzeption eines eigenständigen Reichs von Gedanken [5] als Sinn von Behauptungssätzen bindet Frege den W-Begriff an das Merkmal der Wirklichkeit, d.h. an Veränderungen erzeugende Wirkungen und Gegenwirkungen. – G. E. MOORE charakterisiert W. («world», «universe») als Gesamtheit von Dingen bestimmter Klassen, indem er der Philosophie als wichtigste Aufgabe zuweist, in ontologischer Fragehaltung eine «general description of the whole Universe» [6] dadurch zu geben, daß sie alle tatsächlich vorkommenden Arten von Dingen in der W. und ihre Beziehungen untereinander untersucht und begründete Wissenssätze darüber aufstellt. In Unterscheidung gegen idealistische, neuhegelianische Positionen unternimmt er im Rekurs auf Commonsense-Sätze einen «Proof of an External World», die in unkritischem Sinne durch die als außer uns befindlich wahrnehmbaren, vorab bestehenden, raum-zeitlichen, materiellen Dinge gegeben ist [7]. – In B. RUSSELLS Philosophie des logischen Atomismus [8] sind hinsichtlich des W-Begriffes involviert: a) ein metaphysisch realistischer Schema-W-Dualismus; b) die These einer Isomorphie-Beziehung zwischen «atomaren Aussagen» und den von ihnen beschriebenen Tatsachen, womit eine logisch formale Kosmologie vorliegt, die mit den Strukturen der Sprache durch logische Analyse die korrespondierenden Strukturen der W. («world») aufdeckt; c) eine Konstituierung der W. aus einfachen Entitäten, die sich aus den Klassen von Ausdrücken ergeben, mit denen eine vollständige Beschreibung der W. minimal möglich ist; ontologisch treten hier neben die in der Zeit existierenden Ding-Entitäten und die subsistierenden Universalien (Eigenschaften und Relationen) die atomaren Tatsachen. In seiner späteren Entwicklung eines 'neutralen Monismus' versucht Russell, Vorgänge als Grundelemente der W. zu explizieren, die in 'neutraler' Weise geistigen und physischen Prozessen zugrunde liegen; d) sinnkritisch nicht eingeschränkte Totalitätsansprüche, insofern Russell empirische Aussagen über «the world as whole» für sinnvoll hält [9].

Mit der These «Die W. ist alles, was der Fall ist» setzt L. WITTGENSTEIN im «Tractatus logico-philosophicus» gegen die Auffassung von W. als All der Dinge: «Die W. ist die Gesamtheit der Tatsachen». Letztere sind «im logischen Raum» und bestimmen insgesamt, was der Fall ist [10]. Eine Tatsache ist das Bestehen von Sachverhalten, und Sachverhalte sind Verbindungen von Gegenständen, nicht jedoch der komplexen Dinge der Alltagserfahrung, sondern des Einfachen, was durch Namen, einfache Zeichen in sprachlichen Sätzen, genannt wird. Insofern der Sinn von (Gedanken ausdrückenden) Sätzen die Möglichkeit des Bestehens von Sachverhalten gibt, wird eine interne Verbindung zwischen Sprache und W. hergestellt, die Wittgenstein in seiner Bildtheorie erläutert [11]. Stets machen wir uns bereits ein Bild vom Bestehen von Sachverhalten, der Wirklichkeit, und die Bilder der Tatsachen müssen, «um Bild zu sein, etwas mit dem Abgebildeten gemeinsam haben» [12]. Das Gemeinsame von Bild und W. ist die logische Form, und ein logisches Bild der Tatsachen, «der Gedanke», dessen Form der Abbildung die logische Form ist, «kann die W. abbilden» [13]. Mit dieser Isomorphie-These greifen die ontologische und die sprachlich-logische Bedeutungskomponente im W-Begriff ineinander. Basal ist hierbei der Satz, insofern in ihm

Sachverhalte neu und «probeweise zusammengestellt» werden [14]. Zur Tatsache werden diese, wenn das, was der Satz als «Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken» [15], vorstellt, der Fall ist. Mithin gilt im Ausgang vom Satz, der durch «das Denken des Satz-Sinnes» in einer «projektiven Beziehung zur W.» steht: «Der Satz konstruiert eine W. mit Hilfe eines logischen Gerüsts» [16]. Die logische Form kann der Satz nicht seinerseits darstellen. Dafür müßten wir uns «außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der W.» [17]. Vielmehr zeigt der Satz die logische Form der Wirklichkeit. Wegen dieser internen Verschränkung gilt: «Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner W.» [18]. Jeder bestimmten Erfahrung liegt die kategorialisierende Logik schon voraus; die «Logik erfüllt die W.» [19]. Insofern ich das, was der Fall ist, als in Sätzen Ausgesagtes verstehe, muß ich nicht in einem zweiten Schritt «meiner Sprache die W. hinzufügen» [20]. Gegen eine dualistische Innen-/Außenwelt-Trennung mit einem gegenständlichen Ich als Träger von Bewußtseinszuständen vertritt Wittgenstein: «das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht»; das philosophische Ich ist nicht Teil in oder gar Zentrum der W., sondern «eine Grenze der W.» [21].

3. Der *Logische Empirismus* versteht sich programmatisch als wissenschaftliche Weltauffassung. Aufgrund der finiten Natur empirischer Verifikationsakte fußt sein W-Begriff nicht auf dem Ganzen, sondern dem Einzelnen. Versuche, die W. durch Totalität, Unbedingtheit oder Unendlichkeit zu kennzeichnen, werden mittels des verifikativen Sinnkriteriums [22] ebenso als sinnlos abgelehnt wie metaphysische Aussagen über die Realität der Außenwelt, über die Existenz einer transzendenten wahren W. oder über einen Urgrund der W. Der Ordnungszusammenhang der Sachverhalte, welche die W. bilden, ist auf dem Feld der logisch-syntaktischen Struktur einer Einheitssprache zu behandeln. Beim Gegenstands- und d.h. Begriffskonstitutionssystem in «Der logische Aufbau der W.» [23] geht R. CARNAP, anknüpfend an den Immanenz-positivismus, phänomenalistisch von unmittelbaren eigenpsychischen Erlebnissen (und der Grundrelation der Ähnlichkeitserinnerung) aus, um daraus mittels Zuschreibungen (von Sinnesqualitäten und Zahlen zu «Welpunkten») über die Schwelt die Wahrnehmungswelt und die W. der physikalischen Gegenstände und Vorgänge zu konstituieren. Durch Ausdrucksbeziehungen werden dann psychische Zustände zugeordnet, was über fremdpsychische und geistige Gegenstände schließlich zu Gegenständen aller Art als intersubjektive W. führt. – Eine Abkehr vom Begriff einer 'wirklichen' und Sätze wahrmachenden W. [24] vollzieht O. NEURATH mit der Position, daß Aussagen stets nur mit Aussagen verglichen werden und am Ausgangspunkt logisch kohärenter Satzgesamtheiten einer physikalistischen Sprache Protokollsätze stehen, die, unter außer-logischen Gesichtspunkten gewählt, ihrerseits abänderbar sind und einer Bewährung bedürfen. – Zur Überwindung des Außenweltproblems des positivistischen Realismus wählt H. REICHENBACH die erlebnismäßig unmittelbar existierenden Gegenstände unserer Umwelt als Basis der Erfahrungserkenntnis. Aus diesen direkt beobachtbaren Konkreta konstruiert er mittels Wahrscheinlichkeits-schlüssen und Zuordnungsregeln fremde Konkreta sowie unbeobachtbare komplexartige Entitäten; zu diesen Ilata gehören auch innere Vorgänge, womit ein die ontologische Basis offenlassender, 'projektiver Aufbau der W.', «carried by a trestle-work of probability connections», erfolgt [25].

4. In der südwestdeutschen Tradition des *Neukantianismus* wird dem W.-Begriff durch H. RICKERT eine zentrale Stellung zugewiesen, insofern der Gegenstand der Philosophie «nicht ein gegen andere Teile begrifflich abzugrenzender Teil der W., sondern die W. in ihrer Ganzheit» sei. Zugleich soll, «was man darunter zu verstehen hat, ... erst von der Philosophie gezeigt werden» [26]. Rickert arbeitet eine Zwei-Wen-Lehre aus, die eine von der seienden, wirklichen, dem Bewußtsein immanenten W. unterschiedene transzendente Wertwelt als Bereich des Sollens und der Geltung behauptet. Diese ist, als transzendenter Maßstab, dem Erkennen der Wirklichkeit vorgängig verbunden, insofern Erkennen stets Anerkennen von Werten ist [27]. In den einen Wahrheitswert (s.d.) anerkennenden Tatsachenurteilen erhält der Inhalt erst die Form der Wirklichkeit [28]. Subjekt des Urteilens ist nicht der empirische Mensch, sondern ein theoretisches Erkenntnissubjekt, das keiner der beiden Wen zugehörig ist. Insofern die «W. in ihrer Totalität» sich jeder Anschauung entzieht [29], ist wissenschaftliche Philosophie als Weltanschauungslehre zu konzipieren, die den allgemeinen Begriff vom Weltall dem theoretischen Diskurs zugänglich macht, so daß «ein nach Prinzipien geordneter und gegliederter Kosmos entsteht» [30]. Um die Einheit der beiden je in sich gestuften Wen des Wirklichen und der Werte zu einem «Begriff des voll-endlichen Ganzen der W.» denken zu können [31], geht Rickert in seinem differenziert gegliederten System der Philosophie von einem «dritten Reich» als Zwischenreich des immanenten Sinns aus [32], womit der philosophisch solcherart erweiterte, für eine Weltanschauungslehre taugliche W.-Begriff nun «die Werte ebenso wie die Wirklichkeiten und den Sinn umschließt» [33]. – Rickerts Schüler E. LASK versucht eine Logik der Philosophie mit einer Kategorienlehre zu entwickeln, die sich über den sinnlichen Bereich hinaus auf «das geltende Etwas» erstreckt und «in der das All des Denkbaren als Gegenstand der Erkenntnis legitimiert wird» [34]. Im Zuge dieses Versuchs rückt das Einheitliche der zwei Wen Rickerts in den Blick: die Logosimmanenz des zu formenden Materials und der Befund, daß nicht nur das Sinnliche, sondern «die ganze ursprüngliche W. überhaupt» das Gegebene ausmacht [35].

5. In seinen Bemühungen um die Grundlegung der Geisteswissenschaften stellt W. DILTHEY der Objektwelt der gesetzmäßig-erklärend verfahrenen Naturwissenschaften eine «geistige W.» als geschichtlichen Bereich der individuell-schöpferischen menschlichen Lebensäußerungen und der überindividuellen Kultursysteme und Organisationsformen gegenüber [36]. Zunächst deskriptiv-psychologisch [37] von den Bewußtseinsphänomenen als einzig Gegebenem ausgehend, schließt Dilthey eine auf Erfahrungen von Wille und Widerstand rekurrende Begründung für unseren Glauben an die Realität der Außenwelt sowie für die sinnvolle Unterscheidung von «Ich und W.» an [38]. In seiner Lebensphilosophie expliziert er die geschichtliche W. der Geistesobjektivationen als «Objektivierung des Lebens» [39]. Zum involvierten W.-Begriff gehört: a) Die «W. ist stets nur Korrelat des Selbst»; als eine selbständige Größe ist sie «eine bloße Abstraktion» [40]; umgekehrt ist das Selbst nie ohne W. b) Insofern vom einzelnen Menschen Lebenszüge «nach allen Seiten» gehen, andere Menschen und Dinge also nicht nur isolierte Wirklichkeiten sind, «schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene W.» [41]. c) In den Geisteswissenschaften vollzieht sich auf der Grundlage von Erleben und Verstehen der

Aufbau der geschichtlichen W.; ihre Gegenstände, in denen sich Zwecke gebildet und Werte verwirklicht haben, «bilden den Zusammenhang der Vorstellungswelt, in dem das Außengegebene mit meinem Lebenslauf verknüpft ist»; ihre «objektive Geltung» ist durch beständigen Austausch mit dem Erleben und Verstehen anderer garantiert [42]. d) Auf der Stufe des bloß «gegenständlichen Auffassens» ist der W.-Begriff mit der «Explikation des Zusammen» im räumlichen Horizont, also mit der Forderung verbunden, «alles Erlebte und Anschaubare durch den Zusammenhang der in demselben enthaltenen Relationen des Tatsächlichen auszusprechen», d.h., die «Vollendung aller im Erlebten oder Angeschauten enthaltenen Relationen wäre der Begriff der W.» [43]. e) Im Unterschied zu Kausalzusammenhängen der erklärenden Naturwissenschaften hat die geistige W. als Wirkungszusammenhang (s.d.) aufgrund der Struktur des Geistes, «auf der Grundlage des Auffassens Werte zu erzeugen und Zwecke zu realisieren», einen «immanentteleologischen Charakter» [44]. f) Einerseits ist «die geistige W. die Schöpfung des auffassenden Subjektes», insofern ihr Zusammenhang nur im Subjekt aufgeht und es «die Bewegung des Geistes bis zur Bestimmung des Bedeutungszusammenhanges dieser W.» ist, die «die einzelnen logischen Vorgänge miteinander verbindet». Andererseits ist diese Bewegung darauf gerichtet, «ein objektives Wissen in ihr zu erreichen», so daß Diltheys «Kritik der historischen Vernunft» der Frage nachgeht, wie «der Aufbau der geistigen W. im Subjekt ein Wissen der geistigen Wirklichkeit möglich» macht [45].

6. Im Rahmen seiner *Phänomenologie* betont E. HUSSERL: «Gegenstände sind für mich, und sind für mich, was sie sind, nur als Gegenstände wirklichen und möglichen Bewußtseins» [46]; er formuliert damit die unauflösbare Korrelation zwischen den spezifischen intentionalen [47] Akten des Bewußtseins als Bewußtsein-von-etwas und den in ihnen gegebenen Gegenständen [48]. Hiermit ist einerseits eine epistemisch problematische Trennung zwischen einem weltlosen Bewußtsein und einer außerhalb dessen befindlichen W. unterlaufen. Andererseits ist erkannt, daß der Glaube an das Sein von Gegenständen (unabhängig von den Weisen ihres Gegebenseins) und der W. als dem «Boden» [49], auf dem sich einzelne Gegenstände als existent oder nicht existent erweisen, ein Vorurteil bzw. die «Generalthese» (s.d.) der «natürlichen Einstellung» ist. Methodisch ist durch Epoché, d.h. «Einklammern» dieses Glaubens im Sinne der «phänomenologischen Reduktion», «Sein an sich» auf «Sein als Erscheinen» zu reduzieren [50]. «Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen W., entbehrt wesensmäßig ... der Selbständigkeit» [51]. Durch Analyse der Noësis/Noëma-Korrelation sind die Konstitutionsleistungen der Bewußtseinsprozesse zu untersuchen [52]. Die Untersuchung verläuft entlang der durch eidetische Reduktion [53] aufgedeckten Wesensstrukturen von intentionalen Erlebnissen und deren Gegenständen und wird durch Husserls Unterscheidung des Seienden in die «Regionen» der materiellen, räumlichdinglichen Natur, der animalischen (beseelten, lebendigen) Natur und (wie bei Dilthey) der geistig-personalen W. strukturiert [54]. Über diese regionalen Ontologien hinaus wendet sich die Phänomenologie als Transzendentalphilosophie [55] dem Seienden überhaupt zu. Indem ein Gegenstand im intentionalen Erlebnis für das Bewußtsein thematisch [56] wird, ist zugleich einem Bewußtsein die Möglichkeit mitgegeben, ihn auch in anderen Gegebenheitsweisen präsent zu haben sowie andere

mit ihm in Zusammenhang stehende Gegenstände zu thematisieren (Innen- und Außenhorizont). Mein Bewußtsein dieser «Vermöglichkeit» («Horizontbewußtsein») eröffnet über die endlos fortsetzbare Thematisierungsmöglichkeit weiterer Gegenstände die W. als undurchstreichbaren, identisch verharrenden Horizont (s.d.) aller Horizonte im Unterschied zur Auffassung von W. als Summe an sich seiender Gegenstände [57]. Wegen ihres intentionalen Gegenstandsbezugs enthalten die bewußtseinsimmanenten Erlebnisse eine den Bewußtseinsvollzügen transzendente W. [58]. Methodisch wird durch transzendental-phenomenologische Reduktion [59] der in mundaner Einstellung gegebene Glaube an das Sein der W. ausgesetzt, die W. auf die Weise ihres Erscheinens im Horizontbewußtsein reduziert und die Untersuchung ganz auf das Bewußtsein intentionaler Erlebnisse überhaupt beschränkt. Vom psychischen, als Teil der W. angesehenen Ich wird zu einem gänzlich nicht-weltlichen, transzendentalen Ich übergegangen [60]. Die «objektive W., die für mich ist», schöpft dann «ihren ganzen Sinn und ihre Seinsgeltung, die sie jeweils für mich hat, ... aus mir als dem transzendentalen Ich» [61]. Ist logisch zunächst die «primordiale W.» bzw. «Primordialsphäre» (s.d.) als derjenige Bereich des Seienden gegeben, in dem alle Bestimmungen ausschließlich aus den mir eigenen Erlebnissen stammen, so argumentiert Husserl im nächsten Schritt gegen das Problem des Solipsismus (s.d.) für die Möglichkeit des Transzendierens der Primordialsphäre hin zu einer objektiven gemeinsamen W., insofern bereits in der Wahrnehmung beim primordial Präsenten die Appräsentation von Körpern – apperzipiert je als Leib eines anderen Ich einer primordialen W. – enthalten und meine W. mir so als stets von anderen Subjekten miterfahrene gegeben ist [62]. In seiner späteren genetischen Phänomenologie [63] zeigt Husserl einerseits – bes. durch die Untersuchung der Struktur der «Kinästhesen» (s.d.) –, daß Bewußtseinslebnisse bereits in den elementaren Bereichen vorprädikativer Erfahrung welthaltig und nicht erst durch Apperzeption mit einem Bezug zur W. auszustatten sind, da schon das Empfinden Komponenten aktiven Tätigseins statt bloß passives Gegebensein primärer Gehalte (hyletischen Materials) beinhaltet [64]. Andererseits haben auch apperzeptive Leistungen passivische Anteile. Durch (eine passive Genesis elementarer Horizonte voraussetzende) «Urstiftungen» von Gegenständen in der Geschichte bildet und erweitert sich – mit der «Vermöglichkeit» (s.d.) des Bewußtseins, auf den Gegenstand zurückzukommen, – ein Horizontbewußtsein, das im Sinne von Habitualisierung und Sedimentierung der Urstiftung dann passivisch weiterwirkt. Die so gefaßte Konstitution durch aktive und passive Genesis bezieht sich mithin über Gegenstände hinaus auf Horizonte und W. [65]. Zu den aktiv konstitutionalen und damit unthematisch vertraute Horizonte verändernden Urstiftungen gehört nach Husserl die neuzeitliche Wissenschaft; deren Mathematisierung, Objektivitätsideal und Transzendierung jedweder Subjektrelativität macht er verantwortlich für den Seinsglauben an eine absolute, an sich und objektiv bestehende und in eine Sinnkrise geratene, unmenschliche W. als All-Einheit von raumzeitlichen, materiellen Dingen seit Galilei [66]. Dem hält Husserl in der «Krisis»-Schrift eine differenzierte Ausarbeitung der systematischen Rolle der «Lebenswelt» entgegen [67]. Diese liegt einerseits den Wissenschaften als Bereich der in den alltäglichen Lebensvollzügen gegebenen Welterfahrung bzw. «Umwelt» (s.d.) unhintergebar stets schon voraus [68]. Andererseits gilt es, so Husserl, hinsichtlich ihrer

Stellung als universalem Welthorizont in ontologischer Perspektive deren über die geschichtlich-kulturellen Konkretionen hinweg sich erstreckenden formal-invarianten Strukturmerkmale und abstrakt universalen Regelstrukturen zu ermitteln.

7. Zu den Positionen, die im Sinne einer *philosophischen Kosmologie* mit apriorisch-spekulativen Mitteln eine Erklärung der W. durch ihren Aufbau bzw. ihre kategoriale Struktur zu leisten versuchen, gehören:

a) die Lebensphilosophie H. BERGSONs: Leben [69] als ständig fortgesetzte, sich entfaltende Schöpfung und Durchdringung wird hier zur Wesenscharakterisierung einer nicht durch Verstand, sondern nur durch Intuition (s.d.) erkennbaren metaphysischen, dynamischen Wirklichkeitsebene, die der äußeren W. («monde») der beharrenden, kausal verknüpften Dinge vorausgeht. Entgegen einer materiellen Auffassung von der W. ist die Wirklichkeit «la mobilité même» [70], deren zeitlicher Charakter als unmittelbar erlebbare «Dauer» (s.d.) zu interpretieren ist.

b) die als Kategorialanalyse erfolgende Ontologie bei N. HARTMANN [71]: Der Aufbau der einen, durch modaltheoretische Seinssphärencharakterisierung gekennzeichneten realen W. wird durch «Gliederungen, Grundzüge und Verhältnisse des Seienden» ausgemacht, und die grundlegenden «Unterschiede der Seinsgebiete, -stufen oder -schichten» sowie gemeinsame Züge in ihnen haben die Form von Kategorien [72]. Der natürliche Aufbau ist «an nichts als den Seinsphänomenen» ablesbar und kann mit der Unterscheidung von Anorganischem, Organischem, Seelischem und Geistigem in verschiedene, sich überlagernde Seinsschichten gegliedert werden [73]. Mit den Verhältnissen dieses Schichtensystems ist auch «die eigentliche Einheit der realen W.» gegeben [74].

c) die gegen Substanzontologien gerichtete philosophische Kosmologie von A. N. WHITEHEAD: Die wirkliche W. ist als «Prozeß» im Sinne des Werdens von wirklichem Einzelnen zu begreifen, das in seiner je realen Konkretisierung aus der Potentialität in komplexen Beziehungen zu anderem Einzelnen steht. Dieser Nexus von wirklichen Einzelwesen wird als «'the actual world' correlate to that concrescence» bezeichnet [75]. Die Prozeßeinheiten, «aktuelle Entitäten», sind letzte reale Bestandteile der Wirklichkeit, deren Sein durch Werden konstituiert wird, bei dem sie andere vorausgehende und verursachende aktuelle Entitäten erfassen («prehension»). Die W. («world», «universe») ist dabei (mit Bezug auf ihre Elemente) als Organismus charakterisiert, insofern durch die Interdependenz der Teile eine Einheit von Teil und Ganzem besteht; stets befindet sie sich im kreativen Fortschreiten zu neuen strukturellen Konstitutionen und ist in differenzierter wechselseitiger Abhängigkeit von Gott zu denken [76].

8. M. SCHELER, H. PLESSNER, A. GEHLEN u.a. verfolgen in der *philosophischen Anthropologie* das Ziel, Begriff und Stellung des Menschen im Kosmos zu bestimmen [77]. Der Begriff der W. wird dabei im Zusammenhang der Charakterisierungen der Sonderstellung des Menschen als geistiges, lebendiges Wesen, das W. und Selbst hat, relevant. Gehlen sieht die anthropologische Differenz zum biologischen Lebensbereich aufgrund der Kennzeichnung des Menschen als Mängelwesen wegen nicht gegebener genauer Einpassung in die Umwelt gerade in seiner Welttoffenheit (s.d.) als Kernpunkt des menschlichen Weltbezuges. Ihm steht keine durch Instinkte strukturierte W. gegenüber wie dem Tier, sondern

eine Fülle von Eindrücken, denen er durch geeignete Mittelwahl mit Handlungsleistungen zur Bewältigung der Wirklichkeit begegnet und damit den Ereignisstrom der erfahrbaren W. zweckmäßig strukturiert [78].

9. In der *Fundamentalontologie* (s.d.) M. HEIDEGGERS kommt es zu einem vom menschlichen Dasein her entwickelten W.-Begriff. «Sein und Zeit» behandelt die Frage nach dem Sinn von Sein im Ausgang vom Dasein (s.d.). Als Grundverfassung des Daseins wird das «In-der-W.-sein» (s.d.) hervorgehoben, dessen Strukturmoment «W.» (in vorontologisch existentieller Bedeutung «das, 'worin' ein faktisches Dasein als dieses 'lebt'» [79]) zusammen mit der «Idee der Weltlichkeit» (als ontologisch-existenzialer Begriff) ausgelegt wird [80]. Der phänomenale Ausgang wird vom besorgenden Umgang mit dem innerweltlich Seienden genommen, und mit den diesbezüglichen Verweisungszusammenhängen als Ganzes 'meldet' sich die stets schon vorgängige W. [81]. Verweisung (s.d.) ist als ontologisches Fundament «Konstituenten der Weltlichkeit überhaupt» [82]. Insofern «Bewandtnis» (s.d.) der Seinscharakter des Zuhandenen ist und das Verstehen einer Bewandtnisganzheit von der Bedeutsamkeit (s.d.) gegeben wird, ist die Bedeutsamkeit das, «was die Struktur der W., dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht» [83]. Ausgehend vom Dasein als In-der-W.-sein wird in Heideggers Zugang die Frage, «ob überhaupt eine W. sei und ob deren Sein bewiesen werden könne», als sinnlos unterlaufen [84]. Im nächsten Schritt stellt sich die Frage, wie die W. in Einheit mit dem Dasein ontologisch möglich ist [85]. Insofern Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (s.d.) ausgewiesen werden kann, welche das Sein des Daseins ausmacht, und in der Erschlossenheit (s.d.), die das Dasein ist, W. stets miterschlossen ist, muß auch die ontologische Verfassung der W. in der Zeitlichkeit gründen. Des Näheren liegt die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der W. darin, «daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat» [86]. Auf dem Boden der sich anschließenden Untersuchung der «horizontalen Schemata» von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart sowie deren Einheit [87] kommt Heidegger zur These, daß «zum Seienden, das je sein Da ist, so etwas wie erschlossene W.» gehört; d.h., sofern «das Dasein sich zeitigt, ist auch eine W.»; diese ist mithin weder vorhanden noch «zuhanden», sondern beim Begegnen von innerweltlich Seiendem stets schon als ekstatisch erschlossene vorausgesetzt, d.h. transzendent [88].

In Heideggers Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik» wird die «tiefe Langeweile» [89] als diejenige Grundstimmung des Daseins ausgewiesen, aus der «inbegrifflich» die Frage nach W. zu entwickeln sei [90]. Im Unterschied zum «weltlosen» Stein und «weltarmen» Tier ist der Mensch «weltbildend». Das Phänomen der W. ist dann gegeben, wenn wir auf die «Offenbarkeit von Seiendem als Seiendem», auf das Strukturmoment des «als» und auf die «Beziehung zu Seiendem als das Sein- und Nichtseinlassen» stoßen [91]. Gegen den 'natürlichen W.-Begriff' als Gesamtheit des Seienden an sich bedeutet W. die «Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen» [92]. Der Charakter der Ganzheit bezieht sich dabei nicht auf ein inhaltlich Ganzes als Summe des Seienden, sondern auf die Form, in der das Dasein im Menschen in dreifachem Sinne W. bilde: «1. es stellt sie her; 2. es gibt ein Bild, einen Anblick von ihr, es stellt sie dar; 3. es macht sie aus, ist das Einfassende, Umfangende» [93], so daß das Weltproblem als Problem der Weltbildung eine Wesensbestimmung des Menschen hinsichtlich seines Daseins

erfordert. Das Geschehen der Weltbildung expliziert Heidegger durch die Momente «Entgegenhalten von Verbindlichkeit», «Ergänzung» als das «vorgängige Bilden des schon waltenden 'im Ganzen'», «Enthüllung des Seins des Seienden» [94]. Methodisch bedeutet dies für das Weltproblem: Statt Erörtern eines Vorliegenden oder intuitiven Betrachtens wäre vielmehr eine Verwandlung des Daseins vorzubereiten, ein «Eingehen in das Geschehen des Waltens der W.», das uns je schon durchwaltet [95]. Im Zusammenhang dieses Grundgeschehens wird die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem zum zentralen «Wesensmoment der W.», insofern im Grundgeschehen das Unterscheiden geschieht. Die Einheit von «Verbindlichkeit» und «Ergänzung» mit dem dritten, den Unterschied von Sein und Seiendem mit sich führenden Moment, sieht Heidegger im «Entwurf» (s.d.) [96]. Der ursprüngliche Entwurfscharakter als Urstruktur des Grundgeschehens sei die Grundstruktur der Weltbildung: «Entwurf ist Weltentwurf. W. waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens» [97]: «Im Geschehen des Entwurfs bildet sich die W., d.h. im Entwerfen bricht etwas aus und bricht auf zu Möglichkeiten und bricht so ein in Wirkliches als solches», wodurch sich das aufgebrochene «Seiende ureigener Art» als Da-sein erfährt inmitten dessen, «was jetzt als Seiendes offenbar» ist [98].

Indem Heidegger nach der «Kehre» (s.d.) betont, das «Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst», bestimmt er W. nun als «die Offenheit des Seins», d.h. als die «Lichtung» (s.d.) «des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht» [99]. In einem ersten Schritt stellt er «W.» im engeren Sinne «Erde» gegenüber. Weiteröffnende Bezüge sind im Kunstwerk gegeben. Die vom Werk aufgestellte W. als Gefüge des Offenen ist die Lichtung, die auf dem verbergenden Grund der zugleich hergestellten Erde (als das «wesenhaft Sichverschließende») geschieht. Sie ist damit nicht die «Summe des Vorhandenen» oder dessen Rahmen, sondern «das immer Ungegenständliche». «W. weltet», insofern sie die «Offenheit» der «wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes» ist [100]. Im zweiten Schritt benennt Heidegger (Hölderlin aufnehmend) die W. im engeren Sinne der Öffnung in «Himmel» um und faßt W. im vollen Sinn nun auf als «Vierung» (s.d.) bzw. «Geviert» (s.d.), bestehend aus «Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen». Erstens ist das Geviert, als das sich Sein und mithin die Weltlichkeit der W. entfalten, unerklärbar, insofern «Ursache und Gründe dem Welten von W. ungemäß bleiben». Zweitens ist die Vierung als die «Einheit des Gevierts» relational und kann nicht in ihre Bestandteile aufgelöst werden; jedes der Vier spiegelt «in seiner Weise das Wesen der übrigen wider». Zusammen ist die W. daher als «Spiel» (s.d.), «Spiegel» bzw. «Spiegel-Spiel» zu kennzeichnen [101]. In den Vordergrund tritt das Verhältnis Ding/W., insofern das Ding [102] die «Weltgegenden» aufeinander bezieht, d.h., das «Ding dingt W.», indem es «das Geviert ereignend» zur Einheit der W. versammelt, wie auch umgekehrt das Ding sich aus der W. ereignet [103]. «Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit W.», sie «be-dingen die Sterblichen» [104]. In der «Seinsgeschichte» (s.d.) wandeln sich die Weisen des Entbergens des Seins; mithin bricht mit dem «Seinsgeschick» als «Ereignis» (s.d.) des Eröffnens von W. im Werk jedesmal «eine neue und wesentliche W. auf» [105]. Stätte der Seinsgeschichte ist jedoch der Mensch. Gemäß Heideggers Auffassung von Sprache [106] als «Haus des

Seins» (bes. als ursprüngliche Sprache der Dichtung) ist Sprache entscheidend für das Zeigen und Erscheinen-lassen «dessen, was wir W. nennen» [107]. Mit dem «Nennen» der Dinge [108] sammelt die Sprache W. und ist die «Sage des Weltgeviertes» [109].

10. H.-G. GADAMER geht in der *philosophischen Hermeneutik* (s.d.) davon aus, daß der Mensch sich stets in einer W. befindet, auf die er sich versteht, die mit Seinsverständnis und Bedeutungsspielraum verbunden ist und in der er das ihm Begegnende auslegt. Insofern sich Verstehen (s.d.) in Sprache als universellem Medium vollziehe, sei jedes Weltverständnis sprachlich bestimmt [110]. «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» [111], immer schon ausgelegt in einem sprachlich bestimmten Welthorizont. Auf der Sprache beruht, daß wir «überhaupt W. haben» [112], zu der wir uns nur durch Sprache haben verhalten können; in der Verständigung wird W. offenbar. «Die W. ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle miteinander verbindet, die miteinander sprechen» [113]. Aufgrund der «Priorität und Unhintergebarkeit» des «sprachlichen Weltschemas» ist von einer «Zwischenwelt der Sprache» als eigentlicher «Dimension dessen, was gegeben ist», zu reden [114]. Doch W. steht nicht jeweiligen W.-'Ansichten' und geschichtlichen W.en gegenüber; vielmehr ist für jede sprachlich verfaßte W. die Offenheit gegenüber möglichen Änderungen und Weiterungen des Weltbildes charakteristisch, wobei der Maßstab nicht durch eine außer aller Sprachlichkeit liegende «W. an sich» gebildet wird. Innerhalb einer Weltansicht ist dann W. und «das Ganze, auf das die sprachliche schematisierte Erfahrung bezogen ist», und damit das, «was die W. selbst ist, nichts von den Ansichten, in denen sie sich darbietet, Verschiedenes» [115]. Ist die W. einerseits selbst nicht bezüglich einer Sprache relativ, so ist sie andererseits als umfassendes Ganzes auch nicht als Gegenstand von Erfahrung und Sprache mißzuverstehen.

11. In der *Existenzphilosophie* thematisiert K. JASPERS W. als den durch «Objektsein» charakterisierten «Pol» des Seins, mithin als Inbegriff dessen, was einem Subjekt als gegenständlich erforschbar gegeben ist [116]. Im Ausgang von subjektivem Dasein einerseits und objektiver Wirklichkeit andererseits ist eine «Polarität des Weltseins» [117] durch zwei sich wechselseitig umschließende Weisen des Weltseins zu konstatieren: «die W. als das Ganze des Anderen, das als eines und allgemeingültig erforschbar ist; oder das Dasein, das als Ichsein sich in seiner W., d.i. in seinem Nichtich, findet, und das als ein jeweiliges Ganze W. als meine W. ist» [118]. In beiden Hinsichten ist keine Einheit der W. gegeben; sie ist «objektiv zerspalten in die Erkenntnisperspektiven, subjektiv in die Vielfachheit des Daseins je in seiner W.» [119]. «W.» wird differenziert durch die involvierten Daseinsbegriffe [120]. Die Kenntnis der wirklichen W. als das Andere gründet sich, soweit sie gegeben ist, «auf Entdeckungen, soweit sie hervorgebracht wird, auf Erfindungen» [121]. Im Bild der W. kann jedoch kein Welt-dasein als Weltall, «weder ein Universum als 'Alles' noch ein totum als 'Ganzes'» durch Erkenntnis adäquat gefaßt werden [122]. In den Wissenschaften kann aufgrund der Vielheit der Methoden, Perspektiven und Gegenstände sowie der Endlosigkeit der Erscheinungen nur ein unabschließbarer Prozeß voranschreiten, nicht jedoch ein geschlossenes Weltbild erlangt werden. Wie Kant kommt Jaspers zu dem Ergebnis, daß die W. nicht widerspruchsfrei als endliches oder endloses Objekt gedacht werden und als Ganzes nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann [123]. Die

mit der methodischen Forschung gegebenen «Wirklichkeitssphären» in der W. (anorganische Natur, alles Leben als Organismus, Seele als Erleben, Geist als denkendes, auf Gegenstände gerichtetes Bewußtsein) bilden «vier ursprüngliche W.en», für die eine Einheit des Weltbildes unerreichbar bleiben muß [124]. Eine philosophische Weltorientierung untersucht die Grenzen der Wissenschaften. Prinzipiell bildet die Existenz des eigenen, einmaligen und vorrangig durch Freiheit zur Gestaltung des eigenen Seins erfahrbaren Ich eine Grenze der bloß objektiven W. des Daseins. Diese zu transzendieren [125], führt zur Stufe der Existenz-erhellung (s.d.), mit ihr zum Bewußtsein um die «Erscheinungshaftigkeit allen Daseins» [126]. Dies arbeitet Jaspers in einer Philosophie des «Umgreifenden» weiter aus [127]. Das Umgreifende ist das Umfassende, «das, worin alles Sein für uns ist» [128]. Insbesondere liegt es der Subjekt-Objekt-Spaltung voraus, in der sich als «unzurückführbares Urphänomen» des Bewußtseins unser Denken stets schon bewegt [129]. Wird das Umgreifende nicht als «das Sein, das wir selbst sind», sondern als «das Sein, das alles ist, in dem und durch das wir sind», gedacht [130], so tritt W. als eine Weise des Umgreifenden auf. W. kann somit Jaspers zufolge nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung erkannt oder im Denken positiv gefaßt, sondern nur existenzphilosophisch «erhellt» [131] werden. Sie ist «nicht sich selbst hervorbringender und nicht in sich abgeschlossener Ursprung» [132]; dieser liegt vielmehr in der Transzendenz (Gott).

Einflußreich für den *Existentialismus* gerät bei A. CAMUS die W. («monde») hinsichtlich der Seinsstellung des Menschen dadurch in den Blick, daß der Mensch im Sinne einer unüberbrückbaren Kluft in ihr fremd ist. Das für die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens und der W. charakteristische Absurde [133], gegen das es im Sinne eines Festhaltens an nicht einzulösenden Sinnansprüchen zu revoltieren gilt, entsteht gerade aus der Gegenüberstellung des Menschen, der fragt, und der W., die vernunftwidrig schweigt [134].

12. In den weiteren Entwicklungen der *Phänomenologie* kommt es bei A. SCHÜTZ zu einer soziologischen Gestaltung des Husserlschen Begriffs der «Lebenswelt» [135], aufgefaßt als der einem Individuum alltäglich begegnende Wirklichkeitsbereich des Common sense und zugleich Ort des sozialen Handelns. Für Schütz, der M. Webers Programm einer verstehenden Soziologie kritisch aufgreift, gilt es die «Sinnsetzungs- und Verstehensprozesse von Handelnden in der Sozialwelt» zu klären, welche als Konstitutionsprozesse die soziale W. aufbauen, die wir als sinnhaft erleben und die gleichzeitig Gegenstand sozialwissenschaftlicher Deutung ist [136]. Insbesondere im Ausgang von Husserl (und Bergson) untersucht Schütz im ersten Schritt die Konstitution des Sinnes im je eigenen Ich sowie den «Strukturzusammenhang der Erfahrungswelt des Ich als konstituierter Sinnzusammenhang der abgelaufenen Erlebnisse des Ich» [137], um dann auf dem Boden einer Theorie des Fremdverstehens zu einer Strukturanalyse der Sozialwelt («gesellschaftliche Sphäre») [138] zu kommen. Als deren Regionen werden Sphären der «Umgebung», sozialen «Umwelt», «Mitwelt», «Vorwelt» und «Folgewelt» unterschieden; in bezug auf diese werden für die Sinnstruktur der sozialen W. relevante Typen von Handlungen, Situationen und interagierenden Personen differenziert und analysiert [139].

M. MERLEAU-PONTY wendet sich in seiner «Phänomenologie der Wahrnehmung» gegen das Vorurteil einer fertig vorliegenden «W.-an-sich» («monde en soi») [140].

Eine grundlegende Stellung kommt dem Phänomen der Wahrnehmung mit ihren weltkonstituierenden Leistungen zu. Der Wahrnehmung als ursprünglichem, unaufhebbarstem Kontakt zur Wirklichkeit entspricht eine W. («monde») nicht als «objet», sondern als «le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites» [141], als eine «unité ouverte et indéfinie» [142]. Zur Restituierung der Wahrnehmungswelt muß man auf die gelebte W. («monde vécu») zurückgehen [143]. Dies ist jedoch nicht introspektionspsychologisch, sondern im Sinne des Gestaltbegriffs [144] der phänomenologischen Psychologie zu verstehen. Bereits bei der Aufdeckung dessen, was diesseits von Subjekt und Objekt vor unserem reflektierten Verhalten zur W. liegt, rückt das leibliche Verhalten (s.d.) in den Blick, insofern dieses die ständige Auseinandersetzung des Menschen mit seiner W. bedeutet und in diesem Interaktionsgeschehen von Gestaltendem und Gestaltetem zum ursprünglichen Prinzip eines spontan sich vollziehenden Prozesses der Selbstorganisation von W. wird [145]. Entsprechend erweist sich intern im Ausgang von der gelebten Erfahrungswelt der Leib als «véhicule de l'être au monde» [146]. So ist es die Struktur der Leiblichkeit, aus der erst eine Trennung von Ich und W. erwächst, wie sie auch Begründungspunkt des phänomenologischen Befundes ist, daß mein Dasein ein Zur-W.-Sein («être-au-monde») ist: «l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît» [147]. Der Leib ist «notre moyen général d'avoir un monde» [148] und «notre ancrage dans un monde» [149], von ihm her konstituiert sich die Räumlichkeit der W. und die Konstanz der Dinge in ihr als «corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée» [150]. Die W. wird erfahren als soziale W. bzw. als von uns hervorgebrachte Kulturwelt, in deren Gestalt sich unser vielfältiges Verhalten ablagert und in der auch die Anderen eingeschlossen sind [151]. Die natürliche W. des ursprünglichen Weltverständnisses hat eine vorprädikative Einheit, die man wie einen 'Stil' erfährt, und sie ist «l'horizon de tous les horizons» [152]. Gleichwohl ist die W. nur 'offen' gegenwärtig, und unsere Perspektivität macht eine Vollendung der W. unmöglich. Insofern Zeit als Ordnung der Koexistenz und Sukzession nur in situativen Horizonten gegeben ist, kann die W. als «noyau du temps» charakterisiert werden [153]. W. kann nicht sinnvoll als Summe von Dingen, Zeit nicht als Summe von vollendeten Augenblicken gedacht werden, da kein Ding sich in seinen vollen Bestimmtheiten darbieten kann. Dinge und Augenblicke können nur mitgegenwärtig werden «d'un certain point de vue et en intention» [154]. Auf der Stufe des 'transzendentalen Feldes', in dem ebenfalls die Reflexion niemals die W. als Ganzes zu fassen vermag, wird deutlich, daß «Sein für sich» («être-pour-soi») und «Sein zur W.» («être-au-monde») untrennbar miteinander verbunden sind; meine Existenz als Subjektivität ist eins «avec mon existence comme corps et avec l'existence du monde» [155], und deren wichtigste Dimension ist, wie für Heidegger, die Zeitlichkeit («temporalité») [156].

In seiner *hermeneutischen Phänomenologie* nimmt P. RICŒUR den Ausgang nicht vom linguistischen Code, sondern vom Sprachereignis. Indem dieser Diskurs sich auf eine W. bezieht, die «zu beschreiben, auszudrücken oder zu repräsentieren er beansprucht» [157], verweist er direkt auf die den Gesprächspartnern gemeinsame Situation, die Umwelt. Insofern der Mensch nicht nur in Situationen lebt, sondern eine W. hat, komme dem Text als ge-

schriebenem, sich von den Grenzen des ostentativen Bezugs lösenden Diskurses vorrangige Bedeutung zu: «Für uns ist die W. das Ensemble der durch Text eröffneten Bezüge» [158]. Heidegger aufnehmend, wird für Ricœur durch die Bezüge eines Textes, den wir verstehen, sowie anderer 'lesbarer' Werke einer Kultur W. nicht im kosmologischen, sondern im ontologischen Sinne durch neue «Dimensionen unseres In-der-W.-Seins» [159] erschlossen bzw. entworfen. Mithin ist es gerade die «Tiefensemantik» [160] des Textes als die Ebene der nicht-ostentativen Bezüge, welche die W. entfaltet. Unser Selbstverständnis und -verhältnis, in dieser Weise stets Produkt von Verstehensprozessen und nur durch eine so geartete kulturelle W. vermittelt, ist damit grundsätzlich indirekter Natur [161].

13. Charakteristisch für den W.-Begriff in der späteren Philosophie L. WITTGENSTEINS sind die folgenden Aspekte:

a) Mit Hinwendung zum Sprachspielkonzept [162] sowie zur Bedeutungs- und Regelproblematik der natürlichen Sprache wird das im «Tractatus» konzipierte Abbildverhältnis von Sprache und W. seinerseits als Bild, das «uns gefangen» hielt [163], abgelöst. Die Rede vom «Wesen der W.» [164] ist metaphysikkritisch an die über die Sprachspielregularitäten gegebene Grammatik zu binden. Auch für Begriffe wie «Satz, Sprache, Denken, W.» ist das Sprachspiel entscheidend [165]. Die Bedeutung des Wortes «W.» ist nicht vorab gegeben, sondern hängt mit der Praxis des Gebrauchs der Sprache – und daher mit Kontext-, Zeit- und Situationsabhängigkeit, Vagheit usw. – zusammen. Seine Verwendung muß eine «so niedrige ... wie die Worte 'Tisch', 'Lampe', 'Tür'» sein [166].

b) Diejenige Ordnung, «die W. und Denken gemeinsam sein muß» [167], ist mit den kategorialen logischen Bedingungen unseres tatsächlichen Sprechens und Denkens gegeben. Die Harmonie zwischen Sprache und W. ist nicht prästabilisiert, sondern in der «Grammatik der Sprache aufzufinden» [168], und das Sprechen der Sprache ist Teil «einer Tätigkeit, oder einer Lebensform» [169].

c) Was mir als individuierte W. gegeben ist, steht mithin bereits in Abhängigkeit von einer nicht-hintergehbaren lebensweltlichen Praxis und damit gegebenen Weltbildern als nicht-positivierbares Bezugssystem für mein Weltverständnis. Dieses 'Fundament' liegt jeder Idee einer Übereinstimmung von Sätzen und W. schon voraus, garantiert lebenspraktische Gewißheit und ist bei Prüfungsverfahren bereits präsupponiert, so daß die Frage nach einem Beweis der Außenwelt zum Scheinproblem wird. Empirisch läßt sich die Außenwelt nicht sinnvoll bezweifeln, vielmehr ist sie sinnlogisch im Zweifeln bereits vorausgesetzt [170].

d) Das Bild einer inneren W., meine eigene «Vorstellungswelt» bzw. die «W. des Bewußtseins» nach Art eines «visuellen Zimmers», wird mit Hinweis auf die Rolle der öffentlich geteilten Praxis des Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke unterlaufen [171].

14. «W.» wird ferner thematisch in den Thesen eines Viele-W.-en-Relativismus in den Wissenschaften. Für TH. S. KUHN ist es die W. («world») im Sinne der unfaßbar komplexen Natur, die in Messungen und bei ihrer Betrachtung durch Theoriensysteme einem Paradigma (s.d.) angepaßt wird, das nicht nur konstitutiv ist für die spezifische 'Ausstattung' des Universums mit Objekten, sondern auch Methoden, Problemstellungen und Lösungsstandards festlegt. Insofern in wissenschaftlichen Revolutionen [172] sich ablösende Paradigmata miteinander unvergleichbar sind, bedeutet dies, daß «after a

revolution scientists are responding to a different world» [173]. Wen unterschiedlicher Forschungsparadigmata sind inkommensurabel: «though the world does not change with a change of paradigm, the scientist afterward works in a different world» [174]. – P. FEYERABEND geht weiter und vertritt die Auffassung, daß es die W. mit ihren Gegenständen ist, die im Rahmen eines Paradigmas Sätze einer Theorie wahr macht, und wir es daher hinsichtlich Bedeutung und Referenz der Termini zweier inkommensurabler Theorien auch mit zwei verschiedenen Wen zu tun haben: «Wenn man also nicht annehmen will, daß sie es mit überhaupt nichts zu tun haben, so muß man zugeben, daß sie von verschiedenen Wen handeln» [175].

15. In den Weiterentwicklungen der *Analytischen Philosophie* wird «W.» («world») in der Sprachphilosophie hinsichtlich des Sprache-W.-Verhältnisses und in der Philosophie of Mind hinsichtlich des Bewußtsein-W.-Verhältnisses überwiegend im Sinne von 'Wirklichkeit' bzw. 'Realität' verwendet. Zentral ist hierbei die Realismus-Debatte [176]. Die Weiterentwicklung des W.-Begriffes selbst befördert im Übergang zur post-analytischen Phase vorrangig der von H. PUTNAM entwickelte *interne Realismus* mit seiner Wendung gegen die These einer geistunabhängigen, sich selbst einteilenden «Ready-Made World», die als eine «fixed totality of all objects» aufgefaßt wird [177]. Unsere W. ist vielmehr von jeweiligen grundbegrifflichen System abhängig. Es erweisen sich sowohl die ontologische Frage, welches die Teile einer Ganzheit sind und was das über die Teile quantifizierte Ganze ist, als auch bereits der Gebrauch der logischen Grundbegriffe «Existenz», «Identität», «Gegenstand» und «Tatsache» sinnlich als vom grundbegrifflichen Schema abhängig. Realistisch ist es jedoch dieselbe W., die wir in Versionen einteilen [178].

16. Als Gegenpol zur These der kopierbaren 'Fertig-W.' figurieren bedeutungs- und kulturrelativistische, textualistische und dekonstruktivistische Positionen. J. DERRIDA dekonstruiert den Begriff von Wirklichkeit («réalité») bzw. W. («monde») und betont: «Il n'y a pas de hors-texte» [179]. Ein die Textualisierung überschreitendes oder transzendentes Signifikat gibt es nicht, vielmehr sind Bedeutung und Sinn Resultat einer in den Zeichen 'spielenden' «différance» [180], welche sich als unhintergebares, generierendes Grundgeschehen in den Verschiebungen und Trennungen der arbiträren Signifikanten zeigt. Dies ist nicht als Spiel in einer Welttotalität, sondern als «jeu du monde» aufzufassen [181]. Gegen das abendländische Bild der «Lesbarkeit der W.» wird Verstehen zu einem prinzipiell nicht-endenden Geschehen, womit W. sich zu einem «unleserlichen Text» transformiert. – R. RORTY geht von der Fallibilität all unserer Vorstellungen und Theorien aus sowie davon, daß Sätze mit anderen Sätzen verbunden sind «rather than with the world» [182]. Mit der Verabschiedung eines realistischen W.-Begriffs ist für Rorty «the world well lost» [183], und «W.» ist lediglich als Name für die zu einer gegebenen Zeit unbestrittene Mehrzahl unserer alltäglichen Überzeugungsinhalte zu verwenden.

17. In Anknüpfung an E. CASSIRER [184] geht die allgemeine *Symboltheorie* N. GOODMAN'S davon aus, daß wir uns in jedem Wahrnehmen, Sprechen, Denken und Handeln mit dem Gebrauch von Symbolen auf W. («world») beziehen und daß sich weder rein Gegebenes noch eine Dichotomie zwischen Wahrnehmen und Konzeptualisieren behaupten lassen. In der Vielheit der auf Symbolsysteme bezogenen Versionen, Sichtweisen und Beschreibungen von W. in den Wissenschaften und Künsten kön-

nen wir den jeweiligen Bezugsrahmen, die konzeptuelle Relativität, nicht überspringen. Die Existenz einer W. hinter den beschreibenden, abbildenden, wahrnehmenden Versionen läßt sich nicht behaupten oder bestreiten. Ein von allen Versionen unabhängiges Welt-Merkmal ist nicht explizierbar, so daß Goodman den Schritt vollzieht: «the ways-the-world-is, or just versions, can be treated as our worlds» [185]. a) Der aktiv-konstruktionale Charakter der Symbolverwendung führt statt zu passivem Abbilden zu Weisen einer herstellenden Formierung von W.; konstruktionales «worldmaking» nimmt dabei als Umbilden seinen Ausgang von bestehenden Weltversionen und ist nicht creatio e nihilo. b) Was als zulässige Weltversion gilt, ist nicht durch Übereinstimmung mit einem externen Maßstab festzustellen, der eine W. ohne Ordnung, Struktur, Arten oder Bewegung wäre. Beschränkungen sind hier durch ein Konzept von «rightness» formuliert [186]. c) Goodman weist hinsichtlich der Welterzeugungen nach, daß es viele gleichermaßen legitime, jedoch miteinander unvereinbare, konfligierende Versionen gibt. Eine nicht-reduzierbare Pluralität ist mithin dadurch gegeben, daß es ebenso viele wirkliche Wen gibt, wie kohärente Weisen des Symbolisierens bestehen.

Auch die *Interpretationsphilosophie* wendet sich gegen den Gedanken einer vorfabriziert fertigen W.; G. ABEL betont, daß «jede in sich kohärente Gesamtheit von typähnlichen Sachverhalten unter Zwecken zu einer Zeit als eine W. angesprochen werden» kann [187]. Dabei ist jede individuierte W. abhängig von den Funktionen des verwendeten Beschreibungs- und Interpretationssystems, dem sich ihre Gestalthaftigkeit und Bestimmtheit verdankt. Während unsere W. von Prozeduren des aneignenden Deutens (Interpretationen,) und habitualisierten Gewohnheits- und Handlungsmustern (Interpretationen,) unabhängig ist, läßt sich eine logische Kluft zwischen unseren kategorialisierenden Zeichen- und Interpretationsfunktionen (Interpretationen,) und unseren Wen nicht explizieren. Der Grundvorgang der weltformierenden Interpretation meint «nicht etwas in der W.», sondern «erst in ihrem Zusammenspiel bilden logische, ästhetische und ethische Form» der Interpretations-Praxis «eine W., und individuell meine W.» [188]. Mithin gilt, daß «die Grenzen meiner Interpretation die Grenzen meiner W.» bedeuten [189]. a) Aufgrund der Alterität und Variabilität jeder Interpretation ergibt sich intern ein Pluralismus der Interpretationswelten: Es gibt so viele wirkliche Wen, wie es nicht aufeinander reduzierbare oder auf ein gemeinsames Prinzip zurückführbare, stimmige und kohärente Interpretations-Zusammenhänge gibt. Ausgangspunkt ist, «daß wir immer schon in einer W. leben, nicht, daß wir anfänglich zwischen verschiedenen Wen wählen müßten» [190]. b) Beim deutungsfreien Zeichenvollzug (wie er beim direkten Verstehen, bei störungsfreiem Wahrnehmen und flüssigem Verständigen vorliegt) sind über die Tiefe der eingespielten Interpretations-Praxis W. und Wirklichkeit «in einem unüberbietbaren Sinne präsent»; wir müssen nicht mit unseren Zeichen und Interpretationen erst noch zur W. kommen [191].

18. Unter den Theorien der Wirklichkeitserkenntnis postuliert die *Evolutionäre Erkenntnistheorie* (derzufolge Erkenntnis der W. als Wirklichkeitsgesamtheit aufgrund eines in der Evolution herausgebildeten Anpassungscharakters des menschlichen Erkenntnisapparates möglich ist) eine partielle Isomorphie zwischen realen Strukturen der W. und subjektiven Strukturen der lebensadäquat entwickelten Sprach- und Erkenntnislei-

stungen. Zwar bleibt der Grad der Übereinstimmung der theoretisch konstruierten W. mit der wirklichen W. unbekannt, jedoch läßt ihre grundsätzliche Erkennbarkeit Rückschlüsse auf Eigenschaften wie Quasi-Separabilität, Stabilität, Regelmäßigkeit, relative Einfachheit und Projizierbarkeit zu [192]. – Im *radikalen Konstruktivismus* wird, ohne die Existenz einer äußeren Realität (die als solche nicht erfahrbar ist und im äußersten Fall Hirnaktivitäten auslösen kann) zu verneinen, die Auffassung vertreten, daß es im Erkenntnisvorgang durch neurophysiologische Prozesse und mentale Operationen zur eigenständigen Konstruktion einer kognitiven W. im Gehirn als selbstreferentiell-geschlossenem System kommt [193]. Andere Positionen des Konstruktivismus fassen die phänomenale, wirkliche W. ebenfalls als Konstrukt unseres kognitiven Systems auf, sehen aber die Unterstellung eines realen Gehirns, einer realen W. und deren Interaktionen als notwendig an, was ein «Entstehen von Wirklichkeit aus der Realität» bedeutet [194].

19. Eine *Drei-Wen-Konzeption* vertritt u.a. K. R. POPPER, der epistemologisch von den realen W.en der physikalischen Gegenstände bzw. Zustände sowie der geistigen Zustände und Verhaltensdispositionen eine eigenständig existierende «W. 3» der objektiven Gedankeninhalte und Bedeutungsgehalte symbolischer Gebilde unterscheidet [195]. Die Entwicklung der drei W.en auseinander kann unter evolutionärem Aspekt als ein stufenweises Emergenzphänomen verstanden werden [196]. – In seiner Analyse der kommunikativen Rationalität im Ausgang von Weltbezügen, die kommunikativ Handelnde bei der diskursiven Einlösung verschiedener Geltungsansprüche aufnehmen, differenziert J. HABERMAS in: «objektive W.» als Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind, «soziale W.» als Gesamtheit aller legitim geregelten personalen Beziehungen und «subjektive W.» als Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnisse des Sprechers [197]. Diese sind je unterschiedlich beim strategischen, normenregulierten bzw. dramaturgischen Handeln vorausgesetzt. Im kommunikativen Handeln beziehen sich Sprecher und Hörer in Verständigungsprozessen «aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven W.» [198]. Der W.-Begriff ist 'konstitutionstheoretisch', insofern die drei W.en (nicht-ontologisch zu einem System integriert) «ein in Kommunikationsprozessen gemeinsam unterstelltes Bezugssystem» als Interpretationsrahmen zum Erzielen von Verständigung festlegen [199].

20. In der *Systemtheorie* (s.d.) verwendet N. LUHMANN «W.» als differenzlosen Letztbegriff, der statt umfassender Sachgesamtheiten, statt eines aggregathaften Ganzen aus Teilen, die «Sinneinheit der Differenz von System und Umwelt» bezeichnen soll [200]. Ist W. ursprünglich und phänomenologisch als unfaßbare Einheit gegeben, so wird sie als Einheit einer Differenz durch Systembildung und relativ auf die Bildung sinnhafter Systeme bestimmbar, mithin durch die Differenz von System und Umwelt erst konstituiert. Da eine sich in sich selbst einschließende W. als Einheit jedoch nicht von einem Außen unterschieden, ihre Einheit gleichwohl nur als Differenz gedacht werden kann, wird «W.» als paradoxer Begriff erkannt [201]. Die W. selbst wird «durch Bildung von beobachtenden Systemen in ihr für diese als Einheit unsichtbar» [202]; sie ist «der blinde Fleck ihrer Selbstbeobachtung» [203] und wird zur unbezeichenbaren «Hintergrundsunbestimmtheit», insofern jede Unterscheidung für ein Bezeichnen nicht das negiert, was sie nicht be-

zeichnet, sondern «es als 'unmarked space'» voraussetzt [204]. Sie ist das «ausgeschlossene Dritte aller Unterscheidungen» [205].

21. In der *Philosophie der Wissenschaften* wird im 20. Jh. W. in Reflexion auf die aktuellen Entwicklungen der Kosmologie und Astrophysik thematisiert [206]. Im offenen Bereich der gegenwärtig beobachtbaren Objekte, der Metagalaxis, erweist sich der Kosmos als naturgesetzliche Einheit. Das kosmologische Prinzip postuliert, daß die Metagalaxis repräsentativ für das ganze Universum als das prinzipiell größtmögliche physikalische System ist. Im Ausgang von den Feldgleichungen der Einsteinschen Gravitationstheorie wird das Universum durch mathematische Weltmodelle gegeben, welche die globale Struktur der physikalischen Raum-Zeit in Kopplung mit den in ihr befindlichen Materie/Energiefeldern beschreiben. Methodisch und epistemologisch ist das physikalische Weltall als 'Gegenstand' von Theorien bemerkenswert, da es deren prinzipiell einziges modelliertes System darstellt, das zwar bestätigenden Beobachtungen, nicht aber Experimenten zugänglich ist und nach gegenwärtiger Auffassung keine physikalisch formulier- und erkennbare Anfangsbedingung besitzen kann. In den Vordergrund rückt das Kriterium der Konsistenz zwischen den kosmologischen Theorien einerseits und den Gesetzmäßigkeiten der (experimentellen) Physik andererseits [207].

Schließlich sind als mittelbare, systematische Beiträge zur W.-Thematik in der Philosophie des 20. Jh. auch die begrifflichen Verwendungsweisen von «mögliche W.» innerhalb der Modalitätsdiskussion anzusehen [208].

Anmerkungen. [1] W. JAMES: The varieties of relig. experience (New York 1902) 120. – [2] A pluralistic universe (1909, Cambridge 1977); vgl. auch: Art. «Pluralismus I. 2.». Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 988-990. – [3] a.O. 145. – [4] J. DEWEY: The quest for certainty (1929). The later works (Carbondale/Edwardsville, Ill. 1984) 4, 236. – [5] Vgl. Art. «Reich, Drittes 2.». Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 499-502. – [6] G. E. MOORE: Some main problems of philos. (London 1953) 2. – [7] Proof of an external world (1939). Philos. papers (London 1959) 127-150; vgl. auch: Art. «Realität der Außenwelt». Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 206-211. – [8] Vgl. Art. «Atomismus III.». Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 605f. – [9] B. RUSSELL: My philos. development (London 1959, 1985) 86f. – [10] L. WITTGENSTEIN: Tract. log.-philos. (1921) 1-1.13; 2-2.01; 3.202. – [11] Vgl. Art. «Bild, logisches». Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 920f. – [12] WITTGENSTEIN, a.O. [10] 2.16. – [13] a.O. 2.17; 2.19; 3. – [14] 4.031. – [15] 4.01. – [16] 3.11; 3.12; 4.023. – [17] 4.12. – [18] 5.6. – [19] 5.61. – [20] Aufzeichnungen für Vorles. über 'privates Erleben' und 'Sinnesdaten' [ca. 1934-36] (1968), in: Vortrag über Ethik und andere kleine Schr., hg. J. SCHULTE (1989) 47-100, hier: 73. – [21] Tr. log.-philos. 5.631; 5.632; 5.641. – [22] Vgl. Art. «Verifikation I.». Hist. Wb. Philos. 11 (2001) 696-702. – [23] R. CARNAP: Der log. Aufbau der W. (1928, 1998). – [24] O. NEURATH: Radikaler Physikalismus und 'Wirkliche W.'. Erkenntnis 4 (1934) 346-362; ND, in: R. HEGSELMANN (Hg.): Wissenschaftl. Weltauffassung, Sozialismus und Log. Empirismus (1979) 102-119. – [25] H. REICHENBACH: Experience and prediction (Chicago 1938) 293. – [26] H. RICKERT: Grundprobleme der Philos. (1934) 11. – [27] Der Gegenstand der Erkenntnis (1892, 1915) 185; vgl. Art. «Wert II.». – [28] a.O. 205. – [29] System der Philos. I: Allg. Grundlegung der Philos. (1921) IX. – [30] a.O. 50. – [31] 241. – [32] 254-265; vgl. Art. «Reich, Drittes 2.», a.O. [5]. – [33] Vom Begriff der Philos. Logos 1 (1910) 28f. – [34] E. LASK: Die Logik der Philos. und die Kategorienlehre (1911). Ges. Schr., hg. E. HERRIGEL (1923/24) 2, 23; vgl. auch: Art. «Kategorie V. 1.». Hist. Wb. Philos. 744-753. – [35] Zum System der Philos. [1913/14], a.O. 3, 179. – [36] Vgl. Art. «Geist IX. 2.». Hist. Wb. Philos. 3 (1974) 200-202; ferner ausführlich: Art. «Verstehen 2.», a.O. 11 (2001) 924-927; «Hermeneutik», a.O. 2 (1974) 1061-1073. – [37] Vgl. Art. «Realpsychologie», a.O. 8 (1992) 212f. – [38] W. DILTHEY: Beiträge zur Lösung der Frage

vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890). Ges. Schr. [GS] (1914-1997) 5, 130; vgl. ferner: Art. <Realität der Außenwelt>, a.O. [7]. – [39] Der Aufbau der geschichtl. W. in den Geisteswiss. (1910). GS 7, 148; ausführlich: Art. <Objektivierung des Geistes/des Lebens>. Hist. Wb. Philos. 6 (1984) 1055f.; <Leben V.>, a.O. 5 (1980) 71-97; <Lebensphilosophie 5.>, a.O. 135-140. – [40] Das geschichtl. Bewußtsein und die Weltanschauungen. GS 8, 17. – [41] Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphys. Systemen (1911). GS 8, 78f. – [42] Der Aufbau, a.O. [39] 119. – [43] a.O. 128f. – [44] 153f. – [45] Entwürfe zur Kritik der hist. Vernunft [1910/11]. GS 7, 191. – [46] E. HUSSERL: Cartes. Medit. IV, § 30 [1931]. Husserliana [Hua.] 1 (Den Haag 1950) 99. – [47] Vgl. Art. <Intentionalität>. Hist. Wb. Philos. 4 (1976) 475. – [48] Vgl. Art. <Phänomenologie III.>, a.O. 7 (1989) 490-498. – [49] E. HUSSERL: Erfahrung und Urteil. Unters. zur Genealogie der Logik § 7, hg. L. LANDGREBE (1948) 23-26. – [50] Vgl. Art. <Epoché II.>. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 595f.; <Reduktion, phänomenologische>, a.O. 8 (1992) 375f. – [51] E. HUSSERL: Ideen zu einer reinen Phänom. und phänomenolog. Philos. 1, § 50 (1913). Hua. 3 (1950) 118; 3/1 (1976) 106. – [52] Vgl. Art. <Noema>. Hist. Wb. Philos. 6 (1984) 869f.; <Noesis>, a.O. 870; <Konstitution, phänomenologische>, a.O. 4 (1976) 1004f. – [53] Vgl. Art. <Reduktion, eidetische>, a.O. 8 (1992) 374f. – [54] HUSSERL: Ideen ... 2 [1913-25]. Hua. 4 (1952). – [55] Vgl. Art. <Phänomenologie, transzendente>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 510-516. – [56] Vgl. Art. <Thema II.>, a.O. 10 (1998) 1061-1063. – [57] HUSSERL: Erf. und Urta. §§ 8, 33, a.O. [49] 26-36, 171-174. – [58] Cartes. Medit. I, § 11, a.O. [46] 64f.; vgl. ferner: Art. <Transzendenz; Transzendieren II.>. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 1447-1455. – [59] Vgl. Art. <Reduktion, transzendente>. Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 376f. – [60] Vgl. Art. <Ich I.>, a.O. 4 (1976) 1-6. – [61] HUSSERL: Cartes. Medit., a.O. [58] 65. – [62] Cartes. Medit. V, § 53, a.O. 145f.; vgl. auch: Art. <Intersubjektivität>. Hist. Wb. Philos. 4 (1976) 521. – [63] Vgl. Art. <Phänomenologie, genetische>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 505-507. – [64] HUSSERL: Ideen ... 2, § 18, a.O. [54] 55-90. – [65] Cartes. Medit. IV, §§ 38f., a.O. [46] 111-114. – [66] Die Krisis der europ. Wissen. und die transz. Phänom. (1936). Hua. 6 (1954). – [67] Ausführlich: Art. <Lebenswelt I.>. Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 151-155. – [68] Vgl. Art. <Vorwissenschaftlich; vortheoretisch>, a.O. 11 (2001) 1273-1275; zum W.-Begriff bei Husserl vgl. R. WELTER: Der Begriff der Lebenswelt (1986); BERMES, a.O. [Lit. zu II.] 145-236. – [69] Vgl. Art. <Leben V.>, a.O. [39]; <Lebensphilosophie 5.>, a.O. – [70] H. BERGSON: La pensée et le mouvant (1934). Oeuvr., hg. A. ROBINET/H. GOUIER (Paris 1959) 1385; vgl. auch: a.O. 1420. – [71] Vgl. Art. <Kategorie V. 5.>. Hist. Wb. Philos. 4 (1976) 760-765; <Kategorialanalyse>, a.O. 713f.; <Ontologie 3. e.>, a.O. 6 (1984) 1199f. – [72] N. HARTMANN: Der Aufbau der realen W. (1940, 1964) 1. – [73] a.O. 21. – [74] 182; vgl. Art. <Schichtenlehre; Schichtentheorie I.>. Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 1267f. – [75] A. N. WHITEHEAD: Process and reality (Cambridge 1929, New York 1957) 34; vgl. auch: Art. <Prozeß II.>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 1558-1560. – [76] a.O. 519-533 (<God and the world>); vgl. auch: Art. <Prozeßtheologie>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 1562-1565. – [77] Vgl. Art. <Anthropologie 6. und 7.>. Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 369-374; vgl. M. SCHELER: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928); sowie H. PLESSNER: Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928). – [78] A. GEHLEN: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der W. (1940, 1958). – [79] M. HEIDEGGER: Sein und Zeit § 14 (1927, 1986) 65. – [80] §§ 14-24, a.O. 63-113. – [81] § 16, a.O. 75. – [82] § 17, a.O. 83. – [83] § 18, a.O. 87. – [84] § 43a, a.O. 202. – [85] § 69, a.O. 351. 364. – [86] a.O. 365; vgl. auch: Art. <Ekstase II.>. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 434-436. – [87] § 69c, a.O. 364ff. – [88] a.O. 365. – [89] Vgl. Art. <Langeweile>. Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 28-32. – [90] Die Grundbegr. der Met.: W. – Endlichkeit – Einsamkeit § 44 [WS 1929/30]. Ges. ausg. II/29/30 (1983) 268. – [91] § 64, a.O. 397f. – [92] § 68, a.O. 409ff. – [93] a.O. 414. – [94] § 73, a.O. 505f. – [95] § 74, a.O. 510. – [96] § 76, a.O. 524ff. – [97] a.O. 527. – [98] a.O. 531. – [99] Br. über den Humanismus (1947), in: Wegmarken (1967) 168. 180. Ges. ausg. I/9 (1976) 337. 350. – [100] Der Ursprung des Kunstwerks [1935/36], in: Holzwege (1957) 23ff. Ges. ausg. I/5 (1977) 28-35. – [101] Das Ding (1951), in: Vorträge und Aufsätze (1954) 178f. Ges. ausg. I/7 (2000) 180f. – [102] <Ding> ist im Unterschied zu <Gegenstand> aufzufassen wie im Krug-Beispiel, a.O. 165ff./168ff. – [103] a.O. 179/182. 172/175. –

[104] Die Sprache [1950], in: Unterwegs zur Sprache (1959, 2001) 22. – [105] a.O. [100] 65/65. – [106] Vgl. Art. <Sprache III.>. Hist. Wb. Philos. 9 (1995) 1468-1495. – [107] M. HEIDEGGER: Das Wesen der Sprache [1957/58], a.O. [104] 200. – [108] a.O. [104] 21f. – [109] a.O. [107] 215. – [110] H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode III, 3 (1960, 1986) 442-490. – [111] a.O. 478. – [112] 446. – [113] 450. – [114] Text und Interpretation, in: Ph. FORGET (Hg.): Text und Interpretation (1994) 24-55, hier: 32f. – [115] a.O. [110] 451. – [116] K. JASPERS: Philosophie I: Philos. Weltorientierung (1931, 1956) 5. 28. – [117] a.O. 64. – [118] 63. – [119] 65. – [120] 71; vgl. auch: Art. <Existenz; existenzial II. 3.>. Hist. Wb. Philos. 2 (1972) 858-860. – [121] 76. – [122] 79. – [123] 94-104. – [124] 104-116. – [125] Vgl. Art. <Transzendenz; Transzendieren II.>. Hist. Wb. Philos., a.O. [58]. – [126] JASPERS, a.O. [116] 43. – [127] Vgl. Art. <Periechontologie>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 259. – [128] K. JASPERS: Philos. Logik I: Von der Wahrheit (1947) 38f. – [129] a.O. 231. – [130] 47. – [131] 85-107. – [132] 90. – [133] Vgl. Art. <Absurd>. Hist. Wb. Philos. 1 (1971) 66f. – [134] A. CAMUS: Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde (Paris 1942). – [135] Vgl. Art. <Lebenswelt II.>. Hist. Wb. Philos. 5 (1980) 155-157. – [136] A. SCHÜTZ: Der sinnhafte Aufbau der sozialen W. Eine Einl. in die verstehende Soziologie (Wien 1932) 9. – [137] a.O. 11. – [138] 156. – [139] 156-246. – [140] M. MERLEAU-PONTY: Phénom. de la perception (Paris 1945) 34ff. – [141] a.O. V (<Avant-propos>); vgl. Art. <Wahrnehmung VI.>. – [142] 351. – [143] 69. – [144] Vgl. Art. <Gestalt I.>. Hist. Wb. Philos. 3 (1974) 540-547. – [145] Vgl. M. MERLEAU-PONTY: La structure du comportement (Paris 1942). – [146] a.O. [140] 163; vgl. Art. <Phänomenologie III. 5.>. Hist. Wb. Philos. 7 (1989) 502f. – [147] a.O. V. – [148] 171. – [149] 169. – [150] 369. – [151] 398-419. – [152] 381. – [153] 383. – [154] 384. – [155] 467. – [156] 421-520. – [157] P. RICŒUR: Der Text als Modell: hermeneut. Verstehen, in: W. L. BÜHL (Hg.): Verstehende Soziologie (1972) 252-283, hier: 254. – [158] a.O. 258. – [159] 259. – [160] 279. – [161] Le conflit des interprétations III, 3 (Paris 1969) 233-262. – [162] Vgl. Art. <Sprachspiel I.>. Hist. Wb. Philos. 9 (1995) 1534f. – [163] L. WITTINGENSTEIN: Philos. Unters. 1, § 115 [1945]. Schr. 1 (1960) 343. – [164] Tagebücher 1914-1916 (2. 8. 1916), a.O. 1, 172. – [165] Philos. Unters. 1, Nr. 96, a.O. [163] 339. – [166] Nr. 97, a.O. – [167] a.O. – [168] Zettel, Nr. 55 [1929-48]. Verkausg. 8 (1990) 280. – [169] Philos. Unters. 1, Nr. 23, a.O. [163] 300. – [170] Über Gewißheit, Nr. 595 [1949-51], a.O. [168] 239. – [171] Philos. Unters. 1, Nr. 402. 398, a.O. [163] 427f.; Bem. über Farben III, Nr. 316 [1950], a.O. [168] 105. – [172] Vgl. Art. <Revolution, wissenschaftliche>. Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 990-996. – [173] Th. S. KUHN: The structure of scient. revolutions (Chicago 1962) 111. – [174] a.O. 121. – [175] P. FEYERABEND: Against method (Minneapolis 1970, London 1975); dtsch.: Wider den Methodenzwang (1976, 1983) 370. – [176] Vgl. Art. <Realismus III.>. Hist. Wb. Philos. 8 (1992) 162-169. – [177] H. PUTNAM: Why there isn't a ready-made world. Synthese 51 (1982) 141-168; The threefold cord: mind, body, and world (New York 1999) 183. – [178] Ausführlich: Art. <Realismus III. 8.>, a.O. [176] 166f. – [179] J. DERRIDA: De la grammatologie (Paris 1967) 227; vgl. auch: Art. <Textualität; Dekonstruktion>. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 1045-1050. – [180] L'écriture et la différence (Paris 1967). – [181] a.O. [179] 73. – [182] R. RORTY: Philosophy and the mirror of nature (Princeton 1980) 371f. – [183] The world well lost. J. Philos. 69 (1972) 649-665. – [184] z.B. E. CASSIRER: Sprache und Mythos (1925); ND, in: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs (1956) 71-158; vgl. Art. <Symbolische Form>. Hist. Wb. Philos. 10 (1998) 739-741. – [185] N. GOODMAN: Ways of worldmaking (Indianapolis 1978) 4; dtsch.: Weisen der Welterzeugung (1984). – [186] N. GOODMAN/C. ELGIN: Reconceptions in philosophy and other arts and sciences (Indianapolis 1988). – [187] G. ABEL: Sprache, Zeichen, Interpretation (1999) 32. – [188] Interpretationswelten (1993) 501; Sprache ..., a.O. 211. 30f. – [189] Interpretations-Wen. Philos. Jb. 96 (1989) 1-19, 2. – [190] a.O. [187] 257. – [191] a.O. 49. – [192] G. VOLLMEER: Auf der Suche nach der Ordnung. Beitr. zu einem naturalist. W- und Menschenbild (1995) 116-120; R. RIEDL: Begriff und W. Biolog. Grundlagen des Erkennens und Begreifens (1987). – [193] Vgl. S. J. SCHMIDT: Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus (1987). – [194] G. ROTH: Das Gehirn und seine W., in: H. R. FISCHER/S. J. SCHMIDT (Hg.): Wirklichkeit und Welterzeugung (2000) 165-173, 166. – [195] Vgl. Art. <Reich, Drittes 2.>, a.O. [5]. – [196] J.

C. ECCLES/K. R. POPPER: *The self and its brain* (New York 1977). – [197] J. HABERMAS: *Theorie des kommunikat. Handelns* (1981) 149; vgl. auch: I. C. JARVIE: *Die Logik der Gesellschaft* (1974). – [198] a.O. 142. – [199] 123. 126. – [200] N. LUHMANN: *Soziale Systeme* (1984) 283. – [201] *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997) 44-59. – [202] a.O. 930. – [203] *Weltkunst*, in: N. LUHMANN/F. D. BUNSEN/D. BAECKER (Hg.): *Unbeobachtbare W.* (1990) 7-45, 15. – [204] a.O. [201] 897. 222. – [205] a.O. [203] 38. – [206] Vgl. auch: Art. 'Universum'. *Hist. Wb. Philos.* 11 (2001) 221-225; 'Kosmogonie IV.', a.O. 4 (1976) 1151-1153; 'Kosmologie', a.O. 1153-1155; 'Kosmos III.', a.O. 1174-1176. – [207] B. KANTSCHEIDER: *Kosmologie. Geschichte und Systematik in philos. Perspektive* (1984) 381-459; J. AUDRETSCH/K. MAINZER: *Philos. und Physik der Raum-Zeit* (1994). – [208] Vgl. Art. 'Welt, mögliche'. U. DIRKS

Welt, mögliche (engl. possible world; frz. monde possible). Der Beginn der Diskussion um m.W.en ist eng mit der Problematik der 'Allmacht Gottes' (s.d.), seines 'Vorerwissens' (s.d.) und vor allem mit der Kontroverse um die 'Einwelttheorie/Mehrweltentheorie' (s.d.) verbunden. Im Barock wird der Begriff 'Vielheit der W.en' eine zentrale philosophische Kategorie, die gegenwärtig wieder vielfach aufgegriffen wird. B. LE B. DE FONTENELLE prägt den Terminus und benutzt ihn auch in Spekulationen über mögliches Leben auf anderen Planeten und in anderen Galaxien. In der Unendlichkeit des Kosmos wurde ein Gegenentwurf zu christlichen Ewigkeitsauffassungen gesehen [1].

Im nachcartesischen Denken taucht der Begriff 'm.W.' vor allem bei N. MALEBRANCHE und in systematischerer Form bei G. W. LEIBNIZ auf. MALEBRANCHE benutzt den Ausdruck im 'Traité de la nature et de la grâce' und später in seinen 'Entretiens sur la métaphysique' [2]. Die vernünftige unendliche Erstreckung ist nur der Archetyp einer Unendlichkeit m.W.en, die der unsrigen ähneln. Aufgrund dessen sind die m.W.en keine imaginären W.en. Die aktuelle W. stellt einen Spezialfall m.W.en dar. G. W. LEIBNIZ gilt als derjenige, der dem Begriff 'm.W.' einen kategorialen Status gegeben hat. Er taucht in seinem Briefwechsel mit A. Arnauld auf, in dem die Definition der Substanz diskutiert wird [3]. Der Begriff hat vor allem metaphysische Wurzeln. Er ist mit dem Problem der Theodizee (s.d.), aber ebenso mit einer ganzen Reihe logischer, sprach- und wissenschaftstheoretischer sowie psychologischer Fragestellungen verknüpft. Die tatsächliche W. ist nur eine von unendlich vielen m.W.en, die existiert haben *könnten* [4]. Genau diejenige Folge oder Kombination von Dingen, bzw. – wie man einfacher sagen kann – diejenige m.W. wird von Gott geschaffen, die insbesondere in der Hinsicht am vollkommensten ist, daß in ihr mehr Individuen zur Existenz kommen als in irgendeiner anderen m.W.: «Ich sage daher, daß ein Seiendes existierend ist, wenn es mit der größten Anzahl von Dingen kompatibel ist» [5]. Unsere W. ist damit die beste der m.W.en, da jede beliebige Veränderung eine Veränderung zum Schlechteren wäre. Die m.W.en sind maximale Mengen wechselseitig kompossibler vollständiger individueller Begriffe [6]; letztere wiederum sind charakterisierbar als maximale Mengen kompatibler einfacher Attribute. Sie «spiegeln» demnach die jeweilige W. [7]. «Und weil es verschiedene Kombinationen von [kom]possiblen [Individuen] gibt, die einen besser als die anderen, so gibt es verschiedene m.W.en, wobei jede Kollektion von kompossiblen [Individuen] gerade eine [solche] darstellt» [8]. Als folgenreich erweisen sich vor allem Leibniz' Überlegungen zur Charakterisierung alethi-

scher Modalitäten mit Hilfe des Begriffs der m.W.en: Ein Satz ist mit Notwendigkeit wahr genau dann, wenn er in allen m.W.en wahr ist [9]. Ein Satz ist kontingent wahr genau dann, wenn er in bezug auf die aktuelle W., nicht jedoch in bezug auf alle (anderen) m.W.en wahr ist. Leibniz bemüht sich auf der Basis dieser Interpretation intensiv um die Lösung des (logischen) Freiheitsproblems, das darin besteht, wie kontingente Aussagen über die Handlungen eines Individuums möglich sind [10].

Im Jahr 1942 deutet H. SCHOLZ den Leibnizschen Begriff der m.W.en: «Unter einer m.W. wollen wir eine W. verstehen, zu der es wenigstens ein ihr angehöriges Individuum gibt, in dem weitesten Sinne, den wir für das Wort 'Individuum' verabredet haben, also eine W., die nicht leer ist» [11]. Und: «Die beste der m.W.en ist im Leibnizschen Sinne die durchsichtigste W. für unseren Verstand» [12]. Für m.W.en wird also Nichtleerheit und Durchsichtigkeit postuliert. Letzteres verbindet Scholz mit Überlegungen zu Extremalprinzipien der Mathematik.

L. WITTGENSTEIN leitet seinen 'Tractatus logico-philosophicus' ein mit: «Die W. ist alles, was der Fall ist» [13]. Er interpretiert die W. nicht als eine Gesamtheit von Dingen bzw. Gegenständen – als Substanz der W. –, sondern als eine Gesamtheit von Konfigurationen von Dingen, den Tatsachen (s.d.) [14]. Wegen der logischen Unabhängigkeit der Tatsachen voneinander erhalten wir verschiedene m.W.en: «Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben» [15]. – Etwa ein Vierteljahrhundert später schlägt R. CARNAP im Rahmen seines semantischen Programms eine eigene Deutung der Begriffe «möglicher Sachverhalt» (Wittgenstein) und «m.W.» (Leibniz) vor, die er benötigt, um die Begriffe «notwendige Wahrheit» (Leibniz) bzw. «analytische Wahrheit» (Kant) als «logische Wahrheit/L-Wahrheit» zu explizieren. Dazu führt er die Begriffe «logischer Spielraum» (s.d.) und «Zustandsbeschreibung» (s.d.) ein. Auf diese Weise gelingt es Carnap, «informationsreichere Interpretationen so zu bestimmen, daß sie die Wahrheitswerte der Sätze nicht nur in unserer W. ... festlegen, sondern ihre Wahrheitswerte in allen m.W.en» [16]. Carnap schafft mit diesen Mitteln eine Semantik für das modallogische System S 5 von C. I. LEWIS. Dabei müssen keinerlei Beziehungen zwischen den m.W.en angenommen werden.

Zu dieser Zeit liegen bereits eine ganze Reihe intuitiv unterschiedener und axiomatisch charakterisierter alethischer Modalbegriffe vor [17]. Zudem werden in den frühen Arbeiten von J. HINTIKKA, S. KANGER und G. H. VON WRIGHT mittels Analogieüberlegungen auch epistemische («Es wird gewußt, daß A») und deontische («Es ist geboten, daß A») Modalitäten in die Betrachtung einbezogen [18]. Das Studium der Semantik solcher und anderer nicht-alethischer Modalitäten erfordert die Einführung von Erreichbarkeitsrelationen («accessibility») *R* zwischen m.W.en. Die Explikation der «notwendigen Wahrheit» kann so von der «Wahrheit in allen m.W.en» auf die «Wahrheit in allen (von der Ausgangswelt aus) erreichbaren W.en» eingeschränkt werden. Die Variation der Relation *R* läßt die Semantik m.W.en zu einem sehr flexiblen und fruchtbaren formalen Instrument der Modallogik (s.d.) werden.

Es lassen sich folgende Fälle unterscheiden: 1) Wenn die Menge m.W.en identisch mit der Ausgangswelt ist, so fallen Notwendigkeit, Möglichkeit und Wahrheit zusammen. 2) Wenn die Menge m.W.en mit der Menge aller W.en identisch ist [S 5], dann fallen Notwendigkeit und Wahrheit in allen m.W.en zusammen. 3) Die physikali-