

Reinhard Margreiter (2010)

Der Nondualismus – eine ironische Philosophie?

Im Folgenden berichte ich über ein paar persönliche Erfahrungen, die ich mit der Philosophie Josef Mitterers (= JM) gemacht habe, und widme mich dann der Frage, inwieweit es möglich und sinnvoll ist, diese Philosophie als ein ironisches Denken aufzufassen und sie als vorläufig letzte Station in der langen und abwechslungsreichen Geschichte des ironischen Denkens anzusehen. Für meine Darstellung wähle ich die – von JM selbst (offenkundig im Anschluss an Wittgenstein) in seinen Büchern „Das Jenseits der Philosophie“ (= JP) und „Die Flucht aus der Beliebigkeit“ (= FB) praktizierte – Form der assoziativen Aneinanderreihung numerierter aphorismenartiger Textsegmente.

1

Gegen Ende der 1970er Jahre hielt ein freundlicher junger Mann, ein nach Graz exportierter Tiroler und eben erst promoviert (richtig geraten: es war JM), am Institut für Philosophie der Universität Innsbruck einen Vortrag, den ich – als einer der Zuhörer – in einer Haltung neutralen Wohlwollens über mich ergehen ließ. Es wäre nicht korrekt, würde ich behaupten, ich hätte da kein Wort verstanden, aber es war mir ziemlich schleierhaft, worauf denn das Ganze hinaus sollte. Was in diesem Vortrag zum Problem gemacht wurde, war durchaus verständlich und traf auch so etwas wie den Nerv der Zeit (vorausgesetzt, man komprimiert Weltgeschichte einmal – experimentell – im Reagenzglas der akademischen Philosophie): dass die *Adaequatio*-Formel der Wahrheit unhaltbar, der erkenntnistheoretische Realismus Schnee von gestern und Wahrnehmen und Erkennen nichts anderes als ein Konstruieren sei. Um für solche Ansichten ein grundsätzliches Verständnis und teilweise auch schon ein geeignetes Vokabular zu haben, gab es bei manchen der Zuhörer bereits eine gepolsterte Unterlage: den beifällig registrierten Schritt von Wittgenstein 1 zu Wittgenstein 2, die Destruktion der Popper'schen Kumulations- und Perfektionierungstheorie des Wissens durch die Paradimentheorie T.S. Kuhns, die Radikalisierung des linguistischen Relativitätsprinzips bei dem Sprachforscher B.J. Whorf oder das von Quine verwendete radikal-empiristische Bild: Erkenntnis sei so etwas wie der Umbau eines Schiffes (und zwar nicht an Land und in einer Werft, sondern) auf offener See. Die eben angeführten Autoren, mit denen sich JM in JP dann auch

ausdrücklich auseinandergesetzt hat – in der Absicht zu zeigen, dass sie und der Nondualismus, mit Hölderlin zu sprechen, „nah / auf getrenntesten Bergen“ wohnen –, sorgten damals, in den 1970ern, für eine partielle Neuausrichtung der Philosophie. Eine der weiteren Stationen dieser Neuausrichtung sollte etwas später der (damals noch in den Kinderschuhen steckende) Radikale Konstruktivismus werden. Die Themenstellung und der Grundtenor in JMs Innsbrucker Vortrag waren also durchaus einleuchtend. Die Konsequenzen aber, die er zog, erschienen mir – und, soweit ich weiß, auch den meisten anderen Zuhörern – nicht ganz nachvollziehbar. Denn welchen Sinn sollte es machen, die Objekte als solche und eine sprach- und denkjenseitige Realität – also die wohl offenkundigsten aller Tatsachen – rundweg und hartnäckig zu leugnen?

2

Aber: *Gut Ding* – das ist eine Weisheit, die ich dem Vorwort in JP entnehme (dort hat sie JM von Wittgenstein entlehnt, und Wittgenstein wiederum entnahm sie wohl dem so genannten Volksmund) – *braucht Weile*. Das gilt zuweilen auch für das Wachstum von Verständnis. JMs Vortrag war für mich vorerst eine folgenlose Episode. Dass sich „Der Spiegel“ für JP und das Konzept des Nondualismus interessierte, war einer Intensivierung meines Interesses allerdings wenig förderlich, denn „Der Spiegel“ ist nun einmal, damals wie heute, keine philosophische Instanz. (Das zeigte sich schon am Beispiel des berühmten Heidegger’schen „Spiegel“-Interviews, in dem so umwerfende Sätze vorkommen wie der, nur noch ein Gott könne uns retten. Solch eine Aussage wird nicht dadurch überzeugender, dass „Der Spiegel“ sie verbreitet.) Noch in den 1990er Jahren, auf einem österreichischen Philosophenkongress in Graz, konnte ich mit einem weiteren Vortrag JMs inhaltlich nur wenig anfangen, auch wenn ich die süffisanten Wortmeldungen einiger analytischer Philosophen – darunter sein Doktorvater (der als eine Art Papst der österreichischen Philosophie angesehen wurde) – keineswegs als sachhaltige Repliken wahrnahm, sondern eher als verbale Geißelhiebe, die die Exponenten eines philosophischen Clans einem abtrünnigen Bruder oder Sohn verabreichen. JM war offensichtlich ein schwarzes Schaf in der analytischen Philosophie, das entsprechend behandelt wurde, wobei JM aber (und das wirkte beruhigend) unermüdlich eine doppelte Verhaltensweise fortsetzte: (a) allen, auch den Beleidigern, gegenüber freundlich zu bleiben und (b) – unbeeindruckt von allen Einwänden – stur auf seiner Linie zu beharren.

