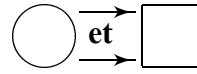

ignoramus



ignorabimus

Die Zeitschrift
ungewußt
für Angewandtes Nichtwissen

Inhaltsverzeichnis

Editorial	1
Woran man zweifeln kann	Martin Hartmann 3
Was in Bad Kleinen wirklich geschah	Wiglaf Droste 11
Den Toten gehorsam	Peter Neuhaus 12
es leuchten uns fragen	Marcus Brühl 29
Wissen aus Nichtwissen	Andreas Wagener 33
Die Universalisierung des Partikularen	Thoralf Klein 40
Begründung oder Letztbegründung?	Lars Rademacher 43
Sprüche toter Dichter	Frank Reintjes 47
Über das, was wir ernst nehmen sollten.	Jens Timmermann 49
Nichtwissen macht nichts. Oder?	Das Institut 61
„Jünger wird älter“	Claus Peppel 64
„Dieser Tod dauert fort“	Claudia Althaus 68

Heft 5
Herbst 1995
ISSN 0946-106x

Preis: DM 4,50

Nohl

EDITORIAL

Ein ziemlich „zweifelhaftes“ Ding ist sie geworden, die aktuelle Nummer der **ungewußt**. Zweifel werden in diesem Heft immer wieder auftauchen: ernsthafte und nicht ganz so ernsthafte, bisweilen überraschende, vielleicht unterhaltsame, hoffentlich aber stets interessante.

Zweifel löst natürlich zunächst der Begriff des Angewandten Nichtwissens aus und zwar an der Geistesklarheit derjenigen, die sich mit so etwas beschäftigen. Diese Zweifel versuchen wir in unserem redaktionellen Artikel „Nichtwissen macht nichts. Oder?“ auszuräumen, indem wir für die wenigen mit unseren Denkweisen noch nicht vertrauten Menschen das Konzept des Angewandten Nichtwissens erläutern und unser Institut kurz vorstellen.

Inhaltlich gesehen, tritt der Zweifel am unmittelbarsten in Martin Hartmanns Aufsatz „Woran man zweifeln kann“ auf. Er beschäftigt sich mit der Verwirrung, die einander widersprechende wissenschaftliche Erkenntnisse in unserem Leben anrichten können, und zwar ganz praktisch und auch ziemlich abstrakt.

Mit den Skeptizisten wendet sich Jens Timmermann den Profi-Zweifeln zu. In seinem Beitrag „Über das, was wir ernst nehmen sollten“ fragt er, wie wir mit dem Fehlen normativer Gewißheit (an dem die Skeptizisten „schuld“ sind) umgehen können, ohne in lebensuntauglichem „Alles ist möglich“ zu enden.

Zweifel daran, ob die Theologie nicht eine nichts-sagende und irrelevante Disziplin ist, räumt Peter Neuhaus' Aufsatz über die Neue Politische Theologie „Den Toten gehorsam, oder: Was man nicht wissen kann, das muß man erinnern“ aus. Glaube als gefährliche Erinnerung an das, was man nicht weiß, lautet das Grundkonzept dieser theologischen Richtung, die nicht nur aus der Sicht des Angewandten Nichtwissens einiges zu sagen hat.

Zwei Beiträge dieses Heftes zweifeln an Auffassungen, die in vorherigen Nummern der **ungewußt** vertreten wurden. In seiner Replik „Die Universalisierung des Partikularen“ äußert Thoralf Klein grundsätzliche Bedenken gegen die in Nobuhiko Adachis Beitrag über die multikulturelle Gesellschaft vorgenommene Grenzziehung zwischen unverletzlichen universalen Menschenrechten und gesellschaftsbedingten kulturellen Einheiten. Lars Rademacher kritisiert in „Einige Anmerkungen und Weiterführungen zu Claudia Althaus' 'Begründungsdefizit in der Ethik“ die dort behaupteten Begründungsdefizite in den Philosophien von Sartre und Habermas.

Daß die Volksweisheit „Von nichts kommt nichts“ auch für das Gebiet des Wissens zutrifft, daran zweifelt Andreas Wagener in „Wissen aus Nichtwissen“. Daß die völkische Weisheit eines immer älter werdenden Ernst Jünger von der politischen Klasse Deutschlands (weiterhin) goutiert werden sollte, daran zweifelt Claus Peppels Rezension eines Ernst-Jünger-Breviers. Und daß das Volk weiß, „Was in Bad Kleinen wirklich geschah“, bezweifelt schließlich Wiglaf Drostes satirische Notiz.

Verzweiflung spricht aus den autobiographischen Werken der französischen Philosophin Sarah Kofman, die uns Claudia Althaus' Bemerkungen „Dieser Tod dauert fort“ zur Lektüre empfehlen.

Über jeden Zweifel erhaben sind sicherlich die „Sprüche toter Dichter“ und sonstiger Geistesgrößen, die Frank Reintjes aus seinem reichen Zitatenschatz zum Nichtwissen ausgegraben hat.

Als zweifellos ziemlich lebendiger Dichter erweist sich der junge Lyriker Marcus Brühl, von dem wir eine kleine Auswahl an Gedichten abdrucken. „es leuchtet uns fragen ins herz“ heißt es dort, und in der Tat bestechen seine Texte durch überraschende Assoziationen und Verbindungen.

Die Redaktion der ungewußt bedankt sich bei allen, die Beiträge zu dieser Ausgabe geleistet haben, und lädt alle LeserInnen ein, diesem Beispiel zu folgen und etwas für unsere Zeitschrift zu schreiben: einen Leserbrief, einen Aufsatz, eine Geschichte oder ein Gedicht. Wenn wir auch an allem zweifeln, so an einem nicht: Daß Angewandtes Nichtwissen ein erschöpfbares Thema ist.

Viel Spaß beim Zweifeln.

– Andreas Wagener –

WORAN MAN ZWEIFELN KANN

von

MARTIN HARTMANN

Lorsque les vrais maux nous faillent, la science nous prête les siens.

Wenn uns die wirklichen Übel fehlen, so leiht uns die Wissenschaft die ihren.

MONTAIGNE

Ja, woran man nicht alles zweifeln kann. Jeden Tag erfahre ich es aufs neue, lese es in Dutzenden von Zeitschriften, hochglänzenden und matten – es spielt keine Rolle. Sie alle sagen es mir: „Du weißt nichts. Du bist verwirrt und brauchst unsere Hilfe.“ Ich verstehe nicht, zögere, Unsicherheit ergreift mich. Was in aller Welt soll ich denn nicht wissen? Schon nagt es in mir, und in meiner plötzlichen Ver-Zweiflung schaue ich in den *Spiegel* (Ausgabe 46, 1993) und lese: „Sex mit Marilyn“! Der Untertitel verrät es mir, es geht um Sex, um Liebe, um Beziehungen, um Mann und Frau. Da kenne ich mich aus, denke ich mir, alt genug bin ich schließlich. Endlich Sicherheit, Zweifel geht dahin! Aber wer verrät mir da etwas über den Untergang der Liebe? Ich lese und schon wieder schleicht Verwirrung sich ein. Zweifellos nicht Meinesgleichen, Experten sind es, Experten und solche, die sich dafür halten. Ich lese von Anthropologen, von Sexforschern, von Sozialforschern, von Soziologen, von Demographen, von Computerfachmännern, von einer Philosophin und Postfeministin, von Psychologen, einem klinischen Forensiker, einem Paartherapeuten, einem Sexualmediziner, einem Frauenarzt, einem Psychosomatiker, einem Philosophen, einem Gesellschaftsforscher (wir fragen nicht nach den Unterschieden zwischen Sozialforschern, Soziologen und Gesellschaftsforschern . . .), ich lese von einem Medienexperten und erhalte schließlich auch noch Einblick in eine Mammutterhebung. – Fazit: Cybersex ist in, Liebe und Sex zwischen lebendigen Menschen sind out. Warum in aller Welt habe ich das nicht gewußt? Bin ich doch noch nicht alt genug? Meine Verwirrung setzt sich fest.

Verdrossen gehe ich meines Weges, während freudig lächelnd ein Kind an mir vorüberschreitet. Ja, da haben sich wohl doch noch zwei Menschen gefunden, sage ich

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 3, eingegangen im Juli 1995.

mir und fasse Zuversicht. Es geht doch noch, sie haben sich geliebt und nun lieben sie ihr Kind. Dachte ich mir. Doch in meinem Zimmer angekommen, spüre ich wieder das Nagen und ich frage mich: „Lieben sie es wirklich? So ganz einfach, ohne Umstände?“ Ich greife zu einem Buch, denn hier bin ich bestimmt noch nicht alt genug. Ich lese:

„Die Liebe zum Kind... im späten 20. Jahrhundert ist daraus ein Thema vor allem für Elternzeitschriften und Erziehungsratgeber geworden, eine Rubrik für pädagogische Anweisungen und Verhaltensvorschriften... Die Zuneigung wird von Experten geleitet, damit sie ja wohldosiert sich gestalte, und auch da gibt es Fallen: Schon wird gewarnt vor 'Zuwendungsterror'“.¹

Also doch nicht, wieder Experten. Auch Kinder sind nicht sicher vor ihnen, denke ich, und schmeiße das Buch in die Ecke.

In meinem Frust gehe ich in die Küche, schmiere mir eine Scheibe Brot, trinke ein Glas Milch. Da kommt plötzlich eine Mitbewohnerin reingestürzt und macht Anstalten, mir das Brot aus der Hand zu schlagen. „Halt, iß nicht weiter! Weißt du nicht, daß Körner gesundheitsschädlich sind und Milch sowieso!“ Ich stutze. „Wie bitte? Süßigkeiten, Tabak, Alkohol, zuviel Fleisch, na ja – aber Brot und Milch? Woher weißt du das?“ Sie nennt einen Namen, erwähnt Details, aber schon bin ich verzweifelt in mein Zimmer gestürzt und habe die Tür hinter mir zugeschlagen. Meine Verwirrung ist nun grenzenlos. Offenbar wußte ich nichts und lebte tagein, tagaus nicht schlecht mit diesem Nichtwissen. Nun aber war es geschehen, meine Unschuld war dahin, Eden vorüber, mein Nichtwissen trat in den Stand der Bewußtheit. Ich dachte nach. Was war geschehen? – Mein Blick fiel auf mein Bücherregal, das strotzte vor ungelesenen Büchern. „Die Theorie muß mir weiterhelfen“, dachte ich mir, während ich mir das eine oder andere Buch herausgriff. „Nun dem Feind in die Augen starren, nun reflexiv die wissenschaftlich angeleitete Reflexivität bewältigen!“ Dachte ich mir und fing an zu lesen:

Was bedeutet es, wenn wissenschaftlich erworbene oder legitimierte Kenntnisse in unser Alltagsbewußtsein eindringen? Zu welchen Spannungen kann es hier kommen, welche Unsicherheiten können entstehen? Und gibt es eine Perspektive, die es erlaubte, das Eindringen wissenschaftlichen Wissens in zunächst vorwissenschaftlich organisierte Handlungszusammenhänge zu kritisieren? Diese Fragen sind leichter gestellt als beantwortet. Unklar ist ja schon, warum wissenschaftlich erworbenes Wissen

¹Beck, Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a.M., 1990, S. 135.

in Handlungszusammenhängen des Alltags verunsichernde Wirkungen haben sollte. Schließlich hat Wissenschaft – hier werden Eulen nach Athen getragen – nicht nur Erkenntnisgewinn zum Ziel sondern auch die damit einhergehende Kontrolle natürlicher und sozialer Zusammenhänge. Es geht gerade um die Beseitigung von Unsicherheit und Zweifel und um ein Anwachsen von Kontrolle und Verfügung.

Dennoch, so die These, hat das sich über die Grenzen seiner Entstehung ausdehnende Expertenwissen einen prekären Status. Es verspricht Sicherheit, Orientierung und Kontrolle und zieht doch oft genug das Gegenteil nach sich. Nicht selten bleibt der, der sich einmal dem Wissen des Experten genähert hat, chronisch verunsichert zurück. Es mögen hierbei vor allem zwei Gründe eine Rolle spielen, von denen der eine eher die Struktur wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung beschreibt, während der andere Phänomene historisch gewordener „Sekundärverwissenschaftlichung“ ins Auge faßt. Wissenschaftliche Erkenntnisse haben stets hypothetischen Charakter, das heißt, die Dauer ihrer Gültigkeit ist abhängig von der Gewinnung neuer Kenntnisse, die die alten gegebenenfalls widerlegen oder doch präzisieren. Die wissenschaftliche Rationalität ist insofern gleichsam ein institutionalisierter Zweifel², der nur zu vorübergehenden Ergebnissen führt. Für das Alltagsbewußtsein mag sich dieses Faktum darin auswirken, daß – vor allem im Bereich sozialwissenschaftlichen Wissens, der hier im Mittelpunkt steht – eine Erkenntnis die andere jagt. Was heute noch Gültigkeit besitzt, ist morgen schon ungültig. Habermas formuliert diesen Zusammenhang einmal mit folgenden Worten:

„Theoretisches Wissen besteht aus Hypothesen, die *veralten* können. Deshalb wirkt sich die in den Alltag eingewanderte Begrifflichkeit der Sozial- und Verhaltenswissenschaften als ein Element der Verunsicherung aus, etwa in der elterlichen Erziehungspraxis...“³

Doch ist dies nur eine Seite des Phänomens. Interessant ist nun, daß der institutionalisierte Zweifel wissenschaftlicher Rationalität offenbar einer reflexiven Grundhaltung des modernen Menschen entgegenkommt oder überhaupt erst mithilft, diese zu konstituieren. Der englische Soziologe Anthony Giddens etwa ist der Auffassung, daß eine bestimmte Form wissenschaftlich angeleiteter Reflexivität für die Identitätsfindung des modernen Subjekts eine zentrale Rolle spielt (wenn er auch generell Reflexivität für eine Grundeigenschaft des Menschen hält). Das moderne Subjekt ist sich selbst zur Aufgabe geworden, muß gleichsam in Eigenregie die Erzählung seines Lebens schreiben, mit der es sich am stärksten identifizieren kann. Das heißt aber auch,

²Vgl. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, 1991, S.3.

³„Umgangssprache, Bildungssprache, Wissenschaftssprache“, in: Ders. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, 1990, S.25, kursiv von Habermas.

daß sich das moderne Subjekt in regelmäßigen, wiederholt durchgeführten Selbstbefragungen der Identität der erwünschten „Erzählung“ mit dem faktisch verlaufenden Leben vergewissern muß. Es ist vor allem die Beobachtungshaltung, die damit gegenüber der eigenen Person und gegenüber dem eigenen Lebenslauf eingenommen wird, die mit dem Begriff der Reflexivität gemeint ist: „The question 'How shall I live?' has to be answered in day-to-day decisions about how to behave, what to wear and what to eat“.⁴ Dabei ist es für Giddens nun zentral, daß sich in der Moderne eine wissenschaftlich ausgebildete Expertenkultur herausgebildet hat, die sich in das Selbstverhältnis der Subjekte einschaltet und oftmals überhaupt erst die Fragen und Probleme formuliert, deren Beantwortung dann unter reflexiver Anleitung geleistet werden muß. Paradigmatisch ist dabei für Giddens wie für viele andere Autoren der enorme Einfluß psychologischer Denkweisen und Schulen auf das Selbstverständnis moderner Subjekte.

Fast jeder Abschnitt des menschlichen Lebens ist heute offen für therapeutische Ratschläge und Korrekturen. So unterschiedlich sich dieser Einfluß im einzelnen auch auswirken mag, fast immer führt er zu einem Ansteigen von Selbstbeobachtungsmechanismen: „Living every moment reflectively is a matter of heightened awareness of thoughts, feelings and bodily sensations“.⁵ Giddens bezieht sich dabei auf einen psychologischen Ratgeber (*Self-Therapy* von Janette Rainwater), der auch bereits auf die Risiken verweist, die mit einer gesteigerten Reflexivität einhergehen (an der er selbst doch konstitutiv beteiligt ist). Geht es einerseits darum, Kontrolle über sämtliche Lebensbereiche zu gewinnen, so kann andererseits nicht geleugnet werden, daß die mit Hilfe des Ratgebers gewonnene Bewußtheit neue Problemfelder überhaupt erst öffnet und damit prinzipiell dem Kontrollverlust aussetzt. Das Wissen, das Kontrolle ermöglichen soll, hat beständig seinen eigenen Zusammenbruch und damit den der Kontrolle im Rücken.⁶

Wissenschaftliche Rationalität ist also nicht nur per se hypothetischer Natur und unterliegt ständiger Überholung, sie führt auch, sofern sie einmal – und sei es pseudowissenschaftlich verdünnt – in die Sphäre des Alltagsbewußtseins eintritt, zu einem Zersetzen bestehender Gewißheiten. Der Satz, daß die damit dem reflexiven Charakter moderner Subjektivität entgegenkommt, sollte allerdings vor monokausalen Erklärungen hüten.

Es wurde oben von einem zweiten – unsicherheitsinduzierenden – Charakteristikum wissenschaftlicher Rationalität gesprochen, das eher eine historische Perspektive

⁴Giddens, S. 14.

⁵Ebd., S. 71.

⁶Vgl. Giddens, S. 73.

öffnet. Es war von Prozessen der „Sekundärverwissenschaftlichung“ die Rede. Der Begriff stammt von Ulrich Beck⁷ und beschreibt eine den Charakter wissenschaftlichen Forschens verändernde Differenzierung wissensproduzierender Orte. Damit soll gesagt sein, daß wissenschaftliches Forschen heute auf eine Welt trifft, die in vieler Hinsicht bereits die Spuren einer wissenschaftlichen Zivilisation trägt. Die Wissenschaft hat es folglich nicht mehr nur mit unbearbeiteten Neuland zu tun, sondern wird zunehmend mit ihren eigenen Ergebnissen (und Fehlern) konfrontiert. Dieses Verwischen der Grenzen – hier der eindeutig umschriebene Ort wissenschaftlich angeleiteter Wissensproduktion, dort die erklärungsbedürftige Welt der Laien – hat nun weitverzweigte Konsequenzen. Die verwissenschaftlichte Welt hat – freilich in bestimmten Grenzen – gleichsam ein Rationalitätspotential entwickelt, das nun in kritischer Absicht gegen die Ergebnisse und Folgen wissenschaftlichen Forschens selbst gerichtet werden kann. Wissenschaft ist nicht mehr heilig. Wie Wolfgang Bonß und Heinz Hartmann es formulieren:

„Die Verwissenschaftlichung der Gesellschaft... unterminiert die Privilegierung des wissenschaftlichen Wissens systematisch und stellt deren Eindeutigkeit in Frage. Wissenschaft ist kein 'sicheres' Wissen mehr ...“.⁸

Dieser Prestigeverlust der Wissenschaft hängt natürlich auch sehr stark mit den wissenschaftlich (mit-) produzierten Risiken und Katastrophen zusammen, die dem technischen Fortschritt wie ein Schatten folgen. Aber worauf es den Autoren vor allem ankommt, ist, daß wissenschaftliche Erkenntnisse heute nicht länger nur an einem Ort produziert werden. Vor allem, was sozialwissenschaftliches Wissen angeht, rechnen sie zum einen mit einem aktiveren Adressaten wissenschaftlicher Erkenntnisse⁹, zum anderen bezeugt für sie das Phänomen schnell aufeinander folgender Expertisen und Gegenexpertisen die grundsätzliche Interessenverwobenheit wissenschaftlichen Wissens. Der Prestigeverlust der Wissenschaft ist vor allem ein Verlust des Glaubens an wissenschaftliche Objektivität.¹⁰ Beck drückt es – gewohnt pointiert – wie folgt aus: „Wenn drei Wissenschaftler zusammen sind, prallen fünfzehn Meinungen aufeinander“.¹¹ Das Wissen des Experten ist also nicht nur an sich stets hypothe-

⁷Vgl. Beck, U.: „Folgeprobleme der Modernisierung und die Stellung der Soziologie in der Praxis“, in: Ders.: *Soziologie und Praxis. Erfahrungen, Konflikt, Perspektiven*, Göttingen 1982, S. 1ff.

⁸„Konstruierte Gesellschaft, rationale Deutung. Zum Wirklichkeitscharakter soziologischer Diskurse“, S. 17, in: Dies. *Entzauberte Wissenschaft. Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*, Göttingen 1985.

⁹Ebd., S. 13.

¹⁰Ebd., S. 16.

¹¹*Risikogesellschaft*, Frankfurt a.M., 1986, S. 272.

tisch, es ist mittlerweile auch längst nicht mehr unumstritten in seinem erkenntnistheoretischen Status. Die vielbeachteten Arbeiten der sogenannten postempiristischen Wissenschaftstheorie (Kuhn, Feyerabend) und die Popularität der Schriften Foucaults mögen ein übriges dazu beigetragen haben, den vermeintlich objektiven Status wissenschaftlicher Erkenntnisse zu unterminieren. Es wäre freilich unsinnig, die Rede von der Entzauberung der Wissenschaft allzuweit zu treiben. Eine zunehmende Differenzierung und Spezialisierung wissenschaftlichen Wissens ist nach wie vor zu beobachten; sie führt eher zu einer Vertiefung des Grabens zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und alltagspraktischem Bewußtsein. Folglich ist es auch fragwürdig, ob die sogenannten Laien tatsächlich kompetent und informiert kritisch mit wissenschaftlichen Erkenntnissen umgehen. Die hier vertretene These ist ja auch eher, daß sie zwar lebenspraktische Orientierung suchen und dabei auch auf im weiteren Sinne wissenschaftliche Erkenntnisse Bezug nehmen, daß dieses Orientierungsbedürfnis aber auf Grund der zahlreichen, hier beschriebenen Faktoren häufig enttäuscht wird und daß an seine Stelle Verwirrung und Unsicherheit treten.

Ein letzter verunsichernder Faktor mag hier angeführt werden. Wissenschaft zielt auf Kontrolle. Nun erweisen sich aber auch heute noch viele Bereiche, die der Kontrolle unterworfen werden sollen, als widerspenstig. So diskutiert der englische Soziologe Chris Shilling zum Beispiel die Widersprüchlichkeiten moderner Körperkontrolle. Wie der Lebenslauf an sich, so ist auch der Körper mittlerweile Objekt zahlreicher wissenschaftlicher Diskurse und Praktiken geworden (man denke an die Genmanipulation, die Schönheitschirurgie oder an neuere biologisch-medizinische Reproduktionstechniken). Was einstmals also nur begrenzt menschlicher Kontrolle zugänglich war, scheint heute in das Belieben wissenschaftlich geleiteter Manipulation gefallen zu sein. Dennoch, wir wissen es, gibt es Grenzen der Manipulation, die gerade einem auf Kontrolle bedachten Zeitalter immer bedrohlicher entgegentreten:

„Bodies age and decay, and the inescapable reality of death appears particularly disturbing to modern people who are concerned with a self-identity which has at its centre the body“.¹²

Auch Krankheiten wie Aids oder Krebs erinnern uns daran, daß es Grenzen der Machbarkeit gibt. Nachdem nun hoffentlich deutlich geworden ist, daß die wissenschaftliche Rationalität per se einen unsicheren Charakter hat, der durch ihr Zusammenspiel mit gesellschaftlichen und individuellen Faktoren noch vergrößert wird, soll nun in einem letzten Schritt die Frage angerissen werden, ob denn das oben beschriebene Eindringen wissenschaftlicher Diskurse in alltagspraktische Zusammen-

¹²*The Body and Social Theory*, London, 1993, S. 7.

hänge und die damit einhergehende Erosion „praktischer Gewißheiten“ in einer kritischen Perspektive wahrgenommen werden kann oder auch wahrgenommen werden sollte. Die These ist ja, daß alltagspraktische Gewißheiten durch ein Eindringen wissenschaftlicher Rationalität untergraben werden, ohne doch durch neue Gewißheiten ersetzt zu werden. Oft tritt bloß ein informiertes Unwissen an die Stelle praktischer Gewißheiten.

Aber was ist gemeint mit der Rede von alltagspraktischen Gewißheiten? Es ist bisher völlig unterlassen worden, die Sphäre des Alltagswissens genauer zu charakterisieren. Diese Unterlassung ist besonders schmerzvoll, da sicher nur eine Beschreibung und Analyse des Alltagswissens genaueren Aufschluß über die Wirkungen der behaupteten „Kolonialisierung“ dieses Wissens liefern könnte. Auf der anderen Seite müßte eine solche reine Beschreibung alltagspraktischen Wissen fast schon idealtypischen Charakter haben, da ja immer schon von einer zumindest partiellen Vermischung der alltäglichen und der wissenschaftlichen Wissenssphären ausgegangen wird. Am weitesten in der Beschreibung des alltagspraktischen Wissens sind sicherlich die phänomenologisch inspirierten Studien Alfred Schütz' gegangen. Aber selbst wenn auf diese Weise alltagspraktisches und wissenschaftlich erzeugtes Wissen genauer voneinander abgegrenzt werden könnten – was brächte das für eine mögliche Kritik der Verwissenschaftlichung alltäglicher Handlungszusammenhänge? Ist eine solche Kritik überhaupt notwendig? Es kann ja kein Zweifel daran bestehen, daß wir schon aus pragmatischen Gründen den Prozeß des Zweifelns oder Fragens irgendwann abbrechen und zur Handlung fortschreiten. Und Habermas, der doch zugesteht, daß eine „Theoretisierung der Bildungssprache das Bewußtsein praktischer Gewißheiten [untergräbt]“, bemerkt trotzdem, daß „jede Kur, die die theoretische Unschuld des Alltagswissens wieder herstellen soll, [fehlschlagen] muß“.¹³ Wenn davon ausgegangen wird, daß praktische Gewißheiten ihren handlungsstabilisierenden Charakter vor allem tradierten Wissensbeständen verdanken, so ist mit dem letzten Zitat auch eine gewisse Absage an einen nostalgischen Traditionalismus gegeben. Entsprechend fordert Habermas vom zugegebenermaßen verunsicherten Ich eine „im Umgang mit Ungewißheiten bewährte Autonomie“.¹⁴ Damit ist sicher ein Stichwort gegeben, wenn auch nur ein vages. Um die Verwissenschaftlichung des Alltags in ein kritisches Licht zu rücken, bedarf es offenbar einer bestimmten Vorstellung von Autonomie, die sich etwa darin ausdrücken mag, daß die von wissenschaftlichen Erkenntnissen betroffenen Akteure in der Lage sind, diese Erkenntnisse in ihrer Relevanz für praktische Handlungszusammenhänge zu beurteilen. Das setzt allerdings voraus, daß die Akteure

¹³A.a.O., S. 26 und 31.

¹⁴Ebd., S. 26.

bereits über ein Orientierungswissen verfügen, das es ihnen ermöglicht, die erwähnte Beurteilung durchzuführen. Zumindest sollten sie in der Lage sein, in einem praktischen Diskurs über die Möglichkeiten einer solchen Orientierung zu verhandeln. Nichts spräche dann in dieser Perspektive dagegen, den wissenschaftlichen Standpunkt in dem Diskurs ebenfalls zur Sprache kommen zu lassen. Für das Projekt einer normativ inspirierten Kritik an bestimmten Verwissenschaftlichungstendenzen scheint es allerdings auch unerlässlich zu sein, daß die betroffenen Akteure die mit diesen Tendenzen einhergehenden Verunsicherungen auch als solche empfinden und in kritischer Intention zu artikulieren. Es liegt in der Konsequenz des Autonomie-Arguments, daß die Stimme des kritisch argumentierenden Philosophen oder Zeitgenossen eben auch nur eine Stimme unter anderen ist. Mit dieser Rolle allerdings wird sich noch jeder normativ inspirierte Kritiker gesellschaftlicher Tendenzen schwer tun. Kein Zweifel, die letzten Ausführungen waren eher cursorisch und bedürften vielfältiger Ergänzungen. Es ging nur darum, eine Frage zu stellen und eine mögliche Antwortperspektive zu benennen.

Nun ja, fuhr es mir durch den Kopf, viel klüger bist du durch die Bücher nun auch nicht geworden, aber vielleicht verstehst du nun einiges etwas besser. Dachte ich mir und suchte wieder den Weg in die Küche. Ich holte mein Brot hervor, hoffend, daß mich die Mitbewohnerin dieses Mal unbehelligt lassen würde. In meinem Ernährungsuniversum blieb Brot vorerst gesund! Süßigkeiten, Tabak, Alkohol – das war etwas anderes. Auf dem Tisch lag mittlerweile die neueste Ausgabe von *Psychologie Heute* (Mai 1995). Ich las: „Genuss ohne Reue? Warum kleine Sünden gesund sind“. Gemeint waren Sünden wie Schokolade, Tabak und Alkohol! Ich verstand nicht – „gesund“!? Aber es war zu spät, die Zweifel waren gesät. Verdammt, dachte ich mir, wieder eine Gewißheit weniger.

WAS IN BAD KLEINEN WIRKLICH GESCHAH

von

WIGLAF DROSTE

Am 27. Juni 1993 auf dem Bahnhof in Bad Kleinen, Mecklenburg, erschießt der GSG 9-Beamte Michael Newrzella zunächst sich selbst. Tödlich verletzt fällt er zu Boden, erinnert sich aber im letzten Moment seiner Dienstpflicht schleppt sich zu dem RAF-Mann Wolfgang Grams, der ein Stück den Bahnsteig hoch auf dem Rücken liegt, kniet sich auf ihn, liquidiert ihn mit einem Schuß in die Schläfe, schleppt sich wieder den Bahnsteig zurück, wirft mit letzter Kraft das tödliche Projektil in die Rabatten, gibt aus seiner Dienstwaffe noch gut 50 ungezielte Schüsse wild in die Gegend ab und legt sich mit einem nicht unzufriedenen "Hahaha, bin gespannt, wie ihr aus der Nummer rauskommt, hahaha!,, zum Sterben.

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 11–11, eingegangen am 12. April 1994.

DEN TOTEN GEHORSAM

Oder:
Was man nicht wissen kann, das muß man erinnern

von

PETER NEUHAUS

Zusammenfassung: Die Neue Politische Theologie versteht den Glauben der Christen als gefährliche Erinnerung: als memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi¹.

Da diese Erinnerung eine Hoffnung artikuliert, in der nicht objektivierbares, aber dennoch nicht beliebiges Wissen um die Zukunft der Menschheit und der Schöpfung gesellschaftlich praktisch werden will, stellt sie eine Form 'angewandten Nichtwissens' dar.

Vorbemerkung

Wo ein Gedanke sich als theologischer zu erkennen gibt, scheint sich die Auseinandersetzung mit ihm schon zu erübrigen, und zwar aus zwei Gründen: zum einen, weil ihm offenbar entgangen ist, daß die Götter längst begraben sind, der Himmel leer und alle Theologie nunmehr gegenstandslos ist und bloß noch als 'Nekrologie' daherkommen kann; zum anderen, weil ihm aufgrund seiner christlichen, kirchlich gebundenen, gar katholischen Provenienz der Stallgeruch einer geschichtlich desavouierten, modernitätsfeindlichen und offensichtlich sklerotischen Institution anhaftet, in deren Dunstkreis das Denken längst abgedankt zu haben scheint. Beide Vorbehalte können hier nicht diskutiert werden.

Der metaphysische Schock Nietzsches – Gott ist tot. – sitzt tief. Für einen unschuldigen, gar frivolen Theismus sind auch innerhalb der Theologie, die um ihre Zeit weiß, die Uhren ein für allemal abgelaufen. Ob jenseits des Theismus (christliche) Theologie noch möglich ist, bleibt fraglich, fraglicher denn je zumal im Angesicht jener einzigartigen Zäsur innerhalb der Menschheitsgeschichte, die mit dem Namen

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 12–28, eingegangen im Januar 1995.

¹„Eingedenken des Leidens, Sterbens und der Auferweckung Jesu Christi“.

Auschwitz markiert ist.²

Wenn im folgenden dennoch Theologisches versucht werden soll, so verdient es wohl darum bedacht zu werden, weil es sich in Gestalt der neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz der Herausforderung durch die neuzeitliche Aufklärung und ihre Religionskritik sowie die Krise der Metaphysik gerade nicht entzieht und Theologie zu treiben sucht „im Angesicht der Juden“- will sagen: „Theologie nach Auschwitz“³

Ihr durchgängig kirchenkritischer Impetus zeigt, daß diese Theologie um die Ambivalenz ihrer institutionellen Herkunft weiß. Es eignet ihr ein subversiver Zug gegenüber den eigenen Hausgenossen, der ihr Denken vor dem Verdacht bewahrt, nichts anderes zu sein als eine neuerliche Variante kirchlicher Modernitätsverweigerung.

Mit diesen knappen Bemerkungen lassen sich die Vorbehalte gegen Theologisches nicht ausräumen, aber vielleicht doch für einen Augenblick soweit relativieren, daß es möglich wird, dem „kleinen buckeligen Zwerg“⁴, als den Metz die Theologie in Anlehnung an das bekannte Bild Walter Benjamins von der schachspielenden Puppe einmal bezeichnet hat, Gehör zu verschaffen im Ringen um die Zukunft des Menschen.

Im ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes (I) werde ich das Paradigma der neuen Politischen Theologie als einer negativen Theologie der Geschichte vorstellen, und zwar in drei Schritten: (A) Umkehr der Theologie in die Geschichte; (B) Geschichte als Leidensgeschichte; (C) Leidensgeschichte als befristete Geschichte oder: Gott und Zeit.

Im zweiten Teil (II) wird der Begriff der Erinnerung (*memoria passionis*) als theologischer Grundbegriff einer negativen Theologie der Geschichte zu erschließen sein.

Im dritten Teil (III) wird der Begriff der Erinnerung im Kontext des Ringens um die Zukunft der Moderne erläutert, und zwar in drei Schritten: (A) Erinnerung als Kategorie praktisch-kritischer Vernunft; (B) Erinnerung als Kategorie der Rettung subjektiver Identität und schließlich (C) Erinnerung als Zeitkategorie einer negativen Theologie der Geschichte oder: abschließende Bemerkungen über Gott und Zeit.

² „Der nachdenkliche Christ weiß, daß in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.“, meint Elie Wiesel; zitiert nach: RMc Afee Brown, Elie Wiesel. Zeuge für die Menschheit, 1990, 184.

³Vgl. Metz, Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz, in: Concilium 20 (1984), 382–389.

⁴Ders., Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, in: H.J. Schulz (Hg.), Wer ist das eigentlich – Gott?, München 1969, 260–275, 266.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen bezüglich der Bezeichnung des hier dargestellten Entwurfs einer neuen 'Politischen Theologie' aufgrund ihrer problematischen Herkunft bei Carl Schmitt⁵ sei darauf hingewiesen, daß Metz sich eindeutig von Schmitt abgrenzt, die Verwendung des Begriffs 'Politische Theologie' jedoch mit dem Hinweis auf die in ihm artikulierbaren theologie- und gesellschaftskritischen Implikate verteidigt, zur Verdeutlichung der Differenz seinen Entwurf darum auch 'neue Politische Theologie' nennt. Entsprechend ist der Gebrauch des Begriffs im vorliegenden Aufsatz.⁶

I. Die neue Politische Theologie als negative Theologie der Geschichte

(A) Umkehr der Theologie in die Geschichte

Das Paradigma der neuen Politischen Theologie läßt sich geradezu als Umkehr-Bewegung des theologischen Denkens in die Geschichte entziffern, als Exodus aus einer im Prozeß der neuzeitlichen Säkularisierung und Emanzipation des bürgerlich-aufgeklärten Subjekts und der mit ihr einhergehenden Entlarvung der Religion als vorwissenschaftliches Bewußtsein (Comte), projektiver Selbstverlust (Feuerbach), ideologische Vertröstung (Marx), Sklavenmoral (Nietzsche) und infantile Illusion (Freud) erzwungenen Nischenexistenz des Glaubens im privatissimum der frommen Seele.

Wo die Theologie nicht vollends zur Ideologie einer aufklärungsresistenten Institution zu degenerieren drohte – wie in der sog. Neuscholastik, deren Programm sich in Joseph Kleutgens „Theologie der Vorzeit“⁷ vielsagend ankündigt –, dort verfehlte sie dennoch, immerhin in kritischer Wendung gegen die neuscholastische Verweigerung

⁵Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1922 u.ö.

⁶Vgl. zu der genannten Auseinandersetzung: Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: H. Peukert (Hg.), *Politische Theologie in der Diskussion*, Mainz/München 1969, 267–284. Neben der neuen Politischen Theologie von Metz – als deren Proprium die zu erläuternde memoria-These anzusehen ist – sei hingewiesen auf die politisch-theologischen Entwürfe evangelischer Provenienz bei Jürgen Moltmann (*Theologie der Hoffnung*, München 1964) und Dorothee Sölle (*Politische Theologie*, Stuttgart 1971). Aus dem amerikanischen Sprachraum wäre Francis Schüssler Fiorenza zu nennen (*Foundational Theology. Jesus and the Church*, 1984). Auch die lateinamerikanische Befreiungstheologie verdankt der neuen Politischen Theologie wichtige Impulse (vgl. etwa: Gustavo Gutiérrez *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973). Schließlich weise ich auf die produktive Konfrontation der neuen Politischen Theologie mit den Entwürfen zu einer kommunikativen Handlungstheorie (J. Habermas bzw. K.O. Apel) durch Helmut Peukert (*Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1976) sowie Edmund Arens hin (*Kommunikative Rationalität und Religion*, in: E. Arens, O. John, P. Rottländer, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität: Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Düsseldorf 1991, 145–200).

⁷J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Münster 1867.

am modernen Subjekt-Denken anknüpfend, in ihrer personalistischen, existentiellen oder transzendentalen Ausrichtung das ihr eigentlich durch die Aufklärung und deren Kritik der Religion aufgetragene Thema: die Geschichte, verstanden als Geschichte der Freiheit unter dem Primat der Zukunft⁸

Die neue Politische Theologie nun versucht, sich dem „Anspruch der Freiheitsgeschichte“⁹ offensiv zu stellen, und entdeckt darin, daß sie Ureigenes zurückgewinnt: „Das ’spezifische’ Thema, geradezu das Schicksalsthema der jüdisch-christlichen Religion ist die Geschichte“¹⁰

Nachdem sie sich im Rekurs auf schöpfungstheologische (göttliche Freisetzung der Welt in ihrer Weltlichkeit im Akt der Kreation), inkarnationstheologische (göttliche Annahme der Welt in ihrer Weltlichkeit in Jesus Christus) und eschatologische Traditionen (göttliche Ausrichtung der Welt als Geschichte im Horizont der Verheißung des ’Reiches Gottes’) als ’Theologie der Geschichte’ konstituiert hatte, ging sie daran, zwei fundamentale, einander korrespondierende Intentionen zu verfolgen: zum einen die „Entprivatisierung“¹¹ von Theologie und Glaube, zum anderen die „Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens“¹²: „Der Christ ist Mitarbeiter an (...) (dem) verheißenen Reich des universalen Friedens und der Gerechtigkeit (vgl. 1 Petr 3,13). Die Orthodoxie seines Glaubens muß sich ständig ’bewahrheiten’ in der Orthopraxis seines endzeitlich orientierten Handelns, denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die ’getan’ werden muß“.¹³

Für das hier waltende Verständnis von Geschichte gilt: Zukunft ist ihr „Konstitutiv“¹⁴, Freiheit ihre „Seele“¹⁵.

(B) Geschichte als Leidensgeschichte

Ohne ihre im Durchgang durch die neuzeitlichen Aufklärungstraditionen und deren vor allem marxistische sowie neomarxistische (Bloch) Kritik bzw. säkulare Beerbung

⁸Vgl. Metz, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: J.B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München/Mainz 1970, 53–90.

⁹Ebd.

¹⁰Ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J.B. Bauer (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1 985, 203–233, 215.

¹¹Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz/München (5. Aufl. 1985), 104.

¹²Ebd.

¹³Ebd., 86.

¹⁴Ebd., 90.

¹⁵Ebd.

der Religion gewonnenen Einsichten in die Verfassung der Welt als auf Zukunft entworfene Geschichtswelt aufzugeben, ereignet sich im weiteren Reflexionsgang der neuen Politischen Theologie doch bald eine wesentlich am Negativitäts-Denken Walter Benjamins¹⁶ sowie der „Negativen Dialektik“ Adornos¹⁷ entzündete Transformation des Geschichtsbegriffs, die freilich ohne den Einbruch jener „Nacht“ (Elie Wiesel) ins theologische Gewissen nicht zu begreifen wäre, die den Namen trägt: Auschwitz. „Die Situation, ohne deren Wahrnehmung christliche Theologie nicht weiß, wovon sie redet, heißt für uns hierzulande auch und geradezu: nach Auschwitz.“¹⁸

In Auschwitz offenbart nicht allein ein längst ins antisemitische bürgerliche Bewußtsein abgesunkener christlicher Antijudaismus seine schrecklichen Spätfolgen. Zugleich entlarvt sich ein katastrophenblinder Geschichtstriumphalismus, für den in Tod und Auferstehung seines göttlichen Heros alles Nichtidentische längst überwunden ist und alle Abgründe des Leidens übersprungen sind, wo nur noch gesungen, nicht aber geklagt oder gar geschrien werden mußte, als fatale Ideologie apathischer Sieger, die, trunken von der eigenen Heilsgewißheit, das in ihren Spuren und um sie her wuchernde Unheil gar nicht mehr wahrzunehmen fähig oder willens sind.

Die neue Politische Theologie klagt hier Revisionen ein, nicht bloß eine „Revision der christlichen Theologie des Judentums“¹⁹, sondern eine „Revision christlicher Theologie überhaupt“²⁰, in der die vergangenen und gegenwärtigen Leiden der Menschheit nicht heilseuphorisch überblendet, sondern in ihrer Negativität zugänglich und der christlichen Hoffnung in praktisch-kritischer Absicht eingeschrieben werden.²¹

In der Tradition der „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer, Adorno) gerät zugleich der in der Moderne wirksame Fortschrittsfrohsinn in die Kritik der neuen Politischen Theologie, auch da, wo er im atheistischen Humanismus marxistischer Spielart, berauscht an der Vision einer klassenlosen Gesellschaft, das Schicksal der Opfer, der Toten nicht anders zu verrechnen weiß denn als Abfallprodukt auf dem langen Weg ins Reich der Freiheit²².

¹⁶Vgl. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Vorwort von Herbert Marcuse, Frankfurt/M., 1965.

¹⁷Vgl. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M., (3. Aufl. 1982).

¹⁸Metz, s. Anm. 3, 382.

¹⁹Ebd., 386.

²⁰Ebd.

²¹Vgl. zu diesem Problemzusammenhang: ders., Christen und Juden nach Auschwitz – Auch eine Betrachtung jenseits bürgerlicher Religion, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München/Mainz (4. Aufl. 1984, 29–50).

²²Vgl. ders., Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus, in: P. Rottländer (Hg.), Die

In doppelter Frontstellung also – gegen den geschichtsblinden Heilsoptimismus christlicher Herkunft sowie gegen einen naiven Fortschrittsglauben der Moderne – reklamiert Metz den Blick auf die „Rückseite der Geschichte“ (Gustavo Gutiérrez), nicht zuletzt dort, wo sie (wenn auch nicht dort allein) als Kolonialgeschichte des latein-amerikanischen Kontinents bis heute Elend und Unterdrückung nach sich zieht: „Es gibt für mich“ – so Metz – „keine Wahrheit, die ich mit dem Rücken zu Auschwitz verteidigen könnte. Es gibt für mich keinen Sinn, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz retten könnte. Und es gibt für mich keinen Gott, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten könnte. Als mir das deutlich wurde, versuchte ich, keine Theologie mehr zu treiben mit dem Rücken zu den unsichtbaren oder gewaltsam unsichtbar gemachten Leiden in der Welt, weder mit dem Rücken zum Holocaust, noch mit dem Rücken zu den sprachlosen Leiden der Armen und Unterdrückten in der Welt.“²³

Die Freiheitsgeschichte, von der die neue Politische Theologie spricht, ist also allemal Leidensgeschichte, in der die Hoffnung der Christen sich zu bewähren sucht als Plädoyer für das Subjektsein können aller – der Lebenden und der Toten.

(C) Leidensgeschichte als befristete Geschichte oder: Gott und Zeit

Also doch! Selbst da, wo die Theologie auf der Höhe der Zeit zu sein sich bemüht, entpuppt sie sich als hoffnungsloser Anachronismus. Wie sonst ließe sich das treuerherzige Bemühen der neuen Politischen Theologie begreifen, ihre Leitbegriffe – Geschichte, Subjekt, Freiheit, Gerechtigkeit, Universalität, Vernunft, Wahrheit, Sinn – ausgerechnet in einem historischen Moment vorzuführen, in dem diese ihren ‚semantischen Zenit‘ schon überschritten haben und der Konkursmasse einer untergehenden Epoche anheimzufallen drohen – eben der Moderne?

Im Zeitalter „postmodernen Wissens“ (Lyotard) tritt an die Stelle der Geschichte das „posthistoire“ (schon bei Gehlen); das Subjekt dankt ab zugunsten des „selbstreferentiellen Systems“ (Luhmann); Freiheit versinkt in omnipräsenter Vermachtung (Foucault); die Option auf unbedingte Gerechtigkeit gerät (diesmal im Namen eines sog. kritischen Rationalismus) in die Mühlen des Utopieverdikts (Popper)²⁴; ein unter

Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster 1986, 175–186.

²³Ders., s. Anm. 3, 384.

²⁴Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Popper (und deutschen Popper-Schülern wie Albert) aus der Sicht lateinamerikanischer Befreiungstheologie bei F.J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, (deutsch) Mainz/München 1994.

Totalitarismusverdacht geratenes Universalitätsdenken weicht entschiedenem Pluralismus (Welsch); Vernunft verkommt im Zynismus (Sloterdijk); Wahrheit schrumpft zur Simulation (Baudrillard); als Substitut vergeblicher Sinnsuche schließlich wird der Gang nach 'Arkadien' empfohlen: „Die Odysseen der Hoffnung sind zu Ende. Die Geschichte hat keinen Sinn, also zwingt sie zu nichts. Es besteht Anlaß zum Aufatmen. Der Vorwurf, daß der arkadische Gedanke den Dingen der Geschichte ihren Lauf läßt, mag zutreffen. Dieser Vorwurf – langweilig wie er ist – wird beantwortet mit einer Gleichgültigkeit, die ohne Umwege Konsequenz der Leidenschaft für ein Leben ist, das sich gefunden hat, indem es seine Zeit der Geschichte verweigert“²⁵

Im Hintergrund dieser gewiß extrem flächi aufgetragenen Symptomatik verbirgt sich die negative Prophetie eines total gewordenen Nihilismus durch Friedrich Nietzsche. Der „Tod Gottes“, so seine Vermutung, ziehe unweigerlich den 'Tod des Menschen' nach sich – oder in den Worten Michel Foucaults: „Es kann durchaus sein, daß ihr Gott unter dem Gewicht all dessen, was ihr gesagt habt, getötet habt. Denkt aber nicht, daß ihr aus all dem, was ihr sagt, einen Menschen macht, der länger lebt als er“²⁶

Hier nun allerdings riskiert die neue Politische Theologie ein Stück „produktiver Ungleichzeitigkeit“²⁷, indem sie sich der postmodernen Nonchalance verweigert und darauf beharrt, Geschichte als Terrain der Rettung, Subjekthaftigkeit als Konstitutiv des Humanum und Freiheit und Gerechtigkeit als universales Postulat zu thematisieren.

Gegen die „grassierende Geschichtsmüdigkeit“²⁸ bietet sie einen Gottesgedanken auf, der gestattet, Zeit (und damit Geschichte) so zu denken, daß sie nicht länger als evolutiv ins Unendliche einer leeren Ausständigkeit projizierte und darin jede substantielle Erwartung und schließlich sich selbst zerstörende, sondern als befristete Zeit gedacht wird, deren 'Geheimnis' nicht natur- oder humanwissenschaftlich und auch nicht primär philosophisch, sondern theologisch 'codiert' ist – als 'Gottes Zeit', deren befristender Horizont er selber ist.

Dieses Gott-Denken als Zeit-Denken hat in der neuen Politischen Theologie eine

²⁵K. Luttringer, *Weit, weit ... Arkadien*, Düsseldorf und Bensheim 1992, 176.

²⁶Zitiert nach: Metz, *Suchbewegungen am Ende des zweiten Jahrtausends. Über die Zukunftsfähigkeit des Christentums*, in: *Herder Korrespondenz* 12 (1986), 593. Zur Diskussion um 'Posthistoire' und 'Postmoderne' vgl. L. Niethammer, *Posthistoire – Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek bei Hamburg 1989; auch: R. Rotermond, *Jedes Ende ist ein Anfang. Auffassungen vom Ende der Geschichte*, Darmstadt 1994.

²⁷Metz, *Produktive Ungleichzeitigkeit*, in: J. Habermas (Hg.), *Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit'*, 2. Bd.: *Politik und Kultur*, Frankfurt/M. 1979, 342–351.

²⁸Ders., s. Anm. 10, 219.

konkrete Gestalt: die memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi, wovon nun zu sprechen ist.

II. Erinnerung als Grundbegriff einer negativen Theologie der Geschichte

Die neue Politische Theologie versteht den Glauben der Christen als diejenige Praxis im Kontext von Geschichte und Gesellschaft, die in der Nachfolge Jesu Zeugnis gibt für die Hoffnung auf die universale und unwiderruflich Verwirklichung von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden – kurz 'Leben in Fülle' – für alle Menschen und die gesamte Schöpfung, biblisch 'Reich Gottes' genannt.

Um jedoch im Blick auf diese Hoffnung der Leidensgeschichte der Menschheit nicht wiederum den Rücken zu kehren, indem sie zur im Grunde schon überwundenen Vorgeschichte des eschatologischen Heils depotenziert wird, und um der Gefahr zu entgehen, einem dieser Hoffnung immanenten Zukunftsbegriff zu verfallen, der inhaltlich so leer ist, daß er praktisch blind wird, also gesellschaftlich beliebig (Wer teilte die Hoffnung auf 'Leben in Fülle' nicht?) und politisch irrelevant (Welches politische Projekt scheiterte nicht an der Zielvorgabe eines 'Lebens in Fülle?'), sucht die neue Politische Theologie ihren Begriff von Zukunft in „negativer Vermittlung“²⁹ zu entfalten, und zwar über die Kategorie der Erinnerung als Leidenserinnerung, als memoria passionis, in der Hoffnung ex negativo aufscheint: Indem diese memoria passionis sich der vergangenen und gegenwärtigen Leiden erinnert, reklamiert sie den unabgeholten Anspruch der Toten und der Opfer der Geschichte auf Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Sinn.

„Diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben.“³⁰

Diese Erinnerung ist bestimmt, sie ist memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi. Im Eingedenken seines Leidens und Sterbens erinnern Christen die größere Macht des Lebens über den Tod als eschatologische Verheißung Gottes für alle,

²⁹Ders., s. Anm. 11, 115.

³⁰Synodendokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“, zitiert nach: Metz, s. Anm. 26.

worin diese bestimmte Erinnerung sich zugleich zur universalen weitet, an der sie ihr endzeitliches 'Wahrheitskriterium' findet denn: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden“ (1 Kor 15,13).

Das in dieser über die Erinnerung als Leidenserinnerung negativ vermittelter Hoffnung implizierte Zukunftswissen ist anschauliches Freiheitswissen: „Die Imagination künftiger Freiheit nährt sich aus dem Gedächtnis des Leidens, und Freiheit verdirbt, wo die Leidenden mehr oder minder im Klischee behandelt und degradiert werden“³¹.

Es bewahrt seine Anschaulichkeit gerade darin, daß es sich nicht auf den abstrakten Begriff reduzieren läßt, sondern narrativ tradiert wird, „in 'gefährlichen Geschichten', in denen sich das Interesse an Freiheit selbst erzählend einführt, identifiziert und – präsentiert“³².

Als öffentliche Tradentin dieser Erinnerung versteht die neue Politische Theologie, bei aller Skepsis³³, die Kirche³⁴ bzw. die christliche Gemeinde als „Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft in der ungeteilten Nachfolge Jesu“³⁵.

Bekenntnis und Dogma werden verstanden „als Formeln der memoria, als Formeln, in denen der Anspruch ergangener Verheißungen und vergangener einst gelebter Hoffnungen und widerfahrener Schrecken in die Erinnerung zurückgerufen werden“³⁶.

Der logos der Theologie schließlich hat kein metaphysisches, idealistisches, existentialistisches oder personalistisches Profil sondern ein praktisch-anamnetisches: „Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken“³⁷.

Die Kategorie der Erinnerung als Grundbegriff christlichen Glaubens verdankt sich vor allem der Glaubenstradition Israels, in der das Bewußtsein von der „Macht der Er-

³¹Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz (4. Aufl. 1984, 98.

³²Ebd., 173. Vgl. ebd., §12: Erzählung, 181–194.

³³Einer Skepsis im übrigen, die sich, gerade auch im Blick auf die binnenkirchliche Realität selbst, von Jahr zu Jahr eher ver- als entschärft. Vgl. die eben erschienene Veröffentlichung des emeritierten Alttestamentlers H. Haag, Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen, Freiburg i.Br. 1995, 83: „Menschenrechte sind in der katholischen Kirche inexistent“.

³⁴Vgl. ders., Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, in: Freiheit in Gesellschaft, Thesen: J.B. Metz, Stellungnahmen: R. Pesch, E. Kogon, A. Exeler, Freiburg/Basel/Wien 1971, 7–20.

³⁵Vgl. ders. (zus. m. F.-X. Kaufmann), Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i.Br. 1987, 155.

³⁶Ders., s. Anm. 6, 288. Vgl. ders., s. Anm. 31, §11: Erinnerung, Exkurs: Dogma als gefährliche Erinnerung, 176–180.

³⁷Ders., Anamnetische Vernunft – Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: A. Honneth u.a. (Hg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M. 1989, 733–738, 734.

innerung³⁸ besonders ausgeprägt ist: „Diese Erinnerung widersteht dem Vergessen, auch dem Vergessen des Vergessens. Sie widersteht nicht nur jenem Vergessen, das alle Spuren verwischen will, damit nichts erinnert werden kann (wie es etwa die Nazis mit der Vernichtung der Todeskammern versuchten); sie widersteht nicht nur der absichtlichen Verdrängung, sondern auch noch jenem Vergessen, das in jeder puren Historisierung der Vergangenheit nistet. Sie versteht ihre Hörsamkeit gegenüber Gott als ein Hören auf das Schweigen der Verschwundenen. Sie stuft alles Entschwundene nicht zum existentiell Bedeutungslosen herab. Wissen ist für sie im Grund eine Form des Vermissens³⁹“.

Die neue Politische Theologie, die die Hoffnung der Christen über den Begriff der Erinnerung zu vermitteln sucht, artikuliert also ein „Vermissungswissen“⁴⁰, das als nicht objektivierbares, aber dennoch nicht beliebiges Wissen um die Zukunft der Menschheit und die Schöpfung gesellschaftlich praktisch werden will. Als solches stellt es eine Form ‚angewandten Nichtwissens‘ dar.

III. Erinnerung im Ringen um die Zukunft der Moderne

Im Begriff der Erinnerung als Leidenserinnerung sieht die neue Politische Theologie nicht allein den Grundbegriff christlichen Glaubens, sondern zugleich ihren originären Beitrag im Ringen um die Zukunft der Moderne, und dies in dreifacher Hinsicht: (A) als Kategorie praktisch-kritischer Vernunft, exemplifiziert im Kontext politischen Handelns, interkultureller Begegnung und der Krise der Geisteswissenschaften; (B) als Kategorie der Rettung subjektiver Identität; (C) als Zeitkategorie einer negativen Theologie der Geschichte.

Im Durchgang durch diese drei Aspekte soll die Kategorie der Erinnerung als Form ‚angewandten Nichtwissens‘ auf den Feldern von Vernunft – Subjektivität – Geschichte als den Konstitutiva der Moderne ansichtig werden.

(A) Erinnerung als Kategorie praktisch-kritischer Vernunft

Das Unbehagen am neuzeitlichen Rationalitätsbegriff durchzieht die Diskussion um die Zukunft der Moderne wie ein roter Faden. „Instrumentell“ (Horkheimer), „eindimensional“ (Marcuse), „zynisch“ (Sloterdijk), „halbiert“ (Habermas), „unbefriedigt“

³⁸Ders., Kirche nach Auschwitz, in: Kirche und Israel 2 (1990), 106.

³⁹Ebd.

⁴⁰Ders., Die Verantwortung der Theologie in der gegenwärtigen Krise der Geisteswissenschaften, in: H.P. Müller (Hg.), Wissen als Verantwortung, Stuttgart 1991, 124.

(Oelmüller) sei die aufgeklärte Vernunft oder, radikaler noch, es gebe sie gar nicht: „Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken“⁴¹

Zur Signatur der 'Postmoderne' gehört denn auch der Abschied von der „okzidentalen Rationalität“ (Weber) und die Hinwendung zum Mythos: „Apologeten der gegenwärtig modischen Vernunftkritik starren gebannt auf den 'Tod des Menschen' und das 'Schwinden der Sinne'. Kosmische Metaphern von Implosionen und schwarzen Löchern erfreuen sich großer Beliebtheit. Apokalypse und 'no future' allenthalben, verknüpft mit einem zusehends schwammigen Mythospalaver, bei dem am Mythos nicht die konstruktive Weltbewältigung interessiert, sondern der geheime Draht zum Wesen der Dinge“⁴²

Nicht bereit, die Vernunft an den Mythos preiszugeben, und zugleich im Wissen um die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer, Adorno) schlägt die neue Politische Theologie im Rekurs auf die europäische Geistesgeschichte bis hin zur Anamneselehre Platons einerseits und die jüdisch-christliche Tradition andererseits einen anderen Ausweg aus der Krise der Vernunft vor, in der „Erinnerung (...) als Konstitutionskategorie des menschlichen Geistes und seiner Weltwahrnehmung“⁴³ verstanden wird.

Anamnetische Vernunft bezieht die Maßstäbe ihrer Kritik aus der Erinnerung verletzten Lebens und des unerfüllten Anspruchs auf Gerechtigkeit und drängt dazu, als Freiheitserinnerung gesellschaftlich praktisch zu werden: „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der 'Vermittlung', die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Hoffnungen in die Erinnerung zurück (...). Und in den persönlichen Begebenheiten, die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch – das Allgemeine im Besonderen“⁴⁴.

Einem solchen praktisch-kritischen Begriff anamnetischer Vernunft wäre zuzutrauen, die politische Vernunft davor zu bewahren, vor den Systemzwängen von Technik und Ökonomie in die Knie zu gehen und die Demokratie an die Technokratie zu verraten: „Die politische Phantasie wird sich von den technologischen Zwängen nicht

⁴¹M. Heidegger, Was heißt denken? (Vorlesung Wintersemester 1951/52), Stuttgart 1992 (Reclam Bd. 8805), 17.

⁴²A. Huyssen, K. Scherpe (Hg.), Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbeck 1989, 9.

⁴³Metz, s. Anm. 37, 737.

⁴⁴H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, 117f.

endgültig aufsaugen lassen, wenn sie jene moralisch-religiöse Phantasie und Widerstandskraft behält, die aus dem Gedächtnis des in der Geschichte akkumulierten Leidens erwächst⁴⁵.

Wenn etwa US-Vizepräsident Al Gore im Februar 1995 auf der Brüsseler Konferenz der G7-Staaten über die Zukunft der Informationsgesellschaft bei der Vision globaler 'Datenautobahnen' ins Schwärmen gerät – „Ausgerüstet mit den beweglichen Lettern des nächsten Jahrtausends, können wir Karawanen mit dem Reichtum der Kenntnisse und der Kreativität der Menschheit beladen und auf Pfaden des Lichts zu jedem Heim und Dorf schicken.“⁴⁶ –, hätte eine anamnetisch verfaßte politische Vernunft ihn daran zu erinnern, daß zumindest der Hälfte der Menschheit hier endgültig der Weg ins Abseits der Weltgesellschaft gewiesen zu werden droht, die, worauf bei derselben Konferenz Südafrikas stellvertretender Präsident Thabo Mbeki hinwies, „noch nie auch nur einen Telefonhörer in die Hand bekommen hat“⁴⁷.

Hier deutet sich zugleich ein weiteres Bewährungsfeld anamnetischer Vernunft an, und zwar als „Brückenkategorie im interkulturellen Austausch“⁴⁸: „Erinnerung und Erzählung sind bei dem produktiven Austausch von unterschiedlichen Kulturwelten fruchtbarer einzusetzen als die subjektlose Argumentationssprache der klassischen Metaphysik und als die Wissenschaftssprache der okzidentalen Rationalität, die beide als spezifisch eurozentrisch zu gelten haben“⁴⁹.

Schließlich bietet sich die anamnetische Vernunft als kritischer Vernunftbegriff moderner Geisteswissenschaften an, die, geschichtlich der europäischen Aufklärung verpflichtet „Aufklärungswissenschaften“⁵⁰ zu sein hätten, „freiheitssichernde Wissenschaften, Erläuterungen und Verteidigungen subjekthafter Freiheit im Medium der Wissenschaft“⁵¹.

Das aber können sie nur sein und bleiben, wenn sie dem Entsubjektivierungs-“(…) bzw. „Anpassungsdruck der Naturwissenschaften und deren Verfahrensweisen“⁵² erfolgreich widerstehen, indem sie ihr Wissen um die subjekthafte Freiheit des Menschen, seinen Anspruch auf ungeteilte Gerechtigkeit und nicht zuletzt den Respekt

⁴⁵ Metz, s. Anm. 31, 91.

⁴⁶ Zitiert nach Frankfurter Rundschau (27.2.1995).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Metz, Einheit und Vielheit, in: Concilium 8 (1989), 340.

⁴⁹ Ebd., 341.

⁵⁰ Ders., s. Anm. 39, 115.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

vor seinem Leiden anamnetisch sichern und als kritisches Freiheitswissen in den wissenschaftlichen Prozeß einbringen.

(B) Erinnerung als Kategorie der Rettung subjekthafter Identität

Neben der Preisgabe der Vernunft an den Mythos indiziert das 'Verschwinden des Menschen' jenen Abschied vom Projekt der Moderne, der eher aus Verlegenheit denn aufgrund präziser Kenntnis dessen, was sie denn ablösen sollte, den Namen 'Postmoderne' trägt. Vor allem die zeitgenössische französische Philosophie diagnostiziert in den Spuren Nietzsches den Tod des Subjekts: „Nicht nur Foucault hat vom Verschwinden des Menschen – als Diskursereignis – gesprochen, auch L'evi-Strauss hat die gleiche Aussage – in einem anthropologische Kontext – gemacht, als er in 'Traurige Tropen' zur Feststellung kam, daß die Welt ohne den Menschen begonnen habe und ohne ihn aufhören werde, und zwar, wie er meinte, aus eigener Schuld: durch seine Anmaßung. Bei Deleuze und Guattari tritt an die Stelle des Subjekts der Aussageakt und die Wunschprojektion, bei Derrida das kulturelle und linguistische Regelsystem“⁵³.

Im deutschen Sprachraum reicht der Abschied vom Subjekt zurück bis zu Adorno⁵⁴. Günther Anders spricht angesichts der Übermacht technischer Systemzwänge von der „Antiquiertheit des Menschen“⁵⁵. Und der Systemtheoretiker Niklas Luhmann löst die Rede vom Subjekt ab durch die vom „selbstreferentiellen System“⁵⁶. Sollte sich also das Subjekt als bloßer 'Anthropomorphismus' erweisen?

Auch hier riskiert die neue Politische Theologie ein Stück „Ungleichzeitigkeit“⁵⁷, wenn sie im Namen der subjekthaft fundierten Identität des Menschen Einspruch erhebt, indem sie auf die Kategorie der Erinnerung zurückgreift und eine „anamnetische Anthropologie“⁵⁸ entwirft: „Wer sich dem Dahinschwinden des Menschen widersetzen will, wer der Auflösung seines Gedächtnisses ins reine Experiment widerstehen will, wer seine subjekthafte Freiheit, seine wahrheitssuchende Sprache retten will,

⁵³J. Altwegg, A. Schmidt, Französische Denker der Gegenwart – 20 Portraits, München (2. Aufl. 1988, 21. Vgl. auch: B. Taureck, Französische Philosophie im 20. Jahrhundert – Analysen, Texte, Kommentare, Reinbeck bei Hamburg 1988, II. Themenkreis: Auf der Suche nach dem Subjekt und der Subjektlosigkeit, 95–179.

⁵⁴Vgl. Metz, s. Anm. 31, 67.

⁵⁵G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde., München 1956 (1. Bd.) und 1980 (2. Bd.).

⁵⁶Vgl. N. Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt/M. 1985.

⁵⁷Metz, s. Anm. 27.

⁵⁸Ders. (zus. m. T.R. Peters), Gottespassion – Zur Ordensexistenz heute, Freiburg i.Br. 1991, 40.

wer die Verständigungsverhältnisse nicht in reine Informationsverhältnisse überführen will, wer den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit nicht verächtlich machen will, der kann das immer weniger ohne jegliche theologische Hintergrundannahme, ohne das Eingedenken seines Gottes. Vielleicht ist die Sprache dieses Eingedenkens die einzige, in der der Mensch noch als Mensch gestikuliert, in der er nicht nur als nachträglich gereimtes, imaginäres 'Subjekt' von Zeichen- und Codierungssystemen vorkommt⁵⁹.

(C) Erinnerung als Zeitkategorie einer negativen Theologie der Geschichte

oder:

Abschließende Bemerkungen über Gott und Zeit

In einem Zuge mit der Preisgabe der Vernunft sowie dem Abschied von subjektthafter Identität droht schließlich der 'Tod der Geschichte' und damit die Aufgabe jenes das Projekt der Moderne tragenden Grundverständnisses von Welt als Geschichtswelt⁶⁰.

Die neue Politische Theologie widersteht dieser 'postmodernen' Suggestion, indem sie ihren Grundbegriff der Erinnerung als „Leitbegriff einer theologischen Theorie der Geschichte“⁶¹ geltend zu machen sucht. Erinnerung, so läßt sich im gegebenen Kontext des Ringens um Geschichte überhaupt präzisieren, wäre zu fassen als Zeitkategorie einer negativen Theologie der Geschichte: „Eine ausführliche Begründung für diese konstitutive Bedeutung des Eingedenkens kommt m.E. nicht umhin, das Jahrhundertthema 'Sein und Zeit' nochmals aufzunehmen – und zwar nicht, wie bei Nietzsche und anders wiederum bei Heidegger, im Rückgang ins dionysische oder ins vorsokratische Denken –, sondern im Blick auf das biblische Denken mit seiner Wahrnehmung von Welt im Horizont befristeter Zeit“⁶².

Der Streit um die Zeit hat seit Mitte der 80er Jahre an Aktualität gewonnen, nachdem er schon einmal zu Beginn des 20. Jahrhunderts – ausgelöst durch die mit den Erkenntnissen von Relativitätstheorie und Quantenphysik gegebene Erschütterung der neuzeitlichen Naturwissenschaft – und ein zweites Mal während der 60er und 70er Jahre entbrannt war. Die gegenwärtige Zeit-Diskussion steht zum einen im Zeichen

⁵⁹Ders., s. Anm. 40, 121.

⁶⁰Vgl. oben I (C).

⁶¹Metz, s. Anm. 31, 162.

⁶²Ders., s. Anm. 37, 738.

konvergierender historischer, physikalischer und lebensweltlicher Zeitverständnisse, andererseits ist sie geprägt durch eine sowohl technologisch determinierte als auch in der Zuspitzung der ökologischen Krise und der damit einhergehenden Verschärfung menschlicher Zukunftsverantwortung wurzelnden Wahrnehmung akzelerierter Zeit, die auf lange Sicht auch auf die menschlichem Welt- und Selbstverständnis zugrundeliegenden Strukturen der Zeiterfahrung durchschlagen werden.

Kreist die Diskussion im Rahmen der theoretischen Physik (der auf dem Feld der Naturwissenschaft paradigmatische Bedeutung zukommt) vor allem um das 'Zeit-Paradox' von irreversibler Zeit versus reversibler Zeit, so stehen innerhalb der philosophischen Kontroverse angesichts der „kopernikanischen Mobilmachung“ (Sloterdijk) diejenigen, die sich dem Strom der Zeit im Vertrauen auf die 'Selbstorganisation' gesellschaftlicher Prozesse und Systeme und ihrer 'Naturverträglichkeit' überlassen wollen, denen gegenüber, die die Zerstörung der Zeit im Taumel der Beschleunigung als Verhängnis der Moderne beschwören.⁶³

Die neue Politische Theologie sieht die Zeit vor allem bedroht durch den der Moderne inhärenten „Zeitmythos: die Imagination von Welt im Horizont unbefristeter, evolutionistisch entfristeter Zeit“⁶⁴. In ihr wird die Zeit gleichsam zeitlos, jede Erwartung ist ihr ausgetrieben, nichts hält ihrer Vergleichültigung auf Dauer stand, sie ist die trostlose „ewige Wiederkehr des Gleichen“ (Nietzsche), in die alles, auch der Mensch und seine Geschichte, rettungslos eingeschlossen ist: „An diesem von der zeitlosen Zeit gespeisten Lebensgefühl zerbrechen die großen Visionen, verflache die großen Utopien immer mehr zu mittelfristigen Strategien (...). Aus der heimlichen Angst vor der zeitlosen Zeit nährt sich auch (...) der Kult der Apathie, das Sich-Herausdrücken aus den Gefahrenzonen der geschichtlich-politischen Verantwortung, das anpassungsschlaue Sich-klein-Machen, das Nischendenken, das Leben in kurzfristigen Intervallen, eine Mentalität schließlich, die uns zu Voyeuren des eigenen Untergangs machen kann“⁶⁵.

Auch die Theologie selbst hat sich längst dem „Zeitmythos der Moderne“ unterworfen und lebt von „geborgten Zeitverständnissen“⁶⁶, in denen Zeit evolutiv, linear-teleologisch oder zunehmend mythisch-zyklisch gedacht wird. Um nicht hinter ih-

⁶³Zur gegenwärtigen Zeitdebatte vgl. einführend: W. Ch. Zimmerli, M. Sandbothe (Hg.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt 1993, Einleitung (1–28).

⁶⁴Metz, *Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologie des biblischen Monotheismus*, in: *Herder Korrespondenz* 4 (1988), 191.

⁶⁵Ders., s. Anm. 10, 228.

⁶⁶Ders., *Gotteskrise. Versuch zur 'geistigen Situation der Zeit'*, in: *Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J.B. Metz, G.B. Ginzler, P. Glotz, J. Habermas, D. Sölle*, Düsseldorf 1994, 76–92, 88.

rer Zeit zurückzubleiben, liefert sich die Theologie in ihrem „Zeiteskapsimus“⁶⁷ dem Zeitverständnis einer Moderne aus, deren Aporien sie auf diese Weise lediglich reproduziert, anstatt ihr aus genuin biblischen Traditionen ein ‚Zeit-Angebot‘ zu machen, das in der Lage wäre, die Substanz der Zeit (und damit der Geschichte) zu retten.

Wiederum ist es die neue Politische Theologie, die das Wagnis der „Ungleichzeitigkeit“⁶⁸ eingeht, wenn sie in Analogie zu ihrem Verständnis von Geschichte als Leidensgeschichte „Zeit vor allem als Leidenszeit“⁶⁹ versteht, so wie sie in den apokalyptischen Traditionen Israels thematisiert wird, deren Spezifika nicht in müßigen Spekulationen über die Katastrophe des Weltendes zu sehen ist, sondern darin, daß ihre „Leidempfindlichkeit“ zugleich eine besondere Form der „Zeitempfindlichkeit“⁷⁰ provoziert: „‚Apokalyptik‘ verwende ich hier vor allem als einen theologischen Reflexionsbegriff, um dem Faktor ‚Zeit‘ in der christlichen Theologie neu zu thematisieren und das Verhältnis ‚Gott und Zeit‘ besprechen zu können“⁷¹.

Die Apokalyptik enthält ein „Temporalisierungsprogramm“⁷², in dem die „Verzeitlichung des Kosmos im Horizont befristeter Zeit“⁷³ geschieht. Nur in diesem Horizont ist schließlich der biblische Gottesgedanke überhaupt zu denken, sofern nur in ihm Endgültiges, Unwiderrufliches sich ereignen kann: „Im Horizont induktiv unendlicher Zeit gibt es nichts Endgültiges, nur Hypothetisches“⁷⁴ – inklusive des Leidens, das zur ‚Kinderkrankheit‘ einer sich stets entwickelnden und je neu überbietenden Evolution entwichtigt wird.⁷⁵

⁶⁷Ders., s. Anm. 64, 190.

⁶⁸Ders., s. Anm. 27.

⁶⁹Ders., s. Anm. 10, 229.

⁷⁰Ders., s. Anm. 66, 84.

⁷¹Ders., Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede, in: Kirche und Israel 1 (1987), 14–23, 20.

⁷²Ders., s. Anm. 66, 88.

⁷³Ders., s. Anm. 64, 188.

⁷⁴Ebd., 191.

⁷⁵Die Nivellierung des Leidens in evolutionsgeschichtlicher Perspektive zeigt sich etwa bei H.v. Ditfurth, Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen, München (9. Aufl. 1993, 145f.: „Wie läßt es sich erklären, wie kann, schärfer und von der Position des Gegners aus formuliert, Gott dafür entschuldigt werden, daß er eine Welt geschaffen hat, die von allem Anfang an erfüllt ist mit Leiden jeder nur denkbaren Art – Schmerzen und Angst und Krankheit? Wie kommt das Böse in die Welt, wenn diese Welt die Schöpfung Gottes ist? (...) Der Widerspruch verliert an Schärfe, sobald wir die Möglichkeit bedenken, daß die Welt, die wir erleben, eine ‚Schöpfung in nascendo‘ sein könnte. Nicht das fertige, von seiten Gottes abgeschlossene und von ihm gleichsam entlassene Schöpfungsprodukt. Daß die unleugbare Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Welt also vielleicht damit zusammenhängt, daß sie einer noch nicht vollendeten Schöpfung entspringt. Woraus der gläubige Mensch, für den die Transzendenz, das ‚Jenseits‘, eine Realität ist, immerhin auch hier schon den Trost ziehen könnte, daß

Das Gott-Denken der Apokalyptik dagegen ist Zeit-Denken: „Für den Apokalyptiker ist Gott das noch nicht herausgebrachte, das anstehende Geheimnis der Zeit“⁷⁶.

Ihre Gottesfrage zielt nicht auf das 'Wesen Gottes', sondern auf die 'Stunde Gottes' – nicht 'Wer bist du?', sondern 'Wo bleibst du?' lautet sie. Ihr Leiden ist darum nicht zuletzt ein „Leiden an Gott“⁷⁷; ihr Wissen um Gott ist 'negativ', ist „Gott-Vermissten“⁷⁸; ihre Theologie schließlich negative Theologie⁷⁹, die nicht mehr, sondern weniger weiß um die Zukunft der Welt und der Menschheit als Wissenschaft und Technologie (und eine bestimmte Art der theologischen Auskunft) und der diese Armut ihres Wissens gerade teuer ist, weil sie eine Treue zu den Leidenden und den Toten begründet, ohne deren Zukunft auch die Zukunft Gottes nicht zu denken ist – und damit unsere eigene. Diese negative Theologie der Geschichte weiß im Grunde nur, was sie nicht weiß und deshalb erinnernd bewahren muß – die Zukunft der Toten im Eingedenken ihres Leidens: „Vergessen verlängert das Exil; und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung“⁸⁰.

diese Unvollkommenheit sich insofern als eine Illusion herausstellen wird, als sie ein zeitlich begrenztes Phänomen und damit im Licht der transzendentalen Wahrheit nicht real ist.“ – Auschwitz also als „zeitlich begrenztes“, vorübergehendes „Phänomen“, eine „Illusion“, die „im Licht der transzendentalen Wahrheit nicht real ist“?

⁷⁶Metz, s. Anm. 10, 229.

⁷⁷Ders., Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118, 116.

⁷⁸Metz, in: E. Schuster, R. Boschert-Kimmig (Hg.), Trotzdem hoffen. Mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch, Mainz 1993, 50.

⁷⁹Die Tradition der 'negativen Theologie' geht theologiegeschichtlich bis auf Plotin (203–269) zurück. In ihr wird (primitiv ausgedrückt) im Wissen um die Unaussprechlichkeit Gottes jede positive Attribution gesprengt und von Gott allein das ausgesagt, was er nicht ist. Die neue Politische Theologie versteht diese 'negative Theologie' mit einem Zeitindex: Gott steht noch aus, bzw.: „Gott 'ist' im Kommen.“, Metz, s. Anm. 64, 188.

⁸⁰Aufschrift an der Holocaust-Gedenkstätte Jad Vashem in Jerusalem.

welche farbe

die farbe der nacht
ist nicht schwarz
die farbe der nacht
ist ein dunkel

es leuchtet uns fragen
in herz :: und wir
sind unbrauchbar
für den tag

ach liebes wag nicht
die blühenden sterne
zu zählen es sind
zu wenig, als daß du
dein leben lang zählen kannst





die steine reden
kein wort mehr mit mir
zuletzt
hat noch der kies
verärgert geknirscht



ich hab
mein leben lang
die sonne gelb gesehn

seit gestern
hör ich:
sie flüste t

WISSEN AUS NICHTWISSEN

von

ANDREAS WAGENER

Zusammenfassung: Es wird gezeigt, daß Nichtwissen nicht notwendig ein nutzloser Zustand ist, sondern daß in bestimmten Situationen aus Nichtwissen sogar ein Erkenntnisfortschritt erzielt werden kann. Angewandtes Nichtwissen liegt damit vor, wenn die Tatsache des Nichtwissens über eine Angelegenheit verwertbar im Hinblick auf die Lösung dieser Angelegenheit ist.

Einleitung

Nichtwissen liegt vor, wenn eine Person sagt: „Ich weiß nicht.“ Für gewöhnlich ist eine solche Äußerung nicht allzu nutzbringend. Wer beispielsweise in einer fremden Stadt nach dem Weg fragt und vom Befragten die Antwort „Ich weiß nicht.“ erhält, erzielt dadurch im Hinblick auf sein eigentliches Problem keinen Erkenntnisfortschritt. Die Äußerung des Nichtwissens ist in vielen Fällen informativ wertlos. Hier gilt der landläufige Spruch: „Von Nichts kommt Nichts.“¹

Dieser kurze Text will der vermeintlichen Wertlosigkeit von Nichtwissen einige Beispiele entgegenstellen, in denen Nichtwissen sich als produktiv erweist und die Bekundung des Nichtwissens für die Beantwortung der Frage, auf die mit „Ich weiß nicht.“ geantwortet wurde, einen Erkenntnisfortschritt erbringt. In diesem Sinne können wir der weithin anerkannten Definition derzufolge Angewandtes Nichtwissen das „Handeln oder Entscheiden auf der Grundlage nicht-objektivierbarer, aber dennoch nicht beliebiger Begriffe“ ist, eine weitere Dimension hinzufügen: *Angewandtes*

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 33–39. Überarbeitete Fassung eines am 30.11.1994 im Rahmen der 6. Ringvorlesung an der Universität-GH Siegen gehaltenen Vortrags.

¹Daß diese Ansicht ohnehin fehlerhaft ist, verdeutlicht folgendes Beispiel: In der Geschichte „Silver Blaze“ weist Sherlock Holmes den Inspektor von Scotland Yard auf einen merkwürdigen Vorfall mit dem Hund in einer bestimmten Nacht hin. „Aber der Hund hat in der Nacht gar nichts gemacht“, entgegnet der Inspektor. „Eben,“ so Sherlock Holmes, „das war ja der merkwürdige Vorfall.“ Der Inspektor zieht in dieser Situation aus der Tatsache, daß da „nichts“ war in jener Nacht, den Schluß, daß dieses „nichts“ bedeutungslos ist. Er unterliegt dabei nicht nur Sherlock Holmes bei der Lösung des Kriminalfalls, sondern auch dem Irrglauben, daß von nichts nichts kommen kann.

Nichtwissen liegt vor, wenn die Tatsache des Nichtwissens eine verwertbare Information im Hinblick auf die gestellte Frage liefert.

Natürlich ist die Bekundung des Nichtwissens an sich ziemlich häufig eine Information: Dem Fremden, dem auf seine Frage nach dem Weg mit „Ich weiß nicht.“ geantwortet wird, liefert diese Antwort ein Indiz dafür, daß der Befragte vielleicht auch ein Ortsfremder ist. Dem Kranken, der von seinem Arzt auf die Frage nach den Ursachen für seine Beschwerden die Diagnose „Ich weiß nicht.“ erhält, kann dies ein Signal sein, daß sein Arzt ein Scharlatan oder seine Krankheit etwas wirklich Ernstes ist. In beiden Beispielen aber trägt die Aussage „Ich weiß nicht.“ nichts zur Beantwortung der Frage, auf die sie gegeben wurde, bei: Sie gibt weder einen Hinweis darauf, welchen Weg man einschlagen sollte, noch ist sie therapeutisch wertvoll. Derartige Fälle sollen im folgenden nicht interessieren. Vielmehr geht es um Fälle, bei denen „Ich weiß nicht.“ dem Fragenden zur Beantwortung der Frage, auf die er eine Antwort wünscht, einen Erkenntnisbeitrag leistet.

Den Einstieg in diese alternative Konzeption des angewandten Nichtwissens soll anhand zweier Geschichten erfolgen, die das bisher abstrakt Gebliebene etwas mit Leben füllen sollen. In beiden Geschichten, die sich zugegebenermaßen auch als „Denksportaufgaben“ für die Wochenendausgabe von Tageszeitungen eignen, geht es um das Phänomen, daß Nichtwissen Information, d.h. effektives und wertvolles Wissen ist (oder zumindest sein kann). Sie sind Beispiele dafür, daß die Aussage „Von Nichts kommt Nichts“ im Bereich des Wissens falsch sein kann. Die These dieses Aufsatzes lautet daher: *Von Nichtwissen kommt manchmal Wissen.*

Geschichte 1: Drei Hüte im Kreis²

In einem Kreis sitzen drei Kinder, jedes mit einem Hut auf dem Kopf. Die Farbe der Hüte ist entweder rot oder weiß. Kein Kind weiß die Farbe seines Hutes, sieht aber die Hüte der anderen Kinder. Angenommen, alle drei Kinder hätten rote Hüte auf (was wir wissen, nicht aber die Kinder selbst). Wenn die Kinder gefragt werden, ob sie wissen, welche Farbe ihr Hut habe, so müssen alle Kinder verneinen. Sagt man ihnen aber jetzt, daß mindestens ein roter Hut im Raum ist, so passiert folgendes: Das erste Kind sagt „Nein, ich weiß nicht, welche Farbe mein Hut hat“, das zweite Kind

²Diese Geschichte finde ich in leicht variiert Form unter dem Namen „Dirty Faces and a Sage“ bei Fudenberg, D./Tirole, J.: *Game Theory* (Cambridge 1992.). Sie existiert (u.a.) auch in einer kolonialen Version mit einem Missionar und drei Kannibalen, die herausfinden wollen, ob ihre Frauen ihnen untreu waren.

ebenso. Das dritte Kind hingegen sagt: „Ja, ich weiß die Farbe meines Hutes. Er ist rot.“

Das ist schon merkwürdig. Jedes Kind sieht die zwei roten Hüte der jeweils anderen Kinder, aber das dritte Kind (und nur das dritte) kann mit Sicherheit sagen, daß sein Hut rot ist. Wie das? Die Überlegung ist relativ simpel: Wären die Hüte der Kinder 2 und 3 beide weiß, würde die Information, daß mindestens ein roter Hut im Raum ist, ausreichen, damit Kind 1 sagen könnte, daß sein Hut rot ist. Da es das nicht kann, muß mindestens einer der Hüte von Kind 2 oder 3 rot sein, und beide Kinder wissen das. Wenn das dritte Kind nun hört, daß Kind 2 die Farbe seines Hutes nicht weiß, stellt es folgende Überlegung an: „Wenn mein Hut weiß wäre, hätte Kind 2 sagen können, daß sein Hut rot ist, denn es weiß aus der Antwort von Kind 1, daß mindestens einer von uns beiden einen roten Hut trägt. Da Kind 2 aber nicht sagen kann, welche Farbe sein Hut hat, kann mein Hut nicht weiß sein. Also muß mein Hut rot sein.“ Und das stimmt ja dann auch in der Tat.

Das Überraschende an dieser kleinen Story ist, daß die Kinder, abgesehen von der unschuldigen Bemerkung, mindestens einer ihrer Hüte sei rot, aus nichts anderem Lernen als aus ihrem eigenen Nichtwissen. Hier ist die Tatsache des Nichtwissens der Kinder 1 und 2 für Kind 3 eine verwertbare Information. Dies wird deutlich, wenn man die Sätze „Ich weiß nicht, welche Farbe mein Hut hat“ positiv wendet und dadurch die in ihnen enthaltene Information offenlegt. Wenn Kind 1 sein Nichtwissen bekundet, sagt es damit: „Mindestens einer der Hüte von Kind 2 und 3 ist rot.“ Wenn anschließend Kind 2 auch noch sagt, daß es die Farbe seines Hutes nicht weiß, besagt es letztlich nichts anderes als „Der Hut von Kind 3 ist rot.“

Drei Bemerkungen noch zu diesem Beispiel: 1. Da Kind 3 die Hüte der anderen Kinder sieht, weiß es nicht nur, daß sein Hut rot ist, sondern auch, daß die wahre Zusammenstellung (rot, rot, rot) ist. Selbst wenn Kind 3 die Hüte der anderen Kinder nicht sehen könnte (z.B. weil ihm die Augen verbunden sind), würde das Nichtwissen der anderen (als sehend unterstellten) Kinder ausreichen, um die Farbe des eigenen Hutes eindeutig zu identifizieren. Es ist einzig das Nichtwissen der anderen, aus dem Kind 3 lernt, nicht die eigene Wahrnehmung. 2. Beginnt man jetzt, nachdem alle drei Kinder schon einmal geantwortet haben, eine neue Fragerunde, so können Kind 1 und 2 immer noch nicht sagen, welche Farbe ihre Hüte haben. Das Wissen von Kind 3 um die Farbe des eigenen Hutes stellt für diese Kinder keine verwertbare Information dar, denn das wußten sie auch vorher schon (sie sehen ja den Hut). Es liegt also die auf den ersten Blick paradoxe Situation vor, daß aus Nichtwissen Wissen entsteht, aber aus Wissen keine Wissensvermehrung stattfindet. 3. Die Geschichte kann verallgemeinert werden: Angenommen, es gibt N ziemlich logisch denkende Kinder, die wissen, daß

mindestens M von ihnen einen roten Hut tragen ($1 \leq M \leq N$), während die anderen einen weißen Hut aufhaben. Jedes Kind sieht die Hüte der anderen Kinder. Nach der Reihe sagt jedes Kind, ob es die Farbe seines Hutes kennt. Dann gilt: Unabhängig davon, wie die Hüte tatsächlich verteilt sind, weiß spätestens das $(N - M + 1)$ -te Kind die Farbe seines Hutes. Alle dem „Erstwisser“ folgenden Kinder können auch die Farbe ihres Hutes richtig benennen. Die vorangehenden Kinder werden auch in kommenden Runden des Spiels die Farbe ihres Hutes nie kennenlernen.

Geschichte 2: Viel Geld in zwei Umschlägen

Ein Vater hat zwei Söhne, denen er Umschläge mit Geld aushändigt. In jedem Umschlag befindet sich entweder 10, 100, 1.000, 10.000, 100.000, 1 Mio. oder 10 Mio. DM.³ Beide Umschläge enthalten unterschiedliche Geldbeträge. Der Vater verteilt die Umschläge zufällig an seine Söhne. Jeder der Söhne öffnet den Umschlag, sagt aber seinem Bruder nicht, welchen Geldbetrag er gefunden hat. Nehmen wir an, der Vater hat Sohn A 1.000 DM, seinem Bruder B aber 10.000 DM in den Umschlag gelegt. Der Vater fragt jetzt, ohne daß der jeweils andere Sohn dabei ist, jeden seiner Söhne, ob er bereit wäre, seinen Umschlag gegen den des Bruders zu tauschen. Sohn A, der 1.000 DM gefunden hat, überlegt kurz und erklärt sich seinem Vater gegenüber zum Tausch bereit. Beim zweiten Sohn B ist das ganz ähnlich: Auch er sagt seinem Vater, daß er tauschen möchte. Bevor wir die eigentliche Geschichte fortsetzen, erläutern wir, warum das so ist. Betrachten wir hierzu zunächst Sohn A, der dürftige 1.000 DM in seinem Umschlag gefunden hat. Er kalkuliert:⁴ „Jeweils mit Wahrscheinlichkeit 1:6 erhalte ich 10, 100, 10.000, 100.000, 1 Mio. oder 10 Mio. DM. Damit bekomme ich im Durchschnitt

$$\frac{1}{6} \cdot [10 + 100 + 10.000 + 100.000 + 1.000.000 + 10.000.000] = 1.851.685 \text{ DM,}$$

was deutlich mehr ist als meine 1.000 DM. Also sollte ich tauschen.“ Ganz ähnlich überlegt Sohn B., der mit auch noch relativ mageren 10.000 DM abgespeist wurde: „Im Durchschnitt bekomme ich beim Tausch

$$\frac{1}{6} \cdot [10 + 100 + 1.000 + 100.000 + 1.000.000 + 10.000.000] = 1.851.185 \text{ DM.}$$

³Nörgler, die meinen, daß 10 Mio. DM nicht in einen Briefumschlag passen, können sich ja Schecks über die entsprechenden Beträge vorstellen.

⁴Wir unterstellen, daß beide Söhne in ihrem Kalkül nur auf den Geldbetrag schauen, den sie im Durchschnitt gewinnen können. Daß der ihnen tatsächlich zuteilwerdende Geldbetrag vom Durchschnitt sowohl nach oben als auch nach unten abweichen kann und in der Regel auch abweichen wird, ist für ihre Entscheidung unerheblich. Technisch gesprochen sind die Söhne „risikoneutral“.

Das ist mehr als die 10.000 DM, die ich jetzt habe. Ein Tausch lohnt sich also.“ Der Vater teilt nun jedem seiner Söhne mit, daß sein Bruder „ja“ zum Tausch gesagt habe. Er selbst müsse sich das noch einmal überlegen und der Tausch könne noch nicht stattfinden. Nach einer Weile fragt er wieder einzeln jeden seiner Söhne, ob sie ihren Umschlag gegen den des Bruders tauschen möchten. Wieder sagen beide „ja“. Das teilt der Vater seinen Söhnen wieder mit, sagt aber, daß er einen Tausch immer noch nicht zulassen könne. Wiederum einige Zeit später fragt er noch einmal (jetzt schon zum dritten Mal) beide Söhne einzeln, ob sie die Umschläge tauschen möchten. Beide sagen „ja“, der Vater teilt das dem jeweils anderen Bruder mit, kann sich aber immer noch nicht entschließen, den Tausch zu erlauben. Noch einige Zeit später fragt er zum vierten Mal jeden der Söhne, ob er tauschen möchte. Sohn A (der mit den 1.000 DM) sagt wieder „ja“, Sohn B (der mit den 10.000 DM) sagt hingegen jetzt „nein“.⁵

Das ist schon komisch, daß bei der vierten Frage die Antwort des Sohnes B kippt. Und das liegt nicht daran, daß er von dem senilen Wankelmut seines Vaters genervt ist und dem albernem Spiel ein Ende machen möchte, sondern entspringt ganz nüchternem Kalkül. Wieso? Und was hat diese Familiensaga mit angewandtem Nichtwissen zu tun? Beide Fragen hängen eng zusammen, was deutlich wird, wenn man die Geschichte etwas anders erzählt und damit auf ihren eigentlichen informationellen Kern reduziert. Nehmen wir mal an, statt nach der Bereitschaft zum Tausch hätte der Vater jeden seiner Söhne gefragt: „Hat Dein Bruder mehr Geld als Du?“ In der ersten Runde antworten beide Brüder:

„Ich weiß nicht.“ Diese Antwort, dieses bekundete Nichtwissen des Bruders bedeutet für jeden der Söhne eine wertvolle Information: Es schließt nämlich aus, daß der Bruder die 10 Mio. DM hat, denn sonst hätte der ja sagen können, daß sein Bruder maximal 1 Mio. DM und damit weniger Geld als er selbst hat. Das Nichtwissen des Bruders ist also für jeden der beiden äquivalent dazu, daß der andere nicht den Maximalbetrag hat. In der Ursprungsgeschichte, wo der Vater nach der Bereitschaft zum Tausch fragt, ist das ähnlich. Aus der Tatsache, daß der Bruder zum Tausch bereit ist, kann jeder der Söhne schließen, daß der andere nicht den Maximalbetrag von 10 Mio. DM hat, denn dann würde er nicht tauschen wollen. Die Fragen „Hat Dein Bruder mehr Geld als Du?“ und „Willst Du tauschen?“ sind in dem Sinne äquivalent, als die Antworten („Nein, weiß ich nicht.“ und „Ja, ich will.“) die gleiche Information

⁵Diese Geschichte finde sich in einer weniger allgemeinen (und nicht ganz richtigen) Form in Littlewood, J.E.: *Mathematical Miscellany* (hrsg. v. B. Bollobas, 1953). Dort erhält ein Sohn den zehnfachen Geldbetrag des anderen, wobei keinem der Söhne bekannt ist, ob er den höheren oder den niedrigeren Betrag in seinem Umschlag hat. In einem solchen Spiel kann es nicht vier Runden dauern, bis einer der Söhne Bescheid weiß und ausscheidet.

transportieren.

Vor der zweiten Fragerunde (egal welche Variante der Geschichte wir verfolgen) sind für jeden der Söhne die 10 Mio. DM als erreichbare Maximalbetrag ausgefallen. Stellt der Vater nun wieder die Frage nach der Tauschbereitschaft, so errechnet Sohn A, daß er bei einem Tausch

$$\frac{1}{5} \cdot [10 + 100 + 10.000 + 100.000 + 1.000.000] = 222.022 \text{ DM}$$

erwarten kann, also immer noch deutlich mehr als seine eigenen 1.000 DM. Der erwartete Geldbetrag für Sohn B ergibt sich bei Tausch als

$$\frac{1}{5} \cdot [10 + 100 + 1.000 + 100.000 + 1.000.000] = 220.222 \text{ DM}$$

und ist damit höher als die eigenen 10.000 DM. Beide Söhne wollen weiterhin tauschen. Vollkommen analog zur ersten Runde fallen nach Bekanntwerden der Antworten auf die zweite Frage des Vaters die 1 Mio. DM als Höchstbetrag aus, anschließend nach der dritten Runde die 100.000 DM. Für beide Runden kann man ermitteln, daß sich ein Tausch für beide Söhne immer noch lohnt. Keiner der Söhne kann sagen, ob sein Bruder mehr Geld besitzt als er selbst. Vor der vierten Frage hat sich der eventuell zu gewinnende Maximalbetrag auf 10.000 DM reduziert. Sohn B, der diese besitzt, weiß damit auch, daß sein Bruder weniger Geld hat als er selbst, nämlich maximal 1.000 DM. Und er weiß, daß er bei einem nun stattfindende Tausch der Umschläge nur verlieren kann. Deshalb verweigert er jetzt den Tausch. Sohn A weiß hingegen noch nicht, wieviel Geld sein Bruder hat; für ihn sind ausgehend von den eigenen 1.000 DM immer noch sowohl 10 und 100 DM als auch 10.000 DM denkbar. Damit ist ein Tausch für ihn auch noch vorteilhaft, denn er errechnet als erwarteten Betrag aus einem Tausch:

$$\frac{1}{3} \cdot [10 + 100 + 10.000] = 3.370 \text{ DM},$$

was größer als 1.000 DM ist. Daher bleibt er bei seiner Antwort „ja“.

Genau wie in der ersten Geschichte bringt hier das Eingeständnis des Nichtwissens eine Verbesserung der Informationslage hervor: die Informationsmenge der beiden Brüder wird feiner in dem Sinne, daß sie von immer mehr denkbaren Fällen sagen können, ob sie tatsächlich möglich oder unmöglich sind. Diese aus Nichtwissen entstehende Verfeinerung des Informationssets ist genau das, was eingangs als **angewandtes Nichtwissen** bezeichnet wurde.

Auch zu dieser Geschichte noch zwei Bemerkungen:

1. In unserem Beispiel fragt der Vater viermal, bis einer der beiden Söhne (hier Sohn B) den Geldbetrag seines Bruders kennt. Teilt er die Tatsache der Kenntnis dem noch unwissenden Sohn A mit und fragt diesen ein fünftes Mal, so weiß auch jener, wieviel Geld sein Bruder hat. Hierin unterscheidet sich diese Geschichte von der ersten, wo die Kinder 1 und 2 immer unwissend bezüglich der Farbe ihres Hutes blieben und vom Wissen des dritten Kindes nicht profitieren konnten. Hier hingegen bringt Wissen tatsächlich (Mehr-)Wissen hervor.

2. Eine leichte Variante der Geschichte bringt eine gänzlich andere Wendung hervor: Angenommen, der Vater fragt jeden seiner Söhne wie folgt: „Du kannst, wenn Du willst, Deinen Umschlag mit Deinem Bruder tauschen, aber nur wenn Dein Bruder auch zum Tausch bereit ist. Möchtest Du jetzt Deinen Umschlag mit dem Deines Bruders tauschen?“ Beide Söhne überlegen kurz und sagen dann schon bei der ersten Frage beide „Nein, ich möchte nicht tauschen.“ Und bei dieser Ablehnung würden sie dann auch in allen etwaig folgenden Fragerunden bleiben. Warum das so ist, hat nichts mit angewandtem Nichtwissen zu tun, was uns davon entbindet, das „Rätsel“ hier aufzuklären.⁶

Fazit

Fassen wir noch einmal die Botschaft der beiden Geschichten zusammen: Nichtwissen ist nicht notwendig ein nutzloser, unbrauchbarer Zustand, sondern aus Nichtwissen kann Wissen entstehen. Nichtwissen ist unter Umständen nutzbringend anwendbar, angewandtes Nichtwissen eben. Die Ursache hierfür ist, daß der Satz „Ich weiß nicht (welche Farbe mein Hut hat/ob mein Bruder mehr Geld hat)“ sich bisweilen äquivalent umformulieren läßt in eine positive Aussage („Mindestens zwei Hüte sind rot/Mein Bruder hat höchstens 100.000 DM“). Der Satz „Ich weiß nicht“, der zunächst einmal nur negativ klingt, kann ziemlich viel an Informationen transportieren. Er tarnt dies nur recht gut.

⁶Wem es weiterhilft: Es handelt sich spieltheoretisch gesprochen um eine Anwendung des sog. „Agree-to-Disagree“-Theorems (Vgl. „Fudenberg/Tirole, a.a.O.) in einem Bayes'schen Spiel. Dieses Resultat ist Grundlage für sog. No-Speculation-Theoreme, die besagen, daß rationale Agenten niemals entgegengesetzte Seiten in einer spekulativen Wette einnehmen werden.

DIE UNIVERSALISIERUNG DES PARTIKULAREN

Eine Antwort auf Nobuhiko Adachi

von

THORALF KLEIN

Nobuhiko Adachi sieht in seinem Aufsatz „*Die Grenze von 'Kultur' – Relativität und Toleranz*“ (ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 1 – 8) die Grundlage der „multikulturellen Gesellschaft“ in einer Grenzziehung zwischen dem Partikularen und dem Universalen. Unter dem Partikularen sind solche Werte zu verstehen, „die je nach Kulturen unterschiedlich sein können, innerhalb bestimmter Grenzen bleiben und nicht darüber hinaus in den Bereich der 'universalen' Werte vorstoßen, um sie zu verletzen.“ Bei den unverletzlichen universalen Werten handelt es sich um die „uniformen, 'universalen' Menschenrechte und Grundrechte.“ Das Partikulare also wird der Sphäre der Kultur zugeordnet, während das Universale gleichsam als Meta-Norm über den Kulturen steht. Das Universale hebt bei der von Adachi beschriebenen Grenzziehung Teile des Partikularen auf, es kommt zu einer „Entkräftung der eigenen 'kulturellen' Normen“ (S. 5). Die Grundlage dieser Grenzziehung sieht Adachi im Denken der Aufklärung, in der erstmals die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft getroffen wurde (S. 6). Der Staat ist mithin der Vertreter des Universalen und damit der Menschenrechte und Grundwerte, die Kultur wird der gesellschaftlichen Sphäre zugewiesen.

Gegen das von Adachi vorgestellte Modell lassen sich einige Einwände erheben:

1. Adachis Annahme eines kulturell neutralen Staates auf der Grundlage universalen Menschenrechte und Grundwerte hat keinen heuristischen Wert. Da Adachi mit einem sehr verengten Kulturbegriff operiert, übersieht er, daß das Verhältnis von Staat, Recht, Gesellschaft und Individuum stets kulturell definiert ist und daß die Menschenrechte eng an das Substrat der europäischen Kultur gebunden sind. Ihre Voraussetzung war die Entwicklung eines Menschenbildes, bei dem der Mensch als ein mit naturgegebenen Freiheitsrechten ausgestattetes Individuum erscheint, dessen Ziel die innerweltlich zu verwirklichende Selbstbestimmung ist. Diese kulturelle Konzeption ist die Grundlage des liberalen westlichen Verfassungsstaates und damit auch der Bundesrepublik Deutschland; sie ist von der überwältigenden Bevölkerungsmehrheit verinnerlicht worden. In außereuropäischen Kulturen sind die Menschenrechte nicht

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 40–42, eingegangen im August 1995.

von vornherein vorhanden, weil dort in der Regel eine der europäischen vergleichbare Vorstellung vom Individuum fehlt.

Da die Menschenrechte als Produkt der abendländischen Kultur selbst nur partikular sein können, ist die von Adachi geforderte „Entkräftung kultureller Normen“ etwa in der Bundesrepublik zwangsläufig ungleich verteilt. Von den Angehörigen des europäischen Kulturkreises wird eine solche Entkräftung, weil die partikularen Werte mit den angeblich universalen Menschenrechten weitgehend zusammenfallen. Betroffen sind daher lediglich diejenigen Einwohner, die an den kulturellen Grundlagen Europas ursprünglich nicht teilhatten. Sie allein haben das Opfer zu bringen und an ihren kulturell tradierten Normen Abstriche zu machen. Damit entpuppt sich Grenzziehung zwischen Universalität und Partikularität als Schimäre. Zwar findet tatsächlich eine Grenzziehung statt, die im Interesse staatlicher Homogenität notwendig ist. Sie verläuft jedoch zwischen einer dominanten Kultur, die mit dem Staatsganzen wesentlich identifiziert wird und die Maßstäbe für den Staatsaufbau setzt, und marginalen Kulturen, denen bestimmte Freiräume zur Ausfüllung überlassen werden, etwa in den Bereichen Glauben, Brauchtum und Kunst.

2. Das heuristisch bedenkliche Modell einer Grenzziehung zwischen sogenannten „universalen“ und „partikularen“ Normen besitzt zudem keine praktische Relevanz für das Leben von Ausländern in Deutschland. In Adachis Theorie ist die Möglichkeit von Ausländern, ihre Kultur frei zu entfalten, nur durch die normativen Anforderungen der „universalen“ Werte begrenzt. Dadurch aber wird verschleiert, daß Ausländer über mehrere Generationen hinweg einem erheblichen Assimilierungsprozeß unterliegen. Am Beginn steht das Erlernen der deutschen Sprache, die aufgrund ihrer großen Bedeutung im Alltagsleben in der zweiten oder dritten Generation meist zum Hauptidiotom wird. Gerade unter Jugendlichen, die ihre angestammte Kultur nur noch durch die Vermittlung ihrer Familie kennenlernen, wird der Kontakt zu gleichaltrigen Deutschen eine Übernahme von deren Sozialverhalten und Lebensentwürfen nach sich ziehen. Das Resultat ist vielleicht der von einem Kronzeugen Adachis, Heiner Geißler, beschworene Türke, der sich als Deutscher oder Schwabe fühlt, aber Muslim bleibt, der am Hammelfleisch festhält, aber Beethoven oder amerikanischen Rock der türkischen Musik vorzieht (S. 1f.). Gerade bei diesem Fallbeispiel aber erscheint Multikulturalität als ein individuell vollzogener, selektiver Assimilationsprozeß, der die Übernahme der abendländischen Konzeption von Pluralität und Selbstbestimmung des Einzelnen geradezu voraussetzt. Die überkommene Kultur etwa des genannten Türken bliebe in folkloristischen Randbereichen erhalten, aber selbst seiner Religiosität würde er, indem er sie als Privatsache auffaßte, entschieden westliche kulturelle Prämissen zugrunde legen. Kann man bei einer solchen Entäußerung angestammter Werte denn

noch von „Multikulturalität“ im Wortsinne sprechen, also von dem gleichberechtigten Nebeneinander verschiedener Kulturen?

3. Vollends problematisch wird Adachis Argumentation, wenn er die von ihm befürwortete Grenzziehung als „fast die einzige, rationale Version für die kommende, oder schon vorhandene, Vielvölkergesellschaft überall in der Welt bezeichnet“, die „jeder vernünftige Mensch teilen sollte“ (S. 5). Adachi spricht hier mit einer kaum ins Gewicht fallenden Einschränkung prä-aufgeklärten Gesellschaften (d.h. dem vormodernen Europa und den außereuropäischen Kulturen) die Fähigkeit ab, das Problem multikulturellen Zusammenlebens in einem Staat rational zu lösen – wider jede historische Einsicht! Gerade der traditionale, vormoderne Staat bot mit seinem hohen Grad an lokaler Autonomie günstige Bedingungen für das Nebeneinander verschiedener Kulturen. Ohne daß man sich auf „universale“ Werte zu berufen brauchte, wurde hier in den meisten Fällen eine vernünftige Grenzziehung getroffen. Erst der moderne Nationalstaat, dessen Entstehung mit dem Aufkommen der Menschenrechtsidee zeitlich zusammenfällt, hat diesem System ein Ende gesetzt. Da es bei der freien Entfaltung von Kultur um Gruppenrechte geht, sind Problemlösungen auch heute noch ohne das Fundament der auf das Individuum bezogenen Menschenrechte möglich. Notwendig ist lediglich ein Kompromiß zwischen den Interessen des Gesamtstaats und den kulturellen Ansprüchen der in ihm vertretenen Ethnien.

Fazit: Da die Menschenrechte kulturell an Europa gebunden sind, ist Adachis Forderung, „universale“ Werte „ohne kulturellen Eigensinn“ abzustecken, – an deren Realisierungschancen er selbst Zweifel hegt – (S. 8), auf der Grundlage seiner menschenrechtlichen Argumentation nicht umsetzbar. Letztlich läuft sein Ansatz auf die Universalisierung des Partikularen hinaus. Tatsächlich lautet die Alternative: „internationale Durchsetzung der europäisch geprägten Menschenrechte“ oder „kulturelle Pluralität sowie Grenzziehung zwischen gesamtstaatlichem Anspruch und kultureller Autonomie durch jeden Staat selber“. Das Dilemma des Westlers zwischen diesen Optionen, die beide in seiner kulturellen Tradition verankert sind, sollte mit größerer Offenheit in die Menschenrechtsdebatte eingebracht werden.

BEGRÜNDUNG ODER LETZTBEGRÜNDUNG?

Einige Anmerkungen und Weiterführungen
zu Claudia Althaus'
„Begründungsdefizit in der Ethik“

von

LARS RADEMACHER

In ihrem hervorragenden Artikel „Begründungsdefizit in der Ethik“ (ungewußt, Heft 4, Winter 1994/95, S. 47 – 55) unternimmt es Claudia Althaus, zwei paradigmatisch ausgewählten Ethikkonzepten – stellvertretend für Ethikkonzeption im 20. Jahrhundert – die Verwendung Angewandten Nichtwissens zu unterstellen. Mit dieser Einschätzung gehe ich weitgehend konform. Claudia Althaus spricht in diesem Zusammenhang von *Begründungsdefizite*, die den beiden Konzepten – Sartre und Habermas – auf Grund ihrer nachmetaphysischen Position inhärent seien. Diese Auffassung teile ich nicht. Nachfolgend möchte ich meine Position zum Komplex der Begründung erläutern und aufzeigen, welche Ansprüche mit diesem Begriff bei Claudia Althaus verknüpft werden, aber m. E. damit nicht mehr verbunden werden können. Ich beschränke mich im Rahmen meiner Darstellung auf den Habermasschen Ansatz.

Problemaufriß

In ihren Ausführungen zur Diskursethik nach Jürgen Habermas beschreibt Claudia Althaus den Diskurs als universelle[n] Rollentausch¹, in dessen Verlauf Normen nur dann zur Geltung gelangen können, wenn sie im Rahmen eines praktischen Diskurses durch die Diskursteilnehmer legitimiert werden. Die dazu notwendigen Rahmenbedingungen schaffe die „ideale Sprechsituation“², die – laut Habermas – „weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidlich reziprok vorgenommene Unterstellung“³ sei.

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 43–46, eingegangen im September 1995.

¹Althaus, S. 53.

²Ebd., S. 54.

³Jürgen Habermas: Wirklichkeit und Reflexion. FS für W. Schulz. Pfullingen 1973, S. 258.

Die ideale Sprechsituation, die gleichzeitig als Bedingung und Voraussetzung des praktischen Diskurses fungiert, ist für Althaus denn auch das Kritikwürdige. Mit dem Anspruch der Letztbegründung tritt sie der sogenannten Antizipation der Sprechsituation⁴ gegenüber und nennt diese eine unbefriedigende Lösung des Begründungsdefizits.⁴

Was heißt „begründen“?

„Begründung“ heißt im zugrundegelegten Artikel von Claudia Althaus immer „Letztbegründung“ – der klassische Anspruch der Metaphysik. Wie Althaus schreibt, versteht sich Habermas aber als nachmetaphysisch, und ihr Einwand, daß Habermas die Position indes „nicht konsequent“⁵ durchhalte, trifft mitten ins Schwarze. Doch Habermas, der tatsächlich eine Art pseudo-metaphysischer Begründung anzustreben *scheint* (ein Mißverständnis, das gewiß aus dem etwas unklaren Verhältnis von Universalisierung und Diskursivität herrührt), räumt selbst ein, daß die Diskurstheorie als Begründungsprogramm zwar „sehr starke Thesen“, nämlich universalistische, vertrete, dafür aber „einen verhältnismäßig schwachen Status“ beanspruche.⁶ Es bleibt also festzustellen, daß auch Habermas zeigen will, „daß diese Begründung der Diskursethik nicht den Stellenwert einer Letztbegründung einnehmen kann und [...] dieser Status für sie auch gar nicht reklamiert zu werden braucht.“⁷ Habermas kann einen solchen Anspruch abseits der Metaphysik auch kaum noch erheben, da er sich dann, nach Hans Albert, unweigerlich den logischen Zwängen des Münchhausen-Trilemmas gegenüber sieht.⁸

„Alles, was rationale Ethik tun kann – und das ist wichtig genug! – wäre, die verschiedenen Auffassungen rational zu rekonstruieren, ihre Prämissen und Konsequenzen herauszuarbeiten, aber nicht, eine darunter als ‚die wahre‘ zu beweisen“, schreibt Gerhard Schurz jüngst in einem Artikel über die Grenzen rationaler Ethikbegründung.⁹ Es muß folglich um eine andere, eine weichere Art des Begründens

⁴Vgl. Althaus, S. 55.

⁵Ebd.

⁶Beide Zitate nach Jürgen Habermas: Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln [Habermas 1992b]. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt ⁵1992, S. 127 – 206, hier 127.

⁷Jürgen Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm [Habermas 1992a]. In: Ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt ⁵1992, S. 53 – 125, hier 93.

⁸Zum Münchhausen-Trilemma siehe beispielsweise Bernhard Irrgang: Lehrbuch der evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition. Basel / München 1993, S. 292.

⁹Gerhard Schurz: Grenzen rationaler Ethikbegründung. Das Sein-Sollen-Problem aus moderner Sicht.

gehen, die nicht in jedem Fall zwingend ist. Und ein solches Begründen braucht nicht mehr in dem Verdacht zu stehen, defizitär zu sein, denn „wenn Werturteile über Ziele und Zielsysteme“ – hier: Normen – „absolute Geltung beanspruchen sollen, dann wird dieses Bemühen erfolglos bleiben, denn es gibt keine Methode, die dies leistet!“¹⁰

Alternativen

Als Alternative zur Letztbegründung darf sich auch die Transzendentalpragmatik im Stile eines Jürgen Habermas verstehen. Ich möchte hier aber auf einen Ansatz hinweisen, der in den letzten Jahren sehr wenig Beachtung gefunden hat: der *Weg des konstruktiv beherrschten Modells rationalen Argumentierens* nach Paul Lorenzen. Rational ist im Sinne dieser Argumentation ein Dialog dann, „wenn für alle Zielforderungen normative Gründe angeführt werden“¹¹ können. Alle Alternativen werden zunächst zugelassen, keine vorab ausgeschlossen. Dann werden nach dem „Prinzip der normativen Genese“ schrittweise Begründungen durchgeführt. In einer „Kette schrittweise aufeinander folgender Übergänge zwischen Zielkomplexen“¹² wird bei einem allgemein unter den Diskutanten akzeptierten „Bedürfniskomplex“ begonnen. Die Kette endet dann bei einem allgemein gesellschaftspolitisch akzeptierten Zielsystem.

Auch dieses Begründungsverfahren beansprucht keineswegs Letztbegründungscharakter. Dennoch beansprucht es, „normativ begründet“ zu sein. *Begründen* meint ergo nicht Letztbegründen, sondern einen rationalen und widerspruchsfreien Zusammenhang zwischen den einzelnen Gliedern der Begründungskette. Damit lassen sich aber ethische Werte noch immer nicht eindeutig und logisch zwingend begründen. Die Ursache dafür ist evident: „Alle gehaltvollen ethischen Werte sind damit Kulturwerte.“¹³ Sie beruhen darauf, „daß ihre soziale Akzeptanz durch gesellschaftliche Kräfteverhältnisse zustandekommt“.¹⁴ Hier geht es um die Beherrschung oder Dominierung praktischer Diskurse, um Autorität und Macht und nicht mehr um rein logische Begründungsverfahren. Und dennoch kann rein theoretisch jeder Diskurs zu einem Einverständnis führen, „wenn die Argumentation nur offen genug geführt und

In: Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995) 2, S. 163 – 177, hier 163.

¹⁰Winfried Pahlow: Zur Frage der rationalen Begründbarkeit gesellschaftspolitischer Zielsysteme. In: Siegener Studien 27 (1980), S. 33 – 40, hier 36 f. Bislang habe ich nicht darauf hingewiesen, daß Rationalität und Intersubjektivität hoch rangierende Werte sind, die ich für nicht weiter begründungsbedürftig halte.

¹¹Ebd., S. 37.

¹²Ebd., S. 39.

¹³Schurz, S. 175.

¹⁴Ebd.

lange genug fortgesetzt werden könnte“¹⁵, so Habermas. Was Claudia Althaus also als ein *Begründungsdefizit* ausmacht, ist keines, weil

1. die im 20. Jahrhundert vorgebrachten nachmetaphysischen Begründungsprogramme eine Letztbegründung weder leisten wollen noch können und ihnen die *weiche* Begründungsvariante durchaus gelingt;
2. das wahrscheinliche Scheitern an der *idealen* Sprechsituation keineswegs eine formallogische, sondern allenfalls eine lebenspraktische Hürde darstellt.

Fazit

Es handelt sich bei den von Claudia Althaus analysierten Ethikkonzepten zwar u.U. um Angewandtes Nichtwissen, doch ist dieser Status nicht über vermutete Begründungsdefizit legitimierbar.¹⁶ Es ist im Bereich des Ethischen zwar möglich rational zu argumentieren, nicht aber zwingend zu überzeugen. Letztlich bleibt William K. Frankena zu folgen, der gesagt hat: Es ist möglich, eine moralische und eine außermoralische Begründung für moralisch gutes Handeln zu geben. Eine moralische Begründung guten Handelns ist eine Tautologie, denn moralisches Handeln ist richtiges Handeln. Außermoralische Begründungen aber sind nicht zwingend. Deshalb läßt sich nur rational argumentieren. Noch immer kann einer der Diskutanten dann sagen: 'Warum aber muß ich mich rational verhalten?' Er muß keineswegs, nur ist es dann wenig sinnvoll, wenn man – an diesem Punkt angelangt – viel Zeit mit logisch-rationalem Begründen vertan hat, wenn die Diskutanten nicht bereit sind, sich unter das Rationalprinzip zu stellen.¹⁷

¹⁵Habermas 1992a, S. 115.

¹⁶Es müßte folglich auf andere Art der Beweis geführt werden.

¹⁷Vgl. William K. Frankena: Analytische Ethik. Eine Einführung. Hg. v. Norbert Hoerster. München 1994, v.a.§. 134 – 141.

SPRÜCHE TOTER DICHTER

ausgewählt von

FRANK REINTJES

Es gibt nur ein einziges Gut für den Menschen: die Wissenschaft.
Und nur ein einziges Übel: die Unwissenheit.

Sokrates

Eigentlich weiß man nur, wenn man wenig weiß. Mit dem Wissen wächst der Zweifel.
Goethe, Maximen und Reflexionen,
Aus Kunst und Altertum 1826

Wissen ohne Ordnung ist Hausrat auf einem Leiterwagen.

Jakob Lorenz

Wie die reichste Bibliothek, wenn ungeordnet, nicht soviel Nutzen schafft wie eine kleine, aber wohlgeordnete, ebenso ist die größte Menge von Kenntnissen, wenn nicht eigenes Denken sie verarbeitet hat, weniger wert als eine geringere, die vielfältig durchdacht wurde.

Arthur Schopenhauer

Das Wissen ist ein Affenbrodbaum: Du kannst es nicht umspannen.

Aus dem Sudan

Wenn Allwissenheit ohne Allmacht denkbar wäre, so müßte dies die furchtbarste Qual der Hölle sein.

Joseph von Eötvös, Gedanken

Einst war die Seltenheit der Bücher den Fortschritten der Wissenschaft nachteilig. Jetzt ist es deren Überzahl, die verwirrt und eigenes Denken verhindert.

Karl Julius Weber, Demokritos 2,26

Die Deutschen, und sie nicht allein, besitzen die Gabe, die Wissenschaften unzugänglich zu machen.

Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre II,
Betrachtungen im Sinne der Wanderer

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 47–48, eingegangen am 12. April 1994.

Die hitzigsten Verteidiger einer Wissenschaft, die nicht den geringsten scheelen Seitenblick auf dieselbe vertragen können, sind gemeiniglich solche Personen, die es nicht sehr weit in derselben gebracht haben und die sich dieses Mangels heimlich bewußt sind.

Lichtenberg

Den wirklich gelehrten Menschen geht es wie den Kornhalmen auf dem Felde: Sie wachsen frisch auf und richten den Kopf gerade und stolz in die Luft, solange die Ähren noch leer sind. Sobald sie angeschwollen, voll Korn sind und reif werden, senken sie demütig die Häupter.

Montaigne

Ob ein Mensch klug ist, erkennt man viel besser an seinen Fragen als an seinen Antworten.

De Levis

Nicht wissen, aber Wissen vortäuschen, ist ein Laster. Wissen, aber sich dem Nichtwissenden gleich verhalten, ist Weisheit.

Aus China

Mein Verzeichnis von Bösewichtern wird mit jedem Tag, den ich älter werde, kürzer, und mein Register von Toren vollzähliger und länger.

Schiller, Die Schaubühne als moralische Anstalt

Die Welt ist voller Irrer.

Buhr, Erkenntnisse

Die große Mehrzahl der Dummen wird von denen gebildet, die durch die böse Gewohnheit, ihr Denkvermögen niemals anzustrengen, die Fähigkeit dazu verloren haben.

Locke, Über den menschlichen Verstand, 2. Anhang

Du hättest recht, wenn die Dummheit eine Geistesschwäche wäre. Leider ist sie aber eine furchtbare Stärke. Sie ist ein Fels, der unerschüttert dasteht, wenn auch ein Meer von Vernunft ihm seine Wogen an die Stirne schleudert.

Nestroy, Gegen Torheiten gibt es keine Mittel I, 8

An die dumme Stirne gehört als Argument von Rechts wegen die geballte Faust.

Nietzsche, Menschliches Allzumenschliches I, 362

ÜBER DAS, WAS WIR ERNST NEHMEN SOLLTEN.

Oder:

Pyrrhonische Skepsis, Putnams Pragmatismus und
die Geschichte der Philosophie.

von

JENS TIMMERMANN

„Anfänglich war ihre [der Metaphysik] Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, daß jene sie nicht immer wieder aufs neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten.“

(Immanuel Kant, Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, S. A IX)

§ 1. In den letzten drei Kapiteln seines Buches *Renewing Philosophy* entwickelt Hilary Putnam einen Ansatz, der aus den unerquicklichen Kleinkriegen der Gegenwartsphilosophie die gebührenden Schlußfolgerungen zu ziehen versucht. Angesichts der heutigen Situation scheinen Relativismus oder Skeptizismus nur allzu nahe zu liegen, vor allem dann, wenn es um normative Fragen geht. Beide Positionen lehnt Putnam ab. Der Grund für diese Haltung ist allerdings nicht darin zu suchen, daß er etwa selbst eine „großartige metaphysische Theorie des Wesens des Normativen“ (S. 135) parat hat; das ist ausdrücklich nicht der Fall. Der Grund ist vielmehr in der Art und Weise, wie wir gemeinhin sprechen und denken, zu finden

The fundamental reason that I myself stick to the idea that there are right and wrong moral judgments and better and worse moral outlooks, and

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 49–60. Dieser Aufsatz geht auf mein Papier für das „Erste Göttinger Philosophische Kolloquium“ mit Hilary Putnam (Harvard) zurück, das vom 16. bis 18. Dezember 1994 am Philosophischen Seminar in Göttingen auf Initiative der Studentenschaft zu Putnams Buch *Renewing Philosophy* (Cambridge, Mass. und London 1992) stattfand. Herzlicher Dank gilt all denjenigen, die durch Kritik und Anregungen diesen Aufsatz vorgebracht haben, vor allen Dingen aber Professor Putnam für ein — beispielhaftes — Wochenende spannender philosophischer Gespräche.

also right and wrong normative outlooks in areas other than morality is not a metaphysical one. The reason is simply that that is the way we—and I include myself in this ‘we’—talk and think, and also the way that we are going on talking and thinking. (ebd.)

Der letzte Halbsatz ist entscheidend. Putnams Ablehnung des Relativismus wie des Skeptizismus ruht nicht nur auf der Annahme, daß sie sich selbst widersprechen und somit widerlegen; sie zählt auch darauf, daß sich diese philosophischen Positionen nicht in die Praxis umsetzen lassen. In diesem Sinne fährt er fort:

Hume confessed that he left his scepticism about the material world behind as soon as he left his study; and I observe that no matter how sceptical or how relativistic philosophers may be in their conversation, they leave their scepticism or their relativism behind the minute they engage in serious discussion about almost any subject other than philosophy. If the project of describing “the absolute conception of the world”, the project of describing “the things in themselves”, the project of dividing our common world into what is “really there” and what is “only a projection”, has collapsed, then that seems to be all the more reason to take our lives and our practice seriously in philosophical discussion. (ebd.)

Wenn ich Putnams Ausführungen richtig verstehe, so heißt das, daß diejenigen, die sich an mehr oder weniger großartigen philosophischen Theoriegebäuden versucht haben, allesamt gescheitert sind und uns ein Vakuum hinterlassen haben, aus dem wir praktische Konsequenzen nicht zu ziehen vermögen.¹ Andersherum gewendet: selbst wenn erhebliche Zweifel daran bestehen sollten, ob unsere Werte und Gewohnheiten wirklich in letzter Konsequenz einer rationalen Überprüfung und Rechtfertigung fähig sind, könnten wir nicht umhin, an dem festzuhalten, dem wir ohnehin anhängen. Wenn dies so wäre, besäße Putnam einen plausiblen Grund dafür, daß wir uns auch

¹ In der Diskussion bemerkte Putnam, er sei durchaus nicht der Meinung, die gescheiterten Versuche philosophischer Normenbegründung hinterließen ein Vakuum. Wir könnten aber nicht mehr davon ausgehen, daß es etwas „hinter“ unseren Werten und Kriterien gebe und daß diese einer theoretischen Rechtfertigung fähig seien. Damit nehme er eine Zwischenstellung zwischen Dogmatismus bzw. „Metaphysik“ und Skeptizismus ein. Für ihn seien Dogmatismus und Skeptizismus zwei Seiten derselben Münze, und er halte es für sinnvoll, „ein bißchen Skeptizismus“ und „ein bißchen Metaphysik“ zu betreiben. Mir scheint ein solches Verfahren nicht ganz unproblematisch. Möglicherweise kommt Putnams Ansatz dem Versuch gleich, die Münze auf ihren Rand zu stellen — was notorisch schwierig ist. Wir werden im weiteren Verlauf an verschiedenen Stellen diese Fragen berühren.

in aussichtsloser theoretischer Lage nicht dem Skeptizismus oder dem Relativismus überlassen sollen, wenn es um normative Fragen geht.

Dieser Schritt, aus der Beständigkeit unseres Lebens und unserer Praktiken zu folgern, daß wir sie ernst nehmen sollen, ist freilich nur dann einsichtig, wenn es tatsächlich so ist, daß sich ein praktischer Skeptizismus (oder Relativismus) nicht gegen die bestehende Praxis durchsetzen kann. Doch ist das wirklich so? Setzen wir einmal voraus, daß der gegenwärtige Zustand der Philosophie uns dem Skeptizismus in die Arme treibt. Was spricht in diesem Falle dafür, daß ein Skeptizismus sich nicht „leben“ läßt? Nicht nur Hume hat diese Frage beschäftigt. Bereits im Hellenismus und in der späteren Antike wurden Auseinandersetzungen geführt, die mit den Diskussionen unserer Zeit viel gemein haben. Damals wurde eine sehr subtile Variante des Skeptizismus² entwickelt, die Vorwürfen der inneren Widersprüchlichkeit und der Praxisferne aus dem Wege zu gehen versuchte: der Pyrrhonismus, der sich sogar ausdrücklich als ein Weg zum guten menschlichen Leben, der Eudaimonie, verstand. Gerade die Subtilität und philosophische Relevanz der Argumente, mit denen die damalige Diskussion geführt wurde, läßt es lohnend erscheinen, einen Blick auf sie zu werfen, um so auch die heutige Lage ein wenig zu erhellen und zu bereichern.³ Deshalb möchte ich die pyrrhonische Form eines „praktischen Skeptizismus“ im folgenden Abschnitt kurz skizzieren.⁴

§ 2. Die Genese des antiken Skeptizismus pyrrhonischer Prägung ist der des heutigen sehr ähnlich.⁵ Er entstand aus einer scheinbar hoffnungslosen Lage der Philosophie,

²Ich spreche jetzt im folgenden allein vom Skeptizismus, allerdings von einer Ausprägung desselben, die gut zu unserer Ausgangslage paßt und auch relativistische Elemente aufweist (s. u.).

³Zur Einleitung ihres Vergleichs verschiedener Spielarten des modernen mit dem pyrrhonischen Skeptizismus, „Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law“, bemerkt Martha Nussbaum treffend: „The excursus into ancient skepticism illuminates the contemporary scene because the ancient arguments are more fully worked out than their modern analogues, more methodologically self-conscious, and also, above all, more explicit about the change in forms of life that they require of their adherents.“ (S. 349) Dem ist nichts hinzuzufügen.

⁴Bei meiner Darstellung halte ich mich an den *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* des Sextus Empiricus und die Vita des Pyrrhon, wie wir sie bei Diogenes Laertius finden. Die Frage nach der Möglichkeit eines „praktischen, gelebten Skeptizismus“ ist auch Thema des Aufsatzes „Can the Sceptic Live His Scepticism“ von Myles Burnyeat. Dazu vergleiche man Michael Fredes Abhandlung „Des Sceptikers Meinungen“, dazu Burnyeats „The Sceptic in his Place and Time“, und dazu wiederum Fredes „The Sceptic’s Two Kinds of Assent“ (kurz: „Frede vs. Burnyeat“ — ich enthalte mich in dieser Kontroverse eines Urteils). Ferner: Julia Annas, „Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies“. Zu Diogenes Laertius’ Lebensbeschreibung des Pyrrhon: Jonathan Barnes, „Diogene Laerzio e il Pirronismo“.

⁵Julia Annas („Doing Without Objective Values“) weist auch auf wichtige Unterschiede zwischen antiken und modernen Spielarten des Skeptizismus hin, etwa die antike Scheu vor dem negativen Dogmatismus, in den die moderne Skepsis nur allzu leicht gerät (s. u.); oder die genuin moderne Tendenz, Skeptizismus

die sich dadurch auszeichnete, daß verschiedene Schulen — etwa Peripatetiker, Stoiker und Epikureer — Inhalte vertraten, die allesamt nicht zu überzeugen vermochten.

Zur Illustration des Entstehungsprozesses verwendet Sextus das bekannte Beispiel des Malers Apelles, der beim Malen eines Pferdes den Schaum auf dessen Fell auf dem Gemälde nachahmen wollte. Das sei ihm aber mißlungen, so daß er aufgab und den Schwamm, mit dem er die Pinsel zu reinigen pflegte, frustriert gegen das Bild schleuderte — wodurch sich endlich der gewünschte Effekt, die Nachahmung des Pferdeschaumes, einstellte (*Grundriß*, I, 28). Den Skeptikern, deren Name sich vom Wort σκέψις (Skepsis) herleitet, das Sextus im Sinne von „Suche“ versteht (I, 7), ging es ganz ähnlich.⁶ Auf der Suche nach einem guten, d. h. ruhigen Leben, versuchten sie sich an dogmatischer Philosophie, was sich als wenig befriedigend herausstellte. „Als sie dann innehielten, folgte ihnen gleichsam zufällig die Seelenruhe (Ataraxie), wie ein Schatten einem Körper.“ (I, 29)

An diesem Beispiel wird aber auch deutlich, daß die Motivation zumindest der antiken Skeptiker eine praktische war: Die Suche nach einem befriedigenden Leben, das ihnen die Streitigkeiten derjenigen philosophischen Schulen, die wahre Aussagen über Dinge, wie sie sich wirklich verhalten, zu machen versuchten (und mehr heißt „dogmatisch“ hier nicht), unmöglich machten.⁷

Der skeptische Weg zum guten, d. h. ungestörten Leben ist somit im Überblick der folgende: (i) Auf die Suche nach der Wahrheit folgt der Eindruck der Gleichwertigkeit der Gründe auf allen Seiten, die für gleich gut bzw. gleich schlecht erachtet werden, also nicht überzeugen können. Im Rahmen der Diskussion des „Nicht eher“, dem zugehörigen skeptischen „Schlagwort“, schreibt Sextus: „Wir nennen ‚Gleichwertigkeit‘ (Isostenie, ἰσοσθένεια) die Gleichheit dessen, was uns überzeugend erscheint, ‚gegensätzlich‘ das, was sich gemeinhin widerstreitet, und ‚Gleichgewicht‘ das Sich-keinem-von-beidem-Anschließen.“ (I, 190)

(oder negativen Dogmatismus) im Bereich des Normativen als ein Heilmittel anzusehen, das uns davor schützt, einen krankhaft normativen Standpunkt (wie man ironisierend sagen könnte) einzunehmen; ferner die Eigenschaft vieler moderner Theorien, nur in ethischen Fragen (nicht aber ebenso in Fragen der „harten“ Wissenschaft) skeptisch zu sein, die einer *durchgängigen* antiken Skepsis gegenübersteht (S. 12 – 17). Natürlich sollte man sich davor hüten, allzu rasch Parallelen zwischen antiken und modernen Auffassungen zu sehen. Mein Hauptpunkt bleibt davon aber, so meine ich, unberührt: Skeptizistische Strömungen älteren wie neueren Datums kann man als Reaktion auf die mangelnde Überzeugungskraft verbreiteter philosophischer Ansätze verstehen — und in nicht wenigen Fällen scheint der antike Skeptizismus mit dieser Herausforderung intelligenter umgegangen zu sein als der moderne.

⁶Zur Geschichte des Worts „skeptisch“: Gisela Striker, „Sceptical Strategies“, S. 54.

⁷Zur Motivation in der antiken Skepsis, von Arkesilaos bis Sextus: David Sedley, „The Motivation of Greek Skepticism“.

(ii) Daraufhin erfolgt das Zurückhalten der Vernunft vom Urteilen über die Dinge, wie sie wirklich sind, die Epochē (ἐποχή). Auch hier sei die Erläuterung des entsprechenden Spruches angeführt: „Das ‚Ich halte mich zurück‘ verwenden wir kurz für ‚Ich kann nicht sagen, welchen der vorliegenden Inhalte man glauben und welchen man nicht glauben soll‘, und machen damit deutlich, daß uns die Sachen bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit und Unglaubwürdigkeit gleich erscheinen.“ Der Nachsatz ist charakteristisch: „Ob sie aber tatsächlich gleich sind, darüber behaupten wir nichts Festes; wir sagen nur, wie es sich uns mit ihnen zu verhalten scheint, wenn sie uns begegnen.“ (I, 196)

(iii) Beim Zurückhalten und Stillstehen der Vernunft stellt sich schließlich die Seelenruhe (Ataraxie, ἀταραξία) ein. Sie ist *ex negativo* definiert als „Unge-störtheit und Meeresstille der Seele“ (I, 10), als Freiheit von allem beunruhigenden Eifer.

Gerade in diesem Punkte beweisen die Pyrrhoneer größte Subtilität und folgerichtiges Denken: Sie beziehen selbst die gleichgültige Ruhe in ihre Forderung nach Gleichgültigkeit ein. Das geschieht aus zwei Gründen:

Erstens ist ihnen bewußt, daß es Dinge gibt, denen gegenüber wir zwar gleichgültiger werden, aber nie wirklich gleichgültig sein können. Dabei denken sie vor allem an die Zwänge, die uns unser körperliches Dasein auferlegt. Unmittelbare Sinneseindrücke und Begierden können nach skeptischer Ansicht nicht dadurch beseitigt werden, daß man seine Meinungen und Haltungen ändert — eine „undogmatische Kritik“ an der Stoa. Man kann allenfalls deren schädlichen Einfluß mindern, indem man nach skeptischer Art die Meinung aufgibt, es handle sich bei Sinneseindrücken und Begierden um etwas Gutes oder Schlechtes. So muß der Pyrrhoneer damit rechnen, die perfekte Seelenruhe nie zu erreichen. Möglicherweise ist also die μετριοπάθεια („gemäßigte Leidenschaft“ oder „maßvolles Erleiden“) der beste Zustand, den er erlangen kann (vgl. I, 29 – 30).

Zweitens, und anschließend, widerspräche es der skeptischen Scheu vor Systemen und festen Lehrmeinungen, wenn die Seelenruhe zum absolut höchsten Gut stilisiert würde. Ein konsequenter Skeptiker muß *allem* Eifer entsagen, um auf Ruhe hoffen zu können, sich selbst der Gleichgültigkeit gegenüber gleichgültig verhalten. Er müßte alle Hoffnung auf die Erreichung seines Zieles aufgeben, versuchte er angestrengt, es zu erreichen.

Aus dem bisher Gesagten dürfte deutlich werden, daß die pyrrhonische Variante der Skepsis sich geschickt davor hütet, ins „Dogmatisieren“ zu geraten. Immer und immer wieder wird beteuert, man vertrete keine „Dogmata“, sondern stelle alles nur so dar,

wie es eben erscheine.⁸

So heißt es bereits im „Vorwort“:

Vorausschicken möchten wir, daß wir von keinem der Dinge, die wir sagen werden, fest behaupten, daß es sich ganz und gar so verhält, wie wir sagen, sondern daß wir über jedes Ding gleich einem Beobachter so schildern, wie es sich uns jetzt darstellt. (*Grundriß*, I, 4)

Der Vorwurf, Skeptizismus widerlege sich selbst, war den Pyrrhoneern sehr gut bekannt, ja gegen die Neue Akademie unter Karneades und Kleitomachos erhoben sie ihn selbst.⁹

„Obwohl die Anhänger der Neuen Akademie sagen, alles sei unerkennbar, unterscheiden sie sich gleichwohl von den Skeptikern, weil sie *behaupten* alles sei unerkennbar. Denn sie haben darüber eine feste Ansicht; der Skeptiker aber läßt auch die Möglichkeit zu, daß einige Dinge erkannt werden.“ (I, 226)

Da es ihnen somit verwehrt war, die Unmöglichkeit von Erkenntnis prinzipiell und a priori zu beweisen, entwickelten die Skeptiker ein ausgefeiltes Instrumentarium, um in *Einzelfällen* nachzuweisen, daß verschiedenen Meinungen die gleiche Glaubwürdigkeit (oder: Unglaubwürdigkeit) zukommt. Diesem Zwecke dienen die sogenannten „Tropen“ (gr. *τρόποι*, engl. „modes“) der Zurückhaltung, die in der Geschichte der

⁸Wie genau man sich dies vorzustellen hat, ist noch nicht eindeutig geklärt. Das zeigt die Frede-Burnyeat-Kontroverse um *Grundriß* I, 13, in deren Mittelpunkt die Frage steht, welche Art von Meinungen ein Skeptiker als ein solcher überhaupt noch haben darf. Nach Frede („Des Skeptikers Meinungen“) urteilt er durchaus darüber, wie die Dinge sind, nach Burnyeat lediglich darüber, wie ihm die Dinge erscheinen. Im ersten Fall verwendet der Skeptiker das „es scheint mir“ der Alltagssprache in einem epistemischen, im zweiten in einem nichtepistemischen Sinne. Burnyeat und Frede stimmen freilich darin überein, daß ein Skeptiker keine „Lehrmeinungen“ hegt, daß er nicht ernsthaft darüber urteilt, wie die Dinge „wirklich“ sind, denn das hieße dogmatisieren.

⁹Wohl zu unrecht; vgl. Cicero, *Academici Libri*, 45, *Lucullus*, 28 und Gisela Striker, „Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern“, bes. S. 154. Bei näherer Betrachtung ergeben sich, so Striker, auffallende Ähnlichkeiten zwischen der akademischen Schule in ihrer tatsächlichen, historischen Ausprägung und dem Pyrrhonismus. Die Abgrenzungsversuche der Pyrrhoneer sind deshalb eher auf „Schulpolitik“ (Striker) als auf den Wunsch nach inhaltlicher Differenzierung zurückzuführen. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß man schon im Altertume die Probleme einer radikalen, dogmatisierenden Skepsis kannte. Das Argument selbst ist wohl Epikureischen Ursprungs — vgl. Lukrez, *De Rerum Natura*, IV, 469 – 472. Dazu, nebst aufschlußreichen Ausführungen zu antiken Konzeptionen der Selbstwiderlegung im allgemeinen: Myles F. Burnyeat, „The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472“.

Skepsis verschiedene Ausarbeitungen erfahren haben.¹⁰ Bei Sextus finde wir eine Liste von zehn, eine zweite von fünf und eine dritte von nur zwei Tropen (vgl. I, 31 ff.). Mit Hilfe von Relativität, Regreß, Zirkelschluß und Diallele wird versucht, sich von der Unhaltbarkeit dogmatischer Annahmen zu überzeugen, um somit die Grundlage für Urteilslosigkeit und Ataraxie zu schaffen.¹¹

Neben den Tropen stehen die bereits erwähnten Sprüche oder „Schlagworte“, deren Natur man sich durch eine bloße Auflistung gut vor Augen halten kann: 1. Das „Nicht eher“ (s. o.); 2. „Behauptungsverzicht“; 3. Das „Vielleicht“, das „es ist möglich“ und das „es kann“; 4. Das „Ich halte mein Urteil zurück“; 5. Das „Ich bestimme nichts“; 6. Das „Alles ist unbestimmt“; 7. Das „Alles ist unerkennbar“; 8. Das „Ich bin ohne Erkenntnis“ und „Ich erkenne nicht“; 9. Das „Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen“ (I, 187 ff.). Wiederum wird darauf verwiesen, es handele sich auch hier nicht um dogmatische Behauptungen:

Bei allen skeptischen Schlagworten muß man sich von vorneherein vergegenwärtigen, daß sie über die Wahrheit durchaus nichts Festes behaupten, zumal wir ja sagen, daß sie auch sich selbst aufheben können, indem sie mit den Dingen, auf die sie angewandt werden, auf einer Stufe stehen — so wie ein Abführmittel nicht allein den Körper der Säfte entledigt, sondern auch sich selbst mit den Säften abführt. (*Grundriß*, I, 206)

Es ist nun nicht evident, wie die Ansicht, daß kein Satz überzeugender sein könne als ein anderer, im ganzen also *gar nichts* überzeugend sei, Auswirkungen auf das menschliche Leben haben kann. Daraus ergibt sich der Standardeinwand der Stoiker gegen die Akademische Skepsis, der sich dann auch gegen den Pyrrhonismus richtete: Die Skepsis, so lautet dieser Einwand, mache Handeln überhaupt unmöglich.¹²

¹⁰Vgl. „The Modes of Scepticism“. Dort haben Julia Annas und Jonathan Barnes alle relevanten Texte zu den Tropen des Skeptizismus in Übersetzung zusammengestellt und mit erläuternden Kommentaren versehen.

¹¹Die Relativität unserer Anschauungen angesichts anderer Vorlieben, Normen und Kulturen nimmt eine herausragende Stellung ein. Vgl. besonders Tropos 2 „Verschiedenheit der Menschen“ (I, 79 ff.) und Tropos 10 „Verschiedenheit der Lebensweisen“ (I, 145 ff.).

¹²Damit haben wir die beiden Standardeinwände, die schon in der Antike gegen den Skeptizismus erhoben wurden, beisammen: (i) Skeptizismus sei eigentlich „negativer Dogmatismus“ und widerspreche sich somit selbst; (ii) Skeptizismus lasse sich nicht in die Praxis umsetzen, das sog. Apraxia- oder Anenergesia-Argument. Vgl. Diogenes Laertius IX, 102 – 104 und 104 – 107; Jonathan Barnes, „Diogene Laerzio e il Pirronismo“, S. 389. Gisela Striker unterscheidet (mit Cicero) zwei Varianten des Apraxia-Arguments: Die eine behauptet die Unmöglichkeit von Handlungen, die andere die Unmöglichkeit von Entscheidungen („Sceptical Strategies“, S. 63 ff.).

Die stoische Kritik nimmt somit einen anderen Ausgangspunkt als die Putnamsche, schließt diese aber ein: Es ist nach Meinung der Stoiker nicht nur so, daß sich der Skeptiker widerspricht, wenn er trotz theoretischer Einsichten mit vollem Ernst so weiter lebt und diskutiert, wie man es gemeinhin tut: Er widerspricht sich in *jedem* Falle, ganz egal was er tut. In einem weiten Sinne aber ist sogar Untätigkeit eine Handlung und erfordert eine Entscheidung zu ihren Gunsten.

Kann ein redlicher Skeptiker diese Situation besser meistern als der sprichwörtliche Esel Buridans, der zwischen zwei exakt gleich weit entfernten Heuhaufen verhungert, weil er keinen Anhaltspunkt sieht, sich für den einen oder den anderen zu entscheiden? Da auch er, der Skeptiker, *etwas* tun muß, sich dabei aber keine Lehren, Prinzipien etc. zu eigen machen kann, bedarf er undogmatischer Handlungskriterien, die dann vielleicht eher ein „Gemütszustand, vergleichbar körperlichen Empfindungen“¹³ sind denn feste Lehrmeinungen. Sie bezieht er aus der alltäglichen, „unphilosophischen“ Lebenserfahrung und den Dingen, wie sie ihm erscheinen, den Phänomenen. Das ist deshalb so, weil er für eine von den herkömmlichen Standards abweichende Verhaltensweise Gründe geben müßte, die er nicht haben kann, weil seiner Meinung nach jede Art von Standard gleichermaßen willkürlich ist, er also an einen Grund, von einem willkürlichen System zum anderen überzugehen, nicht glaubt. So hält er an der bestehenden Willkür „undogmatisch“ fest.

Im einzelnen ergibt sich das folgende, viergeteilte Schema: Der Skeptiker achtet (i) auf die Anleitung der Natur (ὀφήγησις φύσεως), d. h., er trägt Wahrnehmung und Denken Rechnung; (ii) auf die Nötigung seiner Affekte und Leidenschaften (ἀνάγκη παθῶν), also etwa auf Hunger und Durst; (iii) auf die Tradition der Gesetze und Sitten (παράδοσις νόμων τε καὶ ἠθῶν), worunter auch Religion und religiöses Brauchtum fallen, denen sich der Skeptiker freilich nur halbherzig widmen kann; und (iv) auf die Lehre der Künste (διδασκαλία τεχνῶν), z. B. auf diejenigen Dinge, die man in einer Berufsausbildung lernt — Sextus selbst war Arzt.¹⁴ Charakteristischerweise schließt auch dieser Abschnitt mit der Beteuerung, all dies sei völlig undogmatisch gemeint. (vgl. *Grundriß*, I, 23 – 24).

Somit richtet sich auch der Pyrrhoneer nach unserem Leben und unseren Praktiken — im Unterschied zu Putnam nimmt er sie jedoch nicht ernst. Das darf er schon allein deshalb nicht, weil er sonst nicht aus einer seiner Auffassung nach aussichtslosen theoretischen Lage die gebührenden Schlüsse zu ziehen verstünde und damit für Put-

¹³So Striker, „Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern“, S. 166. Man vergleiche wiederum Frede und Burnyeat.

¹⁴Es ist bemerkenswert, daß damit technisches Können auf derselben Stufe steht wie die natürlichen Bedürfnisse der Menschen. Vgl. Annas, „Doing Without Objective Values“, S. 20.

nams Kritik anfällig würde. Der Pyrrhoneer macht nicht einfach weiter, als sei nichts geschehen; er läßt nicht seinen Skeptizismus zurück, sobald er die Studierstube verläßt, weil er sie gar nicht erst betritt — zumindest nicht im Ernst. Er reagiert vielmehr in einzig angemessener Weise und enthält sich allen ernststen Urteilens.

Hier liegt aber auch eine entscheidende Schwäche des Skeptizismus. Fremden wie eigenen Gewohnheiten und Gedanken kann der pyrrhonische Skeptiker nur mit der größten Gleichgültigkeit gegenüberreten. In der Vita des Pyrrhon, eine der *Lebensbeschreibungen berühmter Philosophen* des Diogenes Laertius, finde sich die folgende Geschichte: Eines Tages sei Pyrrhons Kollege Anaxarchos in einen Sumpf gefallen, als jener an ihm vorbeiging, ohne seinem Freunde zu helfen, was ihm manchen Tadel einbrachte, während Anaxarchos selbst seine Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit lobte (IX, 63; es hatte ihm wohl jemand anderes geholfen).

Ferner verpflichtete sich der Pyrrhoneer durch seine unauffällige, konformistische Lebensweise, die schlicht das Althergebrachte übernimmt, zu einem übermäßigen und doch halbherzigen Konservatismus. Da er auf jede „dogmatische“ Feststellung verzichtet, ist das kritische Potential des Skeptikers gleich Null, und das muß gerade in der heutigen Zeit ungenügend erscheinen. Das ist die Kehrseite skeptischer Sanftmütigkeit und Seelenruhe.

Schließlich schreibt man dem Skeptizismus, wie er von Pyrrhon praktiziert wurde, auch ganz handfeste praktische Nachteile zu. So berichtet Diogenes der Laertier auch von der folgenden, allerdings damals schon umstrittenen Legende: Pyrrhon habe ganz nach seiner Lehre gelebt, sei nichts und niemandem aus dem Wege gegangen und habe sich vor gar nichts in acht genommen. Deshalb seien seine Freunde ihm ständig nachgelaufen, um ihn davor zu bewahren, mit Karren zu kollidieren und Abgründe hinabzufallen (IX, 62). Bei solchen Geschichtchen muß man freilich vorsichtig sein. Die Legende war schon damals umstritten, und auch unsere Untersuchung hat ja gezeigt, daß jemand, der ein Leben nach den undogmatischen Anweisungen des Pyrrhon führt, sich im Grunde vor solch alltäglichen Gefahren wohl ebenso vorsehen wird wie jeder andere. Andererseits herrscht schon bei Sextus selbst Unklarheit darüber, in welchem Verhältnis die sog. pyrrhonischen Skeptiker zum historischen Pyrrhon standen, so daß dieser den riskanten Versuch eines Lebens ohne jegliche Meinungen unternommen haben mag und somit vielleicht der Fürsorge seiner Freunde bedurfte, ohne daß man deshalb darauf zu schließen berechtigt wäre, auch die „pyrrhonischen“ Skeptiker seien zu einem solchen Leben verpflichtet gewesen.¹⁵

¹⁵Zur philosophischen und philosophiehistorischen Relevanz des historischen Pyrrhon vgl. Michael Frede, „Des Skeptikers Meinungen“, S. 105 – 107.

§ 3. Kehren wir zu Putnams Überlegungen zurück. Nach dem, was gesagt wurde, ist es offensichtlich nicht so, daß wir prinzipiell nicht in der Lage wären, aus der angeblich hoffnungslosen Lage der heutigen Philosophie die notwendigen praktischen Konsequenzen zu ziehen. Es gibt eine realistische Möglichkeit. Jeder, der sich diesem Urteil anschließt, sollte schlicht gar nichts mehr ernst nehmen, das Nicht-ernst-Nehmen nicht ausgenommen.¹⁶ Auf ernsthafte Diskussionen braucht er sich dann gar nicht mehr einzulassen. Möglicherweise führt er damit ein ihn befriedigendes, wenn auch (oder: weil) vollkommen „ungeprüftes“ Leben — die radikale Abkehr vom Sokratischen Ideal.

Wenn nun aber der Skeptizismus den gegen ihn erhobenen Einwänden solchermaßen begegnen kann, dann dürfen wir nicht mehr davon ausgehen, daß wir auch weiterhin in normativen Fragen so sprechen, denken und fühlen werden, wie wir es bisher getan haben. Das verlangt womöglich etwas Gewöhnungszeit, aber mir scheint kein Grund vorzuliegen, daran zu zweifeln, daß ein solcher Lernprozeß prinzipiell möglich ist. Damit aber entfällt die Basis, auf der Putnam unser Leben und unsere Praktiken zur Grundlage seiner Überlegungen zum Normativen macht: Wenn wir dem Skeptizismus auf theoretischer Ebene nichts entgegenzusetzen haben und gleichzeitig wissen, *welche* praktischen Schlußfolgerungen wir daraus zu ziehen hätten, und *daß* wir diese Schlußfolgerungen ziehen können, so müssen wir sie, wenn wir ehrlich mit uns selbst sind, auch ziehen und können unser Leben und unsere Praktiken nicht mehr ernst nehmen. Denn der Skeptizismus kann keine rein theoretische Option mehr sein, die auf die Praxis nicht die Auswirkungen hat, die sie haben kann. Jemand, der nur auf theoretischer Ebene Skeptizist ist, macht sich der permanenten Akrasie schuldig, etwas, das sich kaum wollen, geschweige denn philosophisch rechtfertigen ließe. (Auch zur Seelenruhe gelangt man so sicherlich nicht.)¹⁷

¹⁶Nur darf er sich dann nicht wundern, wenn auch ihn keiner mehr ernst nimmt.

¹⁷Hier schlage ich mich wieder auf die Seite antiker Argumentationen. Wie Julia Annas bemerkt („Doing without Objective Values“, S. 26 – 29), hat das Apraxia-Argument kaum Einfluß auf moderne Skeptiker, was nicht gerade für diese spricht, wie man unschwer zeigen kann. Myles Burnyeat („The Sceptic in his Place and Time“) spricht in diesem Zusammenhang von der in der Neuzeit aufgekommenen „Strategie der Isolation“, d. h. der Trennung von Philosophie bzw. skeptischer Argumentation und dem auf den *common sense* gegründeten Alltagsleben. (In „The Modes of Scepticism“ (S. 7) schreiben Julia Annas und Jonathan Barnes schlicht: „The Greeks took their scepticism seriously: the moderns do not.“) Burnyeat macht Kant für das Aufkommen dieser Tendenz verantwortlich, während er Hume entschuldigt (S. 249 – 251). Seine Ausführungen hierzu können allerdings nicht überzeugen. Anhand der Auffassungen Humes und Kants zur Gültigkeit des Kausalprinzips ließe sich zeigen, daß eher das Gegenteil der Fall ist. — Am Beispiel der skeptischen Diskussion Aristotelischer Raumbegriffe erläutert Burnyeat, daß den Philosophen der Antike „isolierendes“ Denken fremd war: „[...] what ordinary experience establishes, philosophy must be able to elucidate. Conversely—and this is the sting of the negative critique—what philosophy fails to elucidate, ordinary experience fails to establish.“ (S. 240). Doch man vergleiche Michael Fredes Arbeiten.

Wie könnte man angemessen auf die Einsicht in die Unersprißlichkeit der Scharmützel gegenwärtiger Philosophie reagieren? Aus dem Gesagten lassen sich vielleicht die folgenden beiden Lehren ziehen:

1. Wenn man nicht dem Skeptizismus erliegen will, aus welchem Grunde auch immer, so muß man versuchen, ihm *mit überzeugenden Vorschlägen auf der höchsten philosophischen Ebene* zu begegnen, so schwer das auch sein mag. Denn ein konsequenter Skeptizismus kann ja nicht zeigen, daß Erkenntnis *prinzipiell* unmöglich ist,¹⁸ und vielleicht ist die Lage doch nicht ganz so aussichtslos, wie sie manchem heute erscheint.
2. Es lohnt sich immer, die Gegenwart für einen Moment hinter sich zu lassen und einen Blick auf das zu werfen, was die philosophische Tradition vor uns gedacht und geschrieben hat. Interpretation und Rekonstruktion älterer Argumentationen können uns dabei helfen, systematische Fragestellungen und ihre Antworten besser zu verstehen und zu bewerten.

Erst wenn uns diese Verbindung von Systematik und Tradition gelingt, wir also in diesem Sinne „die Philosophie erneuern“, dürfen wir hoffen, auf die Probleme, die uns interessieren und deren Lösung uns dringlich erscheint, tragfähige Antworten zu entwickeln.

Literatur

1. Sammelbände

(a) zu Skeptizismus und hellenistischer Philosophie

Julia Annas und Jonathan Barnes, *The Modes of Skepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1985.

Myles F. Burnyeat (Hg.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, Los Angeles und London 1983.

¹⁸Sprich: Entweder versucht er, wie — vermeintlich — die Akademiker, die *prinzipielle* Unmöglichkeit philosophischer Erkenntnis zu zeigen; dann dogmatisiert er und widerlegt sich somit selbst. Oder er erhebt *nicht* den Anspruch auf prinzipielle Unmöglichkeit; dann muß er aber — wie der Pyrrhoneer — zugeben, daß philosophische Erkenntnis nicht undenkbar ist. Die „dogmatische“ Philosophie ist also gegen einen weitreichenden Skeptizismus immun (was natürlich nicht heißt, daß wir nicht versuchen sollten, die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens zu bestimmen).

- Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford 1987.
- A. A. Long und D. N. Sedley (Hg.), *The Hellenistic Philosophers*, 2 Bände (Übersetzung und Kommentar; Texte), Cambridge 1987.
- Malcolm Schofield Myles F. Burnyeat und Jonathan Barnes (Hg.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980.
- Malcolm Schofield und Gisela Striker (Hg.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge und Paris 1986.

(b) zum Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte

- Richard Rorty, J. B. Schneewind und Quentin Skinner (Hg.), *Philosophy in History*, Cambridge 1984.

2. Einzelne Aufsätze

- Julia Annas, „Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies“, in: *The Norms of Nature*, S. 3 – 29.
- Jonathan Barnes, „Diogene Laerzio e il Pirronismo“, in: *Diogene Laerzio storico del pensiero antico, Elenchos VII*, 1 – 2, Neapel 1986, S. 383 – 427.
- Myles F. Burnyeat, „The Upside-Down Back-to-Front Sceptic of Lucretius IV 472“, in: *Philologus* 122 (1978), S. 197 – 206.
- Myles F. Burnyeat, „Can the Sceptic Live His Scepticism?“, in: *Doubt and Dogmatism*, S. 20 – 53; wieder abgedruckt in: *The Skeptical Tradition*, S. 117 – 148.
- Myles F. Burnyeat, „The Sceptic in his Place and Time“, in: *Philosophy in History*, S. 225 – 254.
- Michael Frede, „Des Skeptikers Meinungen“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 16/17 (1979), S. 102 – 129; als „The Sceptic’s Beliefs“ auch in: *Essays in Ancient Philosophy*, S. 179 – 200.
- Michael Frede, „The Sceptic’s Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge“, in: *Philosophy in History*, S. 255 – 278; wieder abgedruckt in: *Essays in Ancient Philosophy*, S. 201 – 222.
- Martha Nussbaum, „Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law“, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993*, Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann (Hg.), Stuttgart 1994, S. 347 – 379.
- David Sedley, „The Motivation of Greek Skepticism“, in: *The Skeptical Tradition*, S. 9 – 29.
- Gisela Striker, „Sceptical Strategies“, in: *Doubt and Dogmatism*, S. 54 – 83.
- Gisela Striker, „Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern“, in: *Phronesis* XXVI (1981), S. 153 – 171.

NICHTWISSEN MACHT NICHTS. ODER?

Nichtwissen – während einige es schamvoll zu verbergen suchen, sind andere dreist genug, ein Institut für Angewandtes Nichtwissen (Institute for Applied Ignorance) zu gründen. Dieses Institut besteht seit dem 28. Juli 1992 in Siegen. Anlaß für die Gründung ist die Erfahrung einer Gruppe von Studenten, daß es unmöglich ist, sich alle für eine Prüfung relevanten Informationen und Kenntnisse anzueignen. Dieses in der Regel unvermeidbare Defizit an Wissen bildet eine Grundproblematik, die sich durch alle Lebensbereiche zieht. Überall stoßen wir auf Informationsdefizit und treffen trotzdem Entscheidungen.

Wer nun meint, der Verein beschäftige sich mit Nachhilfe, Lerntips, Schummeltricks und Informationen zu möglichen Prüfungsfragen, ist unwissend: Das Institut erforscht und analysiert alltägliche Probleme des Nichtwissens und der Informationsmängel. Patentrezepte im Umgang mit Informationslücken werden nicht angeboten. Im Vordergrund der Institutsarbeit steht vielmehr,

- für Situationen zu sensibilisieren, in denen Informationsmängel auftreten,
- Arten von Nichtwissen aufzufinden
- Strategien aufzuzeigen, die sich im Umgang mit Nichtwissen eingebürgert haben und
- prinzipielle Lösungsansätze zu erarbeiten, wie man mit seinem Nichtwissen umgehen kann.

Wenn wir uns den Begriff Angewandtes Nichtwissen näher ansehen, dann wird deutlich, welche Arten von Informationsdefizite und -unvollkommenheiten gemeint sind. Eine ganze Reihe solcher Defizite lassen sich finden und ihrer Art nach verschiedenen Begriffen zuordnen.

So kann es Wissensgebiete geben, die man gar nicht kennt, von deren Existenz man nichts weiß. Folglich kann man davon auch nichts inhaltlich wissen. Aber das ist *Unwissenheit*, nicht Nichtwissen, gemäß dem Motto: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.“ Unwissend weiß ich noch nicht einmal, daß es ein Gebiet gibt, auf dem ich nichts weiß. *Unwissenheit* wird von Unwissenden deshalb nicht als störend

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 61–63.

Dieses Editorial ist die überarbeitete Fassung eines am 30.11.1994 im Rahmen der 6. Ringvorlesung an der Universität-GH Siegen gehaltenen Vortrags.

empfunden, wie auch Platon bemerkt: „Denn gerade dadurch ist die Unwissenheit so schwer zu überwinden: daß einer, der weder schön und gut noch wissend ist, sich selbst recht vollkommen erscheint.“ Aus der Atomphysik gibt es dafür ein kuriozes Beispiel. Einige Wissenschaftler versuchen dort seit Jahren, das sog. Higgs-Teilchen zu finden bisher erfolglos. Wußten Sie nicht? Trösten Sie sich, wußte ich bis vor kurzem auch nicht. Und hat mich auch gar nicht gestört.

Bei *Nichtwissen* weiß ich aber immerhin, daß ich zu einer Frage nicht genug weiß. Hören wir hierzu Sokrates: „Ich besitze nun offenbar, wenigstens diesem gegenüber, ein um eben diese Kleinigkeit größeres Wissen: daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen wähne.“ Das wäre dann der Physiker, der das Higgs-Teilchen sucht, es aber noch nicht gefunden hat. Oder der Ökonom, welcher den Mangel an Erkenntnissen über die Ursachen von Konjunkturzyklen bemerkt hat.

Nun wird oft trotzdem gehandelt, weil es nicht möglich oder nicht sinnvoll erscheint, zu einer Frage mehr zu wissen. Das ist dann *Angewandtes Nichtwissen*. Ein Beispiel wäre also eine Entscheidung oder Handlung auf der Grundlage nicht objektivierbarer, aber gleichzeitig nicht beliebiger Begriffe und Vorstellungen. In diesem Fall ist genaues Wissen gar nicht möglich, und um nicht in Untätigkeit zu verharren und trotzdem möglichst wenig zu verderben, ist Angewandtes Nichtwissen nötig. So verfährt beispielsweise ein Richter, wenn er ein gerechtes Urteil fällen soll. Ohne den Begriff Gerechtigkeit exakt definieren d.h., objektivieren, zu können, entscheidet er, ob der Angeklagte schuldig ist oder nicht. Dennoch kann er aber kein beliebiges Urteil fällen, weil er die Gesetze beachten muß, in welchen selbst wieder eine Kodifizierung des Begriffes Gerechtigkeit vorgenommen worden ist, also auch wieder Nichtwissen angewendet wurde. Zudem kann er sich als Unbeteiligter immer nur ein eingeschränktes Bild des Angeklagten, dessen Person er nur aus den Akten und durch Beschreibungen Dritter kennt, sowie des Tathergangs machen.

Angesichts der Erkenntnis des Sokrates bedeutet Angewandtes Nichtwissen nicht, in skeptischem Zweifel untätig zu verharren: Eine Forderung nach Klarheit in den verwendeten Begriffen ist anzustreben. Das darf uns aber nicht davon abhalten, über die allgemeineren Fragen nachzudenken und zu handeln, bloß weil es dort womöglich keine in diesem Sinne klaren Begriffe geben mag.

Verwandt, aber davon zu trennen, ist daneben noch *nicht angewandtes Wissen*, wo aus wertenden Gründen auf die Umsetzung und Ausnutzung vorhandenen oder prinzipiell zugänglichen Wissens bewußt verzichtet wird. Ein Beispiel kann der Verzicht auf die Ausnutzung der Kernenergie sein. Das Wissen darüber ist zum Teil schon vorhanden, es wird aber nicht umgesetzt. Prinzipiell zugängliches Wissen kann das über die Kernverschmelzung sein, die man heute (noch) nicht industriell nutzen kann.

Ist Angewandtes Nichtwissen nicht ein Thema für die Philosophen? Nein, denn jeder hat alltäglich damit zu tun:

- die Studentin mit ihrer Frage nach dem Sinn und den Möglichkeiten des Lernens (Mein Wissen wird immer begrenzt sein. Wann lohnt sich Lernen? Kann Wissen überhaupt formuliert und vermittelt werden?),
- die Zuschauerin bei der Fernsehdebatte über soziale Gerechtigkeit (Was ist Gerechtigkeit? Warum werden solche fragwürdigen Begriffe eigentlich benutzt?),
- der Mann beim Autokauf (Nach welchen Kriterien wähle ich nun aus? Wann weiß ich genug, um zu handeln?) und
- der Junge beim Rätseln über den Brief des Mädchens (Verstehe ich, was sie meint? Inwieweit müssen wir uns überhaupt verstehen?).

Das sind Beispiele aus dem Alltag. Allgemeiner formuliert ist Angewandtes Nichtwissen kritischer Umgang mit Wissenschaft, Sprache und Information. Da kann es nur nützlich sein, sich mit der Erforschung dieser Phänomene zu beschäftigen und sich darüber auszutauschen. Und dazu gibt es das Institut für Angewandtes Nichtwissen mit seiner Zeitschrift *ungewußt*, seinen Veranstaltungen, Treffen und Kontakten. Mitarbeiten in diesem gemeinnützigen und eingetragenen Vereins kann jeder. Der Verein trifft sich jeden Mittwohabend, Interessierte sind herzlich eingeladen.

„JÜNGER WIRD ÄLTER“

von

CLAUS PEPPEL

Bruno W. Reimann/Renate Haßel, Ein Ernst Jünger-Brevier. Jüngers politische Publizistik 1920 bis 1933. Analyse und Dokumentation, BdWi-Verlag 1995, 217 S., DM 36,-.

Wilflinge – am Rande des Schwarzwaldes gelegen – ist kein Wallfahrtsort wie jeder andere. Die ankommenden Pilger sind nicht auf der Suche nach heilsamen Quellwasser oder einer weinenden Madonna, sondern frönen dem modernen Personenkult des 20. Jahrhunderts und hofieren einen der berühmtesten und umstrittensten deutschen Literaten. Schon früher schieden sich an Ernst Jünger die (Gelehrten-) Geister. Heute – rechtzeitig zu seinem 100. Geburtstag – ist die Diskussion um seine Person erneut entflammt. Die einen sehen in Jünger heute schon wieder den Praezeptor einer Neuen Rechten, während andere ihn als vom Schicksal gezeichnet wahrnehmen und deshalb zum Sinnbild der Irrwege der deutschen Geschichte emporstilisieren.

Trotz oder vielleicht auch wegen Jüngers umstrittener Biographie haben es sich Bundeskanzler und Bundespräsident am Morgen des 29. März 1995 nicht nehmen lassen, Herrn Jünger zum 100. Wiegenfest mediengerecht die Hand zu schütteln. Der unbedarfte Leser mag sich fragen, was daran bemerkenswert sein soll?

Ich meine, folgendes sollte nicht vergessen bzw. verdrängt werden: Der Bundespräsident ist der höchste Repräsentant unserer parlamentarischen Demokratie, einer Staatsform also, die Jünger von Grund auf haßte und in den 1920er Jahren publizistisch auch aktiv bekämpfte. In seinen Büchern – wie etwa „In Stahlgewittern“ – heroisierte und ästhetisierte Jünger seine Kriegserlebnisse, den Krieg und den Typus des Frontsoldaten. Jünger befruchtete mit seinen Erlebnissen aus der Zeit von 1914 bis 1918 eine Strömung, die in der geistesgeschichtlichen Diskussion unter dem Namen Konservative Revolution bzw. Neuer Nationalismus firmiert.

Jünger ist also – und dies macht das hier zu besprechende Buch deutlich – nicht nur der stilistisch brillante Literat, der 1982 den Goethe-Preis der Stadt Frankfurt erhielt und 1993 mit dem Robert Schuman-Preis für seine Verdienste um Europa ausgezeichnet wurde, sondern auch der politische Schriftsteller, der im Dunstkreis der Konservativen Revolution und des Neuen Nationalismus gegen den Parlamentarismus Weimars

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 64–67, eingegangen im Juni 1995.

polemisierte. Diese Facette Ernst Jüngers kann nach Ansicht der Autoren nicht als Jugendsünde verharmlost und deshalb nicht verschwiegen oder vergessen werden. Diejenigen, die von diesem Ernst Jünger nichts oder nichts mehr wissen wollen, werden durch das Buch eines besseren belehrt.

Seine Bücher aus der Weimarer Zeit bewegen sich nicht nur zwischen der Apotheose und Mystifikation des Krieges, sondern umfassen daneben rund 140 politische Artikel, die überwiegend in Zeit- und Kampfschriften des Neuen Nationalismus veröffentlicht wurden. Jünger publizierte vorwiegend in folgenden Zeitschriften, die zum Umfeld des Neuen Nationalismus gerechnet werden:

- Die Standarte. Beiträge zur geistigen Vertiefung des Frontgedankens. Sonderbeilage des Stahlhelm. Wochenschrift des Bundes der Frontsoldaten
- Standarte. Wochenschrift des neuen Nationalismus
- Arminius. Kampfschrift für deutsche Nationalisten
- Der Vormarsch. Blätter der nationalistischen Jugend
- Die Kommenden. Überbündische Wochenschrift der deutschen Jugend.

Die von Jünger und seinem Verlag gepflegte Editionspraxis seiner Bücher macht den Zugang zu seiner Rolle als politischer Publizist heute schwierig. Die ersten Auflage seiner Bücher greifen noch in erheblichem Maß die Themen des Krieges, des Kriegserlebnisses, die Stilisierung des Krieges sowie die Ordnungsvorstellungen aus dem „Arbeiter“ auf und lassen den national-radikalen und konterrevolutionären Geist des Autors deutlich hervortreten. Seine gegenaufklärerische Perspektive verschwindet im Zuge überarbeiteter Auflagen in denen die Änderungen des Textes nicht gekennzeichnet sind, aus seinen Büchern, bleibt aber in den oben aufgeführten Zeitschriftenartikeln erhalten.

B. Reimann und R. Haßel machen wiederholt darauf aufmerksam, daß das Ziel in Jüngers politischen Kampfschriften die „deutsche Revolution“ im Innern sowie eine konsequente Machtpolitik nach außen gewesen sei. Um seine Ziele zu verwirklichen, hielt Jünger seine Position bewußt diffus, um durch Affinitäten mit nationalrevolutionären und nationalsozialistischen Kreisen beide Flügel publizistisch bedienen zu können. Die Vorstellung einer gemeinsamen nationalistischen Kampffront leitete Jüngers Bemühungen.

Dem Neuen Nationalismus galten die Aufklärung, der Liberalismus und die daraus hervorgehende Demokratie Weimars als Feinde, die nicht im Rahmen der Verfassung, sondern mit Gewalt zu bekämpfen seien:

„Der Kampf gegen die antinationalistischen Mächte kann nicht abgesondert im Rahmen des augenblicklichen Staates geführt werden, denn ihr größter Halt ist gerade der liberalistische Staat. Die Wurzel des Übels muß heraus, dann sterben auch ihre Schößlinge ab.“¹

Die Akzeptanz von Gewalt und die Ablehnung des geregelten Austrags von Konflikten ist Kernelement des Neuen Nationalismus. Unter Nationalismus will Jünger eine universale Idee verstanden wissen, die als Idee jeden in Bewegung versetzt. Dabei wird der Begriff der Nation nicht als Ziel verstanden, sondern als Voraussetzung, die jeder Diskussion enthoben ist.

Der Ursprung des Nationalismus wird nicht rational erklärt, sondern mythologisch in Krieg, Mutterboden und Blut gelegt. Das spezifische Neue an dieser Art des Nationalismus sind Jüngers Hoffnungen, die er auf die Arbeiterschaft setzt. Dabei schätzt er die Arbeiterschaft höher ein als das Bürgertum und versucht, „die Bindung der Arbeiterschaft an ihre Klasse zu transformieren in eine Bindung an die Nation.“ (129) Leitgedanken sind die Disziplin des kommunistisch organisierten Arbeiters und die Erkenntnis, daß eine starke imperiale Nation ohne die Stütze der Arbeiterschaft nicht zu verwirklichen sein würde. Im Gegensatz zum Marxismus geht es Jünger bei der Einbindung der Arbeiterschaft in den Prozeß der „nationalen Revolution“ nicht um die Emanzipation des Arbeiters und die Demokratisierung der Arbeitswelt, sondern die Einordnung in einen national-autoritativen Staat, der von einem männlich-soldatischen Geist regiert wird.

„Wer den Nationalismus bejaht, darf vor seiner logischen Konsequenz, dem Imperialismus, nicht halt machen. Da es nur einen Imperialismus geben kann, so kann über kurz oder lang auch nur eine Nation zur Leitung der großen Geschicke berufen sein.“²

An der Spitze des so aufgebauten Staates sollte eine überragende Führerpersönlichkeit stehen, die Jünger weniger in Adolf Hitler als vielmehr in Benito Mussolini verkörpert sah. Mussolini vereinbarte die großen Eigenschaften eines Führers, Energie, Verstand und Rasse auf sich. Der italienische Faschismus wurde für mehrere Autoren des Neuen Nationalismus zum Vorbild:

„Das große am Faschismus ist, daß er nicht rationalistisch, sondern enthusiastisch ist, daß er nicht ein Programm anbetet, sondern eine überragende Persönlichkeit. Für ein

¹ Ernst Jünger, Die antinationalen Mächte, in: Arminius 8 (1927), S. 4. Zitiert nach ..., S. 103.

² Ernst Jünger, Das Ziel entscheidet, in: Arminius 8 (1927) 32, S. 5. Zitiert nach ..., S. 131.

Programm sterben, das ist Entartung, für einen Menschen sterben, den man vergöttert – das ist groß.“³

Den Autoren des hier vorgestellten Buches ist es in beeindruckender Weise gelungen, die heute aus den Jünger-Hommagen ausgeblendeten Facetten des Konservativen Revolutionärs in einen systematischen Zusammenhang zu stellen. Darüberhinaus kann sich der Leser durch ausführliche Zitate aus Jüngers Kampfschriften ein eigenes Bild von Jüngers Publizistik machen.

³Jünger führt Wladimir v. Hartliebs Reisetagebuch 'Italien' an. Ernst Jünger, Die zwei Tyrannen, in: Arminius 8 (1927) 11, S. 3. Zitiert nach Reimann/Haßel, S. 198.

„DIESER TOD DAUERT FORT“

Bemerkungen zu zwei Büchern der französischen Philosophin
Sarah Kofman (1934–1994)

von

CLAUDIA ALTHAUS

„Vielleicht waren meine zahlreichen Bücher Umwege, die notwendig waren, um endlich »dies« erzählen zu können.“

„Dies“ ist ein autobiographisches Fragment, die Person, die es verfaßt hat, ist die hierzulande nahezu unbekannte französische Philosophin Sarah Kofman.

Erwartet die Leserin dieser Autobiographie ein Selbstportrait oder ein Selbstbildnis, so wird sie enttäuscht. Dieses Buch erklärt nichts, bleibt fragmentarisch; am Ende „weiß“ man nichts in dem Sinne, daß man informiert wird über den Werdegang dieser ungewöhnlichen Frau.

1991 sagte Sarah Kofman: „Möglicherweise werde ich eines Tages meine Autobiographie schreiben. Gleichzeitig schiebe ich die Entscheidung vor mir her, als ob ich damit mein Todesdatum verschieben würde.“ Und weiter: „Denn es ist nicht nur meine persönliche Geschichte, aber ich schiebe ihre Niederschrift immer von neuem auf – unendlich. Für mich sind diese Dinge so wichtig, daß ich den Eindruck habe: wenn es gesagt ist, werde ich nichts anderes mehr schreiben können.“ Die Autobiographie mit dem Titel „Rue Ordener, Rue Labat“ erschien 1994 in Paris. Am 15. Oktober 1994 wählte Sarah Kofman den Freitod.

Wer hofft, sich über das philosophische Werk Einblick über „diese Dinge“ zu verschaffen, die Sarah Kofman „so wichtig“ waren, wird abermals enttäuscht. Ihre Bücher über Freud, Comte, E.T.A. Hoffmann, Nerval, Rousseau, Nietzsche, Shakespeare und Derrida lassen keinen Schluß auf die Persönlichkeit der Autorin zu. Eine erste Annäherung, ein erstes Brechen ihres Schweigens deutet sich in einem ihrer letzten Werke an: „Erstickte Worte“ ist der knappe, aber treffende Titel. Das Buch ist ihrem Vater gewidmet. Berek Kofman, Jahrgang 1900, war Rabbiner in einer kleinen Synagoge in Paris, bis er am 16. Juli 1942 verhaftet, nach Auschwitz deportiert und ermordet wurde. Erstickte Worte. „Weil er Jude war, starb mein Vater in Auschwitz: Wie könnte ich nicht darüber sprechen? Und wie kann ich darüber sprechen? Wie

ungewußt, Heft 5, Herbst 1995, S. 68–70, eingegangen im Juli 1995.

kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?“ Es ist dieses Ereignis, „mein Absolutes“, wie sie schreibt, das sie schließlich doch zum Sprechen bewegt. „Erstickte Worte“ ist ein Versuch, das nicht Definierbare aber deshalb gerade nicht Beliebige (vielmehr das „Absolute“) in Worte zu fassen. „Auschwitz“, so schreibt sie, ist „weder ein Begriff noch ein reines Wort, sondern ein Name jenseits aller Benennung“. Nichtwissen jenseits aller Unwissenheit.

„Erstickte Worte“ ist ein Kreisen um die Benennung dieses „Un-Wortes“. Sarah Kofman versucht sich über die Auseinandersetzung mit Robert Antelmes Buch „Das Menschengeschlecht“, dem französischen Standardwerk über die Lager, sowie über Texte von Maurice Blanchot dem Unsagbaren zu nähern. „Erstickte Worte“ ist die Auseinandersetzung einer Philosophin mit dem Tod in Auschwitz, aber es ist kein genuin philosophisches Buch. Die Erklärung hierfür liefert die Autorin selbst: „Alles, was geschehen war, verlangte nach einer Erklärung. Aber während Jahren (sic!) verdrängte ich alle Probleme, alle Gedanken an den Schrecken. Ich war nicht fähig, den Namen meines Vaters auszusprechen. Die theoretische Arbeit half mit beim Verdrängen: Ich hatte kein Bild vom Grauen. Die Philosophie ist die abstrakteste aller Disziplinen, man kann über etwas sprechen, ohne es sehen zu müssen. Ich spreche vom Tod, aber ich sehe ihn nicht. Ich mache mir keine Bilder – das hat mich gerettet.“

Die Philosophie, die „Liebe zur Weisheit“, finde offensichtlich in Auschwitz ihre Grenze, denn „der Tod in Auschwitz war schlimmer als der Tod“, und schließlich: „Dieser Tod dauert fort“ (Maurice Blanchot). Aschenschrift, Unheilsschrift.

Und nun „Rue Ordener, Rue Labat“. Es ist ihr letztes Werk, ihm wird kein weiteres folgen.

„Rue Ordener, Rue Labat“ ist ein karges Buch. Ohne Ausschmückung, ohne Zutaten – es stellt fest. In 23 kurzen Darstellungen, die szenenhaften Ausschnitten gleichen, werden Begebenheiten, „Ereignisse“, im Leben eines kleinen französischen Mädchens beschrieben, das sich irgendwo zwischen den Straßen Rue Ordener und Rue Labat in den Kriegsjahren von 1942 bis zum Ende des Krieges verlorenging.

Rue Ordener. Sarah Kofman wächst zusammen mit ihren fünf Geschwistern in „religiöser und sakraler Atmosphäre“ auf. Die jüdischen Essensgebote werden auf das Strengste beachtet; an Rosch-ha-schana, dem jüdischen Neujahrsfest (Sarahs Geburtstag) hören die Kinder ihren Vater den Schofar blasen. Das Mädchen Sarah liebt das Pessach- und das Purimfest, singt begeistert hebräische Lieder und hört andächtig den alttestamentarischen Erzählungen zu. Eine glückliche Kindheit.

Bis zum 16. Juli 1942. Der Vater wird nach einer Warnung deportiert. Die sechs Kinder werden auf dem Land versteckt. Sarah, die sich weigert, unkoscher zu essen

und damit Gefahr läuft, als Jüdin erkannt zu werden, kehrt zu ihrer Mutter nach Paris zurück. Ihre Zuflucht wird eine Christin, die „Dame in der Rue Labat“, eine frühere Nachbarin ihrer Eltern. „Omi“, wie Sarah diese Frau fortan nennt, belehrt sie über „gesundes“ (unkoscheres) Essen, zeigt ihr ihre „Judennase“ und bringt ihr „Kultur“ bei. Sarah verlernt ihre jiddische Sprache, vergißt ihren Vater und verachtet ihre Mutter, die das Kind nicht verlieren möchte und sich mit aller Gewalt gegen die Macht der „Dame in der Rue Labat“ zur Wehr setzt. Umsonst. Sarah registriert, daß sie sich von ihrer Mutter löst und sich mehr und mehr mit der anderen Frau verbindet.

Sarah löst sich von der Mutter, vom Judentum, von ihrer Vergangenheit – und, so darf man wohl hinzufügen, von sich selbst. „Rue Ordener, Rue Labat“ ist der Bericht einer Frau, die sich in ihrer Kindheit unwiederbringlich verlorenging. Es ist ein Buch über ein gescheitertes Leben.

„Eine Metrostation liegt zwischen der Rue Labat und der Rue Ordener. Zwischen den beiden liegt die Rue Marcadet. Sie scheint mir endlos, ich muß mich auf dem ganzen Weg übergeben.“

Aus dieser Zerrissenheit sind keine Weisheiten