3

Die kursorische Lektüre von JP, der ich mich unterzog, brachte vorerst wenig Veränderung für meine JM-Rezeption. Ich blieb an Details hängen (wie z.B. der Auseinandersetzung mit Wittgensteins Hasen-Enten-Geschichte), die für mich von – eher psychologischem – Interesse waren, bekam aber das Ganze und das Grundsätzliche nicht in den Blick. Lichtenbergs (von Schopenhauer zitiertes) Bonmot, dass, wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstoßen und es dabei hohl klingt, es offenbleibe, wer daran schuld sei, bietet sich rückblickend als Beschreibungsmöglichkeit dieser Rezeptionslage an. Allerdings: gänzlich hohl klang es für mich keineswegs, und eine angemessenere Beschreibung müsste lauten: es gab da eben (noch) deutliche Hohlräume. Freilich: solche Hohlräume stelle ich nach wie vor und auch jetzt noch fest. Entscheidend aber ist, dass mein Verständnis mittlerweile ein anderes und vermutlich doch besseres geworden ist und dass ich heute den Nondualismus für eine der interessantesten philosophischen Konzeptionen halte, die mir begegnet sind. Nicht weil ich annehmen würde, damit ein für allemal *den* philosophischen Knackpunkt gefunden zu haben. Und nicht, weil ich annehmen würde, JM hätte das Problem der Erkenntnistheorie endgültig gelöst und der Nondualismus sei eine ganz und gar unanfechtbare Position. Und auch nicht, weil ich annehmen würde, ich hätte den Grundgedanken JMs von A bis Z verstanden. Vielleicht bin ich von einem solchen Verständnis (noch) weit entfernt. Aber der Nondualismus scheint mir ein inspirierendes Konzept zu sein, mit dem sich zumal auf dem Gebiet der Medienphilosophie – aber nicht nur dort – innovativ arbeiten lässt. Und zudem scheint mir der Nondualismus interessant als eine pointiert *ironische Philosophie* – als ideenhistorischer Abschluss und vorläufig letzte Position in der langen und abwechslungsreichen Geschichte ironischen Philosophierens.

4

Bevor ich jedoch auf das Thema Ironie eingehe, möchte ich die Bemerkungen zu meiner persönlichen JM-Rezeption abrunden – wie es dazu kam, ein vorerst eher undeutlich wahrgenommenes und mich wenig berührendes philosophisches Konzept dann doch als stark konturiert und berührend zu erleben (wobei ich mit „berührend“ das meine, was Husserl mit „lebensbedeutsam“ umschrieben hat). Ausschlaggebend waren nicht die eher peripheren persönlichen Begegnungen mit JM seit den 1990-er Jahren, bei denen mir selbiger – wie immer: freundlich und froh gelaunt – versicherte, es mache überhaupt nichts, wenn ich mit seinem Nondualismus wenig anfangen und wenn ich nicht anders könne, als diese Theorie für eine weitere Variante des Konstruktivismus zu halten. Ausschlaggebend waren zwei – wie Richard Rorty sagen würde: idiosynkratisch wirkende – Zufäl-

le: die Lektüre von Stefan Webers „Non-dualistische(r) Medientheorie“ sowie ein längeres Montaigne-Motto, das JM seinem zweiten Buch (FB) vorangestellt hat und das folgende Kernaussagen enthält: Es gebe keine allgemein verbindliche subjektive Urteilskraft und kein allgemein verbindliches objektives Wissen. Alles Wissen sei kontrovers – zu allem gebe es eine Gegenbehauptung – und veränderlich, auch für einen selbst. Und doch sei es die jeweils letzte subjektive Erkenntnis, die man im Augenblick für verbindlich halte und auf die man schwöre – auch mit dem Hintergrundwissen, dass diese Verbindlichkeit angreifbar sei und nicht von Dauer sein könne. Einige Zeit vorher hatte ich Stephen Toulmins „Kosmopolis oder Die unerkannten Aufgaben der Moderne“ gelesen, ein Buch, in dem Montaignes erfahrungsoffenes Problemdenken und Descartes’ rigoroses Systemdenken paradigmatisch einander gegenübergestellt werden und in dem Toulmin für die Gegenwart und Zukunft eine Art Rückkehr zu Montaigne einfordert. Hier ergab sich ein Einstieg – nämlich, den Nondualismus als eine postmoderne Antwort auf das klassisch-moderne Philosophie- und Wissenschaftsparadigma zu begreifen. – Meine Rezeptionsgeschichte des Nondualismus besteht also zum einen in einem längeren, eher planlosen Zuwarten – das sich aber als eine Inkubationszeit auffassen lässt – und zum Anderen in einem gehörigen Umweg, der sich in erster Linie auf dem Feld der Medienphilosophie abspielte. Was die Originallektüre betrifft, so bin ich keineswegs chronologisch vorgegangen, sondern habe in gewisser Weise das Pferd beim Schwanz aufgezäumt: Meine ernsthafte JM-Lektüre – denn das erste Querfeldeinlesen von JP will ich außer Acht lassen – begann mit Sekundärliteratur, nämlich mit Webers „Nondualistische(r) Medienphilosophie“, setzte sich fort mit FB, und erst am Ende stand eine erneute (und diesmal produktive) Lektüre von JP.

5

Was das Thema einer *medienphilosophischen Anwendung* des Nondualismus betrifft, so führt – für Nichtplagiatoren genauso wie für Plagiatoren (die Ersteren werden ihn, wie ich, zitieren, die Letzteren nicht) – kein Weg an dem Medientheoretiker Stefan Weber vorbei. Denn nicht JM selbst, sondern Weber hat eine solche Anwendung als Erster propagiert und vorgenommen. Das (ideen- und real-)geschichtliche Verhältnis zwischen JM und Weber ist vergleichbar mit – und wer diesen Vergleich (entweder aus Glaubens- oder anderen Gründen) nicht schicklich findet, kann ja ein isomorphes anderes Bild bemühen – dem Verhältnis zwischen Jesus und dem Apostel Paulus. In den 1990er Jahren entdeckte ich (erst einmal für mich selbst – aber ich war da keineswegs allein, denn Zeit- und Zunftgenossen wie Frank Hartmann oder Mike Sandbothe brüteten bereits ihre

einschlägigen Konzepte aus) die philosophische Relevanz der Medienthematik. Medien prägen in spezifischer Weise unsere Wahrnehmung, unser Denken, die Organisation und Verwertung von Wissen, das Kommunikations- und Sozialverhalten, letztlich: die ganze Kultur und Lebenswelt. Ändern sich Medienkonstellationen und ändert sich das Leitmedium (z.B. Oralität, Schrift, Buchdruck, Neue Medien), ändert sich im menschlichen Leben – fast – alles. Und das gilt gleichermaßen, ob man Medien in einem engen (als Massenmedien: Presse, Rundfunk, Film, Fernsehen und Computer) oder weiten Sinn (als Orientierungs- und Verständigungsinstanzen allgemein, beginnend mit den Sinnesorganen) begreift. Solch eine Medienorientiertheit im philosophischen Denken ist für die Einschätzung (und Selbsteinschätzung) von Wissen von erheblicher Bedeutung. Denn aus dieser Perspektive müssen Wissenschafts-, Philosophie- und Kulturgeschichte neu geschrieben werden. Es handelt sich – zumindest programmatisch – um einen „turn“, der dem *Linguistic turn* vergleichbar ist und diesem, könnte man sagen, ein neues Stockwerk aufsetzt. Nicht nur durch das Medium Sprache wird das menschliche Denken geprägt, sondern durch eine Vielzahl von Medien, deren Zusammensetzung und Konstellation sich historisch laufend ändert.

6

Wenn sich die Philosophie der Medienthematik annimmt und wenn, von der anderen Seite her, Medientheorie philosophisch wird, werden die alten, gewissermaßen „konstitutiven“ Fragen der Philosophie und werden deren Disziplinen (wie Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Ontologie, Ethik, Ästhetik und Anthropologie) medientheoretisch reformuliert. Derartige „alte Fragen“ sind z.B.: Was ist Realität und wie ist sie beschaffen? Können wir sie überhaupt – und, wenn ja, *wie* können wir sie – erkennen? Was sind die Kriterien einer Verlässlichkeit des Wissens? (Es handelt sich also genau um jene Fragen, die JM als unangehörig zurückweist, weil sie einer dualisierenden Redeweise verpflichtet seien.) Bereits Mike Sandbothe hat in seiner „Pragmatische(n) Medienphilosophie“ versucht, Fragen dieser Art – indem er Rortys Unterscheidung von „pragmatisch“ und „theoretizistisch“ aufnahm – auszuhebeln und mehr oder minder für irrelevant zu erklären: allerdings nicht mit der Begründung, sie seien dualistisch kontaminiert und schon von ihren Voraussetzungen her methodisch abzulehnen, sondern mit der Begründung mangelnder praktischer Relevanz. (In seinen späteren Publikationen begab sich Sandbothe dann zunehmend auf einen Weg der Vermittlung und Versöhnung zwischen theoretizistischer und pragmatischer Medienphilosophie.) Die Nähe zwischen JM und Sandbothe (der methodisch die Position Rortys vertritt) besteht also im gemeinsamen Negieren der Relevanz

„theoretizistischer“ Fragestellungen, die Negation wird aber unterschiedlich begründet. JMs Begründung wäre vermutlich, in der Terminologie Sandbothes, immer noch als „theoretizistisch“ zu klassifizieren. Und zwar deshalb, weil es sich um eine *theoretische* Begründung handelt und nicht einfach um den proklamierten Wechsel und Austausch eines Fragenkatalogs. Da JM, wie erwähnt, sich zum Thema Medienphilosophie bislang nicht dezidiert geäußert hat, ist Sandbothes Widerpart auf medienphilosophischem Gebiet aber nicht JM, sondern Weber, der explizit eine nondualistische Medientheorie vertritt.

7

Webers Konzept einer nondualistischen Medientheorie hat mir also den Zugang zu JMs Nondualismus, auf den sich Weber methodisch und terminologisch beruft, insofern erleichtert, als hier die nondualistische Argumentation auf einem Feld expliziert wird, mit dem ich mich bereits beschäftigt hatte und in dem ich mich gewissermaßen zu Hause fühlte. Im Zuge meiner Beschäftigung mit Medienphilosophie habe ich einen Einführungsband („Medienphilosophie. Eine Einführung“) verfasst, der nur begrenzt eigene systematische Überlegungen enthält und hauptsächlich als kurz gehaltenes Kompendium der Geschichte der Medienphilosophie gedacht war. Selbstverständlich war es in einem schmalen Einführungsband nicht möglich (und es war auch nicht beabsichtigt), alle Strömungen und Verzweigungen der medienphilosophischen Diskussion, wie sie sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten entwickelt hat (vorher gab es keine explizite, sondern allenfalls eine Medienphilosophie *avant la lettre*), zu berücksichtigen. Und da mir zum Zeitpunkt der Abfassung der Nondualismus (einschließlich seiner Anwendung auf das Gebiet der Medienphilosophie) noch nicht bedeutsam genug erschien, um ihm mehr als ein paar Sätze am Rande zu widmen, habe ich Webers Monografie – seine „Non-dualistische Medientheorie“ – schlichtweg übersehen. Mittlerweile denke ich, dass das ein klares Versäumnis war. Aber mehr noch: Es handelt sich nicht nur um eine Lücke in der Gesamtdarstellung der relevanten medienphilosophischen Positionen, sondern um die Ausblendung des vielleicht wichtigsten Beitrags zur Medienphilosophie überhaupt, jedenfalls eines offenkundigen Dreh- und Angelpunktes der medienphilosophischen Diskussion. Bejaht man nämlich die philosophischen Konsequenzen, die der Nondualismus geltend macht, dann müssen diese Konsequenzen auch für die Medienphilosophie gelten. Und in diesem Fall kann – medienphilosophisch – kein Stein mehr auf dem anderen bleiben.

8

Denn worum geht es in der Intention JMs (und Webers)? Es geht, und das klingt beinahe wie eine gnostische Formel, um die „Vernichtung der Realität“. Die nichtdualisierende Redeweise dekonstruiert den dualistischen Gestus von Denken und Sprechen, der darin besteht, dem Diesseits (des Diskurses) ein Jenseits (der Objekte bzw. der Realität als solcher) an die Seite zu stellen und damit den Diskurs (bzw. die Realität bzw. die Objekte) unnötig zu verdoppeln. Der Nondualismus entdeckt diese Verjenseitigung und Verdoppelung nicht nur in den verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen des Realismus, sondern auch in sämtlichen idealistischen und konstruktivistischen Konzeptionen, sofern diese irgendein – und sei es noch so unbestimmtes und bloß regulatives – „Substrat“ der Erkenntnis anerkennen. Unter dieses Verdikt fällt nun aber die gesamte Geschichte und fallen so gut wie alle Varianten der Philosophie. Im philosophischen – und, weitgehend parallel dazu, im wissenschaftlichen – Diskurs geht es um Wahrheit (*aletheia*), um wirkliches Wissen (*episteme*) und um substantielles Sein (*ontos on*). Dass es, zumal in jüngerer Zeit, innerhalb der Philosophie und Wissenschaftstheorie eine breite und vielfältige Gegenbewegung und Selbstkritik gibt (der Bogen reicht von Nietzsche und James über Wittgenstein, Heidegger und Fleck bis zu Derrida, den Postanalytikern und Neopragmatisten), wird freilich anerkannt – jedoch mit der Einschränkung, all diese Selbstkritik innerhalb der philosophischen Tradition sei letztlich nur halbherzig und ungenügend. Nietzsche abwandelnd, könnte JM von sich behaupten: Man philosophiert *vor* mir, man philosophiert *nach* mir! Und wenn er ausdrücklich vermerkt, er wolle kein neues Paradigma begründen, dann klingt das nicht unbedingt überzeugend. Denn wer das aller bisherigen Philosophie gemeinsame Paradigma – die dichotomischen Grundlegungen und die Teilung und Verdoppelung der Welt – aushebeln möchte, kann wohl kaum etwas anderes im Sinn haben als einen Paradigmenwechsel.

9

In den Anfängen der Theoriediskussion über Medien – ich will diese Anfänge bei Horkheimer und Adorno und ihrer Kritik an der „Kulturindustrie“ ansetzen – ging es nahezu ausschließlich um die Frage, inwiefern Medien (gemeint waren Presse, Rundfunk, Film und Fernsehen) die Realität manipulieren. Auch bei Günther Anders ging es noch allenthalben um das Thema Realitätsverzerrung und Realitätsverlust. Dabei wurde unhinterfragt eine Dichotomie von „natürlicher“ und „künstlicher“ Wahrnehmung vorausgesetzt. McLuhans These, das Medium sei die Botschaft, brachte diese Voraussetzung gehörig ins Wanken, indem nun eine systematische Einheit und Untrennbarkeit von Inhalt und Form,

von Information und Übertragung behauptet wurde. Die Entwicklung der Neuen Medien hat diese Einheit und Untrennbarkeit immer mehr und immer augenscheinlicher bestätigt. Weber, dessen Arbeiten von Fragestellungen der klassischen Journalistik ausgehen, beginnt mit einer Kritik der naiv-realistischen Forderung, Journalisten sollten berichten, „was ist“. Diese Kritik führt ihn erst zu einer konstruktivistischen und darauffolgend zu einer nondualistischen Position. Was vordem als Realität bzw. als Objekt, das es angeblich vor aller Beschreibung schon gebe, angesehen wurde, erweist sich nunmehr als Phantom. Es findet eine Umkehr der Perspektive statt. Zwar erscheint es nach wie vor sinnvoll und möglich, von Realität und Objekten zu sprechen, aber diese haben von vornherein medialen Charakter, d.h. sie sind ohne die sie vermittelnden Medien nicht eigens denk- und darstellbar. Objekte stehen nicht ihrer Medialisierung (bei JM: ihrer Beschreibung) gegenüber, sondern sind selbst immer schon eine Medialisierung bzw. Beschreibung. Das Objekt wird als eine Erfahrungsgestalt begriffen, die wir (*so far*) feststellen und *an* der wir – und *mit* der wir – weitere, sie verändernde Erfahrungen (*from now on*) machen können. Es gibt daher keinen bei einem Punkt null (z.B. bei Lockes „white paper“ oder Descartes’ „erster Gewissheit“) anfangenden Konstitutionsprozess der Erkenntnis. Der Gedanke der Konstitution wird verabschiedet zugunsten des Gedankens einer immer schon gegebenen Transformation. Wir befinden uns immer schon in einem Gestrüpp medialer und kognitiver Gegebenheiten, bei denen wir entweder (*so far*) verharren oder die wir (*from now on*) umformen und fortsetzen können.

10

Damit möchte ich mich – endlich – dem Thema Ironie zuwenden. Ist der Nondualismus eine ironische Philosophie? Einige Indizien sprechen dafür – vor allem indirekte. Ein solch indirektes Indiz leuchtet bereits auf bei der Frage nach der Selbstanwendung der dualisierenden Redeweise. Wenn sich der Dualismus durch die Setzung von Dichotomien definiert, ist dann nicht auch die nondualistische Unterscheidung von Dualismus und Nondualismus eine dualistische Festlegung, also ein – mit JM zu sprechen – „Paradogma“? Und wenn der Dualismus einen (angeblich von vornherein verfehlten) Anspruch auf Wahrheit erhebt, verzichtet dann der Nondualismus seinerseits auf jeden Wahrheitsanspruch bzw. auf ein höheres Maß an Plausibilität? Und woran, wenn es keine Realität gibt, mit der die Erfahrung in irgendeiner Weise übereinstimmen muss, bemisst sich dann so etwas wie Plausibilität? Und wenn die dualistische (bzw. wahrheits- und objektorientierte) Philosophie eine vergebliche Flucht aus der Beliebigkeit ist, wie entkommt dann der Nondualismus dieser Beliebigkeit? Und wenn er sich

selbst als beliebig einstuft – als eine mit jeder anderen Option gleichberechtigte Sicht der Dinge –, warum sollten wir dann ihm (und nicht dem Dualismus) den Vorzug geben? Bei diesem Fragenkomplex drängen sich relativ einfache Antworten auf: (a) Jede Dichotomie, auch die zwischen Dichotomie und Nichtdichotomie, ist eine Dichotomie. (b) Wenn es keine Wahrheit bzw. keinen allgemeinen Maßstab für Plausibilität gibt, dann gibt es auch keine nondualistische Wahrheit bzw. kein verbindliches nondualistisches Plausibilitätskriterium. (c) Es steht uns offensichtlich frei, ob wir dualistisch oder nondualistisch denken und sprechen, und die eine Option ist genau so beliebig wie die andere.

11

Mit der Anwendung der nondualistischen Redeweise auf sich selbst steht es also – Irrtum freilich vorbehalten – nicht besonders gut. Daraus sollte man jedoch nicht schließen, der Nondualismus sei ein erledigtes Konzept – kaum dass er (vor wenigen Jahrzehnten) das Licht der Welt erblickt hat und kaum dass er (seit wenigen Jahren) etwas breiter rezipiert worden ist. Wir brauchen uns nämlich keineswegs (wer sollte uns dazu zwingen?) an der Frage der Selbstanwendung festzubeißen. Die Selbstanwendung ist nur eine unter vielen Fragen, die sich an philosophische Konzepte stellen lassen, und es ist keineswegs die wichtigste – auch wenn sie, wie ich noch erläutern möchte, zum Ausgang einer ganz bestimmten Lesart des Nondualismus werden kann: nämlich, ihn als ironische Philosophie zu verstehen. Schon angesichts des antiken Bonmots von dem Kreter, der behauptet, dass alle Kreter lügen, wurde als Lösung vorgeschlagen, dass wir bei Aussagen prinzipiell von einer Selbstanwendung absehen und die Frage, ob der Kreter nun selber lügt oder ob er Recht hat, offenlassen müssen. Schließlich bietet uns die Erfahrung noch andere Instanzen, um eine Botschaft auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen, als den Botschafter selbst. Statt (*so far*) bei der Selbstanwendungsfrage stehen zu bleiben, können wir uns (*from now on*) anderen, pragmatischen Fragen zuwenden wie den folgenden: Wofür taugt der Nondualismus als methodisches Werkzeug? Welchen Unterschied macht es, nondualistische Argumentationen einzusetzen oder auf sie zu verzichten? Welche – lebensbedeutsamen – Folgen zeitigt es, wenn wir nondualistisch denken?

12

Aber, wie gesagt: Man könnte den nondualistischen Selbstanwendungsdiskurs als einen ironischen bewerten und ihn unter diesem Gesichtspunkt durchexerzieren. Wenn – könnte man argumentieren – der Dualismus nondualistisch dekonstruiert wird, gehe aus dieser Dekonstruktion indirekt hervor, auch der Nondua-

lismus lasse sich in vergleichbarer Weise dekonstruieren, und man könne sich dann entscheiden, den Gedankengang entweder *so far* stehen zu lassen oder ihn *from now on* weiter- und gegebenenfalls *ad absurdum* zu führen. Die Dekonstruktion des Dualismus würde dort enden, wo sie begonnen habe, angereichert mit dem Bewusstsein, ein paar Erkenntnisschritte, obgleich im Kreis, gemacht zu haben. – Das wäre freilich wohl kaum eine Lesart im Sinne des Erfinders und würde kaum JMs Beifall finden. Es ist eine sehr private, sehr idiosynkratische Lesart, die ich hier nur *en passant* als Möglichkeit erwähnen will.

13

Wenden wir uns den pragmatischen Konsequenzen zu. Wohin führt die dualistische Redeweise? Sie hypostasiiert in der Philosophie, behauptet JM, ein „Jenseits“ dessen, was ist. Sie postuliert dieses Jenseits als „Wahrheit“. Das, was ist, sei – *in Wirklichkeit (?)* – keine feste, unverbrüchliche Ordnung, sondern – *in Wahrheit (?)* – „Beliebigkeit“. Und diese stelle für den (traditionellen) philosophischen Diskurs einen offenkundig unerträglichen Zustand dar, so dass sich die Philosophie bei näherem Hinsehen als ein Gestus der „Flucht“ aus der – tabuisierten, verdrängten, nicht zur Kenntnis genommenen und nicht akzeptierten – „Beliebigkeit“ entpuppe. Das paradigmatische Bild, mit dem JM arbeitet, lässt sich weiter ausmalen und an der Problemstellung Platons veranschaulichen: Die Flucht in das Jenseits vollzieht sich als ein Schritt oder Sprung, der über eine Kluft (*chorismos*) hinweg getan wird, die ihrerseits die Gesamtwirklichkeit in zwei Hälften teilt: in ein Diesseits und Jenseits. Und wenn das Jenseits – in den Augen der Philosophie – Wahrheit bedeutet, dann bedeutet das Diesseits das Gegenteil: Unwahrheit, Schein, Irrtum, vielleicht sogar Lüge. Das platonische Paradigma setzt zwei Welten an (Sein und Schein), zwei Wertigkeiten (Wahrheit und Täuschung) und setzt eine Kluft dazwischen. Und der philosophierende Mensch ist jemand, der ziemlich unbequem und ziemlich unfreiwillig zwischen diesen beiden Stühlen sitzt (oder, wenn man will, gleichzeitig auf beiden).

14

Der Dualismus hat schon vor und außerhalb der Philosophie eine alte und lange Tradition. Sie beginnt in Mythos und Religion und greift schon früh auf andere Diskurse – auf die Moral, die Erkenntnistheorie, die Politik – über. Die Zaunreiterin (die Hexe: *Hagazussa*) sitzt – sprungbereit nach der einen wie der anderen Seite – auf der trennend-verbindenden Hecke, die das Dorf umgibt und die Zivilisation von der Wildnis trennt. Der Schamane reist, indem er auf Bäume klettert oder sich in Höhlen verkriecht, in andere, in Ober- oder Unterwelten. Dualismen

wie Himmel und Erde, Berg und Tal, Wasser und Land, Tag und Nacht, Geburt und Tod, Mann und Frau bilden den Ausgangspunkt mythologischer Erzählungen und geben Grundmuster ab für rituelle und moralische Handlungen. Mythen (die in den Riten erinnert, wiederholt, performativ dargestellt werden) sind normativ und handlungsleitend. Sie geben – implizit – eine Moral vor, die dann in einer kodifizierten Moral explizit, teilweise mit logischen und systematischen Argumenten begründet und zur Beurteilungsinstanz für soziales und politisches Verhalten wird. Werden menschliche Handlungen (und, in weiterer Folge, auch Gesinnungen sowie – als Ganzes – Personen, soziale Gruppen und die Wirklichkeit insgesamt) in die Rubriken Gut und Böse, Richtig und Falsch eingeteilt, dann muss sich dieser Dualismus auch in den Erwartungen niederschlagen, die an die Erkenntnis gerichtet werden. Es geht dann um ein ausgeprägtes Entweder-Oder: einerseits um eine Dimension, die klar gutzuheißen, und andererseits um eine Dimension, die klar abzulehnen – oder auch: bis zur Ausrottung zu bekämpfen – ist. Das dualistische (dichotomische, gnostisch-manichäische) Denkmuster finden wir also primär auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Religion. Es begegnet uns beispielsweise in den beiden alttestamentarischen Erzählungen vom Sturz Luzifers und vom Sündenfall im Paradies, aber auch im zoroastrischen Mythos eines Endkampfes zwischen den zwei Göttern Ahuramazda (der das Licht, die Wahrheit und das Gute repräsentiert) und Ahramanyu (der die Finsternis, die Lüge und das Böse darstellt) – eines Endkampfes, bei dem die Menschen nicht bloße Zuschauer sein dürfen, sondern bei dem sie (und darüber hinaus alles Lebendige, also auch Fauna und Flora) aufgerufen sind, Partei zu ergreifen und sich aktiv zu beteiligen.

15

JMs Thema ist nun freilich nicht die Religion. Er ist Erkenntnis- und Sprachtheoretiker, der in seine Überlegungen auch wissenssoziologische Aspekte (und damit den Horizont von Gesellschaft) mit einbezieht. Auf die – offenbar weitreichenden – Implikationen seiner Dualismuskritik, wie sie sich für die Betrachtung der gesamten Kultur-, Ideologie- und Religionsgeschichte ergeben, geht er nicht näher ein. Gleichwohl bemerkt er im Vorwort zu JP, es gebe eine Parallele zwischen Philosophie und Theologie. Beide seien dualistisch. Nun ist die Theologie selbstverständlich keine Wissenschaft (auch wenn das Eigenverständnis von Theologen dem widersprechen mag), sie ist aber, kulturgeschichtlich gesehen, ein durchaus bemerkenswerter Diskurs. Sie systematisiert und präzisiert die Behauptungen der lebensweltlich vorfindbaren Religion, verwandelt die Mythen in Traktate, ersetzt Bilder und Erzählungen durch Begriffe und Theoreme. Sie

arbeitet mit logischen Argumenten, vor allem mit dem Satz vom Widerspruch, und behauptet „wahre“ von „falschen“ religiösen Aussagen scheiden zu können. Was die Theologie allerdings unterlässt (und worin sie noch ungleich fahrlässiger ist als Philosophie und Wissenschaften), ist das radikale Hinterfragen der eigenen Position. Exemplarisch dafür mag die alttestamentarische Erzählung vom Streit zwischen dem Propheten Elia und den Baal-Priestern stehen. Elia verhöhnt den Gott Baal – die Konkurrenz zu seinem Jahwe – als schwache und hilflose Figur, und als die von den Baal-Anhängern erwartete unmittelbare Strafe ausbleibt, das rächende Eingreifen Baals, geht Elia aus dem Streit als Sieger hervor. Die Gegenprobe, nämlich Jahwe in gleicher Weise zu verhöhnen wie Baal und Jahwes Eingreifen oder Nichteingreifen als Entscheidungskriterium zu bewerten, unterbleibt. Der theologische Wahrheitsanspruch steht in diesem – und nicht nur in diesem – Fall also nicht nur methodisch auf äußerst schwachen Beinen, sondern ist darüber hinaus mit Machtansprüchen und einer aggressiven Haltung verknüpft. Diese Verknüpfung mit Gewalt, Ausgrenzung und Unterdrückung finden wir auch in anderen, außerreligiösen Formen des Dualismus – einschließlich der Philosophie. Denken wir an die politisch-sozialen Konsequenzen, die etwa mit Platons Idealstaat, mit Aristoteles' Ansichten über Freie und Sklaven, mit der neuzeitlichen Definition von Erkenntnis als Herrschaft (wie wir sie explizit bei Bacon und Descartes vorfinden), mit Hegels oder Marx' Legitimitätsvorstellungen, aber auch mit empiristischen und positivistischen Sinnkriterien verbunden sind. Denken wir aber auch nur schlicht an die lächerliche Arroganz, mit der manche Philosophen ihren Standpunkt als den angeblich einzig legitimen zelebrieren und dabei ihre „Gegner“ als Idioten abkanzeln.

16

Was JM also zu Recht mit seiner Dualismuskritik in Verbindung bringt, ist – neben seiner Kritik an dem Versäumnis, die Diskursvoraussetzungen explizit zu machen – die Frage der Toleranz. Die dualisierende Denk- und Redeweise mit ihrem Entweder-Oder tendiere, sagt JM, zum Gegenteil – zu Intoleranz. Der Gestus des Nondualismus hingegen sei kein normativer (und damit ausschließender), sondern ein beschreibender und ein für neue und überraschende Erfahrungen offener Gestus. Wer auf die Option Wahr-Falsch verzichtet, wird stattdessen eher danach fragen, was für ihn (oder sie) interessant und lebensbedeutsam sein könnte. Das Interessante und Lebensbedeutsame steht freilich nicht von vornherein als solches fest, sondern ergibt sich je und je im Verlauf des Wahrnehmungs-, Beobachtungs- und Denkprozesses (mit JM zu sprechen: in der Abfolge der *Beschreibungen*, die von *so far* zu *from now on* fortschreiten) – und zwar

mit jener Unvorhersehbarkeit und Kontingenz, wie sie Heinrich von Kleist in seiner Textminiatur „Über die allmähliche Verfertigung des Denkens beim Sprechen“ geschildert hat. Philosophie als eine dichotomisierende, wahrheitsorientierte und objektgerichtete Denk- und Sprechweise ist eine Flucht aus dem Bewusstsein und der Erfahrung der Kontingenz, ein Ausdruck der Angst vor, der Unzufriedenheit mit, des Leidens an der Unbestimmtheit, in der wir uns lebensweltlich vorfinden. Kontingenz ist der Schatten, der dem Unternehmen Philosophie vorangeht und der – wenn die Philosophie wieder einmal dort angekommen ist, wo sie schon einmal begonnen hat – ihr nachfolgt. Sie ist, in der Diktion JMs, die letztlich ergebnislose *Flucht aus der Beliebigkeit*. Die Formen dieser Flucht sind offensichtlich folgende: (a) die Verdrängung des Kontingenzbewusstseins durch den Glauben an die Verbindlichkeit und den Erfolg systematischen begrifflich-theoretischen Denkens und (b), wenn das Kontingenzbewusstsein zurückkehrt, der Gestus von Verzweiflung, Melancholie und Pessimismus. Für die Form (a) steht der Mainstream der Philosophie von den Vorsokratikern und Platon über den neuzeitlichen Rationalismus und Positivismus bis hin zur analytischen Philosophie der Gegenwart. Für die Form (b) steht – neben der erkenntnistheoretisch orientierten, mit *Ataraxia* („Seelenruhe“) gewappneten Tradition der Skepsis – die „existenzialistische“ Begleit- und Gegenströmung zum Mainstream. Dazu zählen Denker wie Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre und Cioran.

17

Neben (a) und (b) gibt es freilich noch eine *dritte reflexive Reaktionsweise* auf die Erfahrung der Kontingenz – eine Reaktionsweise, die nicht als Flucht zu deuten ist (auch wenn sie unter Umständen neuerlich in Flucht münden kann). Sie besteht darin, sich der Erfahrung der Kontingenz schlicht und einfach zu stellen, die Kontingenz als gegeben und dennoch als praktische Herausforderung zu betrachten – mit dem Hintergrundwissen, dass der Sekuritatsgestus des systematischen begrifflich-theoretischen Denkens seinen Anspruch nicht einzulösen vermag. Das Sich-Stellen kann im Modus der Gleichgültigkeit erfolgen, aber auch im Modus produktiver Neugier und Aufgeschlossenheit allem Neuen, Unerhorten, Unerwarteten und Noch-nicht-Erfahrenen gegenüber. Diese Haltung ist zum einen von Skepsis geprägt, zum anderen aber auch – hier liefert Rorty die Stichworte – von *Hoffnung* und (nicht zwangsläufig, aber doch möglicherweise) von *Ironie*. Skepsis und Ironie richten sich gegen den als vergeblich erkannten Sekuritatsgestus des philosophisch-wissenschaftlichen Mainstreams.

Die Ironie hat eine lange Geschichte. Die *Nomos*-Kritik der Sophisten ist von ihr geprägt. Bei Sokrates begegnet sie uns als das Wissen des Nichtwissens, als Destruktion aller subjektiven Gewissheit – allerdings konterkariert durch (und damit beginnt die *Mainstream*-Geschichte des Dualismus) das unhinterfragte Vertrauen auf die Methode der Dialektik, d.h. auf die Erkennbarkeit des Seins und die Erreichbarkeit der Wahrheit. Die antike Skepsis stellt dieses Denkmuster dezidiert in Frage, sie findet allerdings nur peripher zu einer ironischen Haltung. Das gilt auch für das theologische (christliche, islamische und jüdische) Denken der ausgehenden Antike und des Mittelalters, das zwar die Macht des Intellekts kleinredet, aber nicht einer graziösen Form von Ironie das Wort redet, sondern vielmehr dem Bierernst eines ungebrochenen Glaubenseifers. Die ernsthafte Haltung setzt sich fort im neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus, im Kritizismus und deutschen Idealismus, aber auch im Positivismus. (Kant, wo er ironisch wird – gegen Swedenborg z.B. –, wendet diese Ironie nie auf sich selber an, und dadurch gibt es bei ihm nur Ansätze von, nirgendwo aber eine entfaltete Ironie.) Bei all diesen Denkern richtet sich Ironie ausschließlich gegen andere, abweichende Meinungen. Diese – unvollkommene, eigentlich bloß rudimentäre – Art von Ironie erweist sich als Verkleidung einer Ernsthaftigkeit, die die Verbindlichkeit der eigenen Position nicht in Frage stellt. Das gilt auch für den „Ironiker“ Kierkegaard, dessen Ironie gegenüber dem intellektualistischen Triumphalismus eines Hegel offenkundig nur die Kehrseite der eigenen existenziellen Verzweiflung darstellt und das Sprungbrett für den religiösen Glauben – für ein Tertullianisches „credo quia absurdum“ – abgeben soll.

Eine andere, wirkliche Form von Ironie entwickelt sich ideengeschichtlich nicht bei, sondern im Anschluss an Kant bzw. im Anschluss an einen der ernsthaftesten und humorlosesten Nachfolger Kants, J.G. Fichte. In Jena – unter dem Einfluss Fichtes – schlägt am Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur die Geburtsstunde der Romantik, sondern auch der *romantischen Ironie*, die Friedrich Schlegel in den *Athenäum*-Fragmenten ausformuliert. Wenn alles – Ich und Nicht-Ich gleichermaßen – meine Setzung ist und wenn diese Setzung nicht mehr (wie bei Fichte) in einen Rahmen unbedingter moralischer Verpflichtung gestellt wird, werden Kontingenz und Beliebigkeit zu einem obersten ästhetischen Wert. Während Heinrich von Kleist auf die Einsicht der Kant'schen Erkenntnistheorie, dass das „Ding an sich“ für uns unerkennbar bleibe, mit Entsetzen und Verzweiflung reagiert, reagieren die (Früh-)Romantiker positiv und enthusiastisch. Sie geraten

nahezu in einen Taumel der Lebenslust und sehen vor sich einen offenen und unendlichen Horizont menschlicher Entfaltungsmöglichkeit – die Möglichkeit, geradezu Berge versetzen zu können (und, wie Nietzsche den Bibelspruch sinnig ergänzt hat, Berge dorthin zu setzen, wo keine sind). Der Mensch ist in der Sicht der Romantiker ein Künstler, und als Künstler ist er eine Art Gott. Und als Gott ist er ein Spieler, der mit allem – mit der Welt, mit dem Denken, mit der Sprache, mit sich selber – spielt. Das Neue und Entscheidende an der romantischen Ironie ist ihre Selbstreferentialität. Dadurch wird Ironie vollkommen und verwirklicht sich als Freiheit, deutet hin auf eine zwanglose Lebensform. Die mit Freiheit verknüpfte romantische Ironie wird später bei Nietzsche reaktiviert (man denke an den prägnanten Text „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde“ aus der „Götzendämmerung“) – und findet sich in der jüngsten Vergangenheit wieder bei Richard Rorty. Und von Rorty her gibt es eine Brücke zum Nondualismus. JM erklärte anlässlich des Todes von Rorty, dieser habe auf ihn – neben Feyerabend – als ein großes Befreiungserlebnis gewirkt (vgl. Thomas Kramar: „Nachruf: Kein Spiegel, sondern ein Hammer“, in: „Die Presse“, 12.06.2007).

20

Es mag sein, dass sich ironische Momente in einem strengen und direkten Sinn des Wortes in den Texten JMs nur sparsam auffinden lassen. Wohl aber halte ich es für vertretbar, den Nondualismus in seinem *Grundgestus* als eine ironische Philosophie zu klassifizieren. Der Ausgangspunkt des Nondualismus – die Problematisierung der Voraussetzungen des erkenntnistheoretischen Diskurses – ist keineswegs ironisch. Das gilt auch für den Fortgang der Argumentation (die Analyse des Realismus und, darauffolgend, des Konstruktivismus als zwei Formen des Dualismus) sowie für das Resultat: die Definition von Objekt und Realität *als* Beschreibung(sprozess) und die Forderung, die dualistische Redeweise sei durch eine nondualistische zu ersetzen. Die – indirekte – Ironie liegt aber auf *zwei Ebenen*. Sie betrifft (a) die von JM verwendete *Darstellungsmethode der Übertreibung* und (b) die *spielerisch-anarchistische Haltung*, die aus der gewonnenen Erkenntnis folgt. Ich will das nun abschließend näher erläutern.

21

Zu (a): In einigen seiner prägnanten Thesen ist der österreichische Philosoph JM zweifellos – Thomas Bernhard behauptet das (in seiner eigenen Freude, zu übertreiben) ja von den Österreichern insgesamt – ein „Übertreibungskünstler“. Für JM ist „die“ (!) Philosophie – und zwar ausnahmslos, von Grund auf und von

ihren Anfängen bis heute – dualistisch. Und jeder Ansatz, der *prima facie* eine Alternative darzustellen scheint, wird von ihm zuletzt eines – und sei es noch so versteckten, noch so abgemilderten – Dualismus überführt. Die Differenziertheit und Widersprüchlichkeit der philosophischen Tradition, zumal die innerphilosophische Kritik am Dualismus, nimmt er also nicht zur Kenntnis. Das ist in der Sache, denke ich, zweifellos ungerecht, denn die nondualistische Kritik trifft zwar sicher den Mainstream der Philosophie, kaum aber die Philosophie insgesamt in all ihren Verzweigungen und Nebenlinien, und Denker wie Glaserfeld oder Feyerabend stehen JM methodisch wesentlich näher, als dieser zugibt. Er aber zieht einen dicken Trennungsstrich zwischen sich und dem Rest der philosophierenden Menschheit. Mit diesem Übertreibungsgestus reiht er sich ein in jene Philosophenriege, die seit dem Beginn der Neuzeit immer wieder – komplexitätsreduzierend – „die“ Philosophie als Gesamtkonstrukt aus den Angeln heben, verabschieden oder zumindest von Grund auf reformieren will: Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Carnap, Heidegger, Glaserfeld. Allerdings – die Übertreibung hat Methode, und sie hat (auch) ihre relative Berechtigung. Denn es ist eine *Methode der Prägnanz*. Die Botschaft, wiewohl plakativ, erreicht auf diese Weise verlässlicher ihren Adressaten. Pauschalbehauptungen über „die“ Philosophie können – ein gewisses Maß an Sensibilität beim Rezipienten vorausgesetzt – gegen den Strich gelesen und entsprechend korrigiert werden. Sie erweisen sich dann als die *ironische Form einer ernsthaften Aussage*. Die Ironie besteht in der (impliziten oder expliziten) Zurücknahme bzw. Relativierung der Pauschalbehauptung bzw. in der rhetorischen Spannung zwischen Pauschalbehauptung und einschränkenden Zusätzen. Die Pauschalbehauptung muss also gemeinsam mit den relativierenden Bemerkungen gelesen werden. So geht es JM letztlich – wie er in FB schreibt – nicht um eine gänzliche Ausrottung dualistischen Denkens (was ohnehin eine kaum durchführbare Absicht wäre), sondern bloß um eine Zurückdrängung dieses Denkmusters. Und es geht ihm nicht darum, keinerlei Dichotomie in die Welt zu setzen oder in der Welt zu dulden, sondern darum, all diese Dichotomien zu ent-hypostasieren, sie also nicht als Instrument unüberbrückbarer Spaltung zu verwenden, sondern als – und das ist wiederum ein ironisches Moment – jederzeit wieder zurücknehmbare Setzungen. Das wäre also der nondualistische Umgang mit Dualismen.

22

Zu (b): Es ist eine *spielerisch-anarchistische Haltung*, die aus der gewonnenen Erkenntnis des Nondualismus folgt. Bei Rorty stehen Ironie und Solidarität einander gegenüber als zwei zwar nicht völlig unvereinbare, wohl aber im Grunde

differente Haltungen. Ironie ist bei Rorty mit idiosynkratischem Individualismus und mit der Ausblendung sozialer Verantwortlichkeit verbunden. Von einer solchen Differenz und einer solchen Spezifizierung von Ironie finden wir bei JM keine Spur. Die Ironie, die sich aus seinen Texten herauslesen lässt, bezieht sich auf das historische Scheitern des *Hardcore*-Programms der Philosophie und Wissenschaftstheorie, das dem Scheitern des *Hardcore*-Programms der Religion gefolgt ist (auch wenn es heute noch – anachronistischer Weise – jede Menge unbelehrbarer Enthusiasten gibt). In beiden Fällen handelt es sich um das Programm der dualisierenden Redeweise – um den Versuch, unsere vielfältige und vielschichtige Erfahrung ontologisch, erkenntnis- und sprachtheoretisch (und, wie zu ergänzen wäre, auch ethisch) in zwei unversöhnliche Hälften zu teilen und diese Teilung anschließend wieder – mit einem erheblichen Aufwand an Mühe und Spitzfindigkeit – rückgängig zu machen. Wir stellen fest, dass der dualistische Gestus so manches Unheil angerichtet hat und noch immer anrichtet, wir brauchen ihn deswegen aber nicht – nach dem Vorbild Heideggers (dessen Kritik an der „Metaphysik“ und dessen Plädoyer für ein „denkenderes Denken“ starke Parallelen zum Nondualismus aufweisen) – mit der geheimnisvollen Aura eines „Seinsgeschicks“ auszustatten. Wer die Kontingenz sakralisiert, hat den Denkraum der Religion bzw. einer religiös grundierten Metaphysik noch nicht verlassen. Und wer prinzipiell vor dem Gedanken der *Beliebigkeit als Grundverfassung menschlichen Denkens und Handelns* erschauert, ist noch immer jemand, der sich strukturell auf der Flucht befindet und der Utopie verfallen ist, er müsse irgendwann und irgendwo doch noch – auf Teufel komm raus – eine „Heimat“ finden. JM mit seinem Nondualismus hingegen zeigt, dass es auch möglich ist, locker und unprätentiös mit dem umzugehen, was uns unverstellte Erfahrung und konsequentes Nachdenken zu erkennen geben.

LITERATUR (alphabetisch):

- Margreiter, Reinhard (2007): *Medienphilosophie. Eine Einführung*. Berlin: Parerga.
- Mitterer, Josef (1992): *Das Jenseits der Philosophie. Wider das dualistische Erkenntnisprinzip*. Wien: Passagen (im Text abgekürzt: JP).
- Mitterer, Josef (2002): *Die Flucht aus der Beliebigkeit*. Frankfurt am Main: Fischer (im Text abgekürzt: FB).
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press 1989).

- Sandbothe, Mike (2001): *Pragmatische Medienphilosophie. Grundlegung einer neuen Disziplin im Zeitalter des Internet*. Weilerswist: Velbrück.
- Toulmin, Stephen (1994): *Kosmopolis oder Die unerkannten Aufgaben der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (*Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. The Free Press 1990).
- Weber, Stefan (2005): *Non-dualistische Medientheorie. Eine philosophische Grundlegung*. Konstanz: UVK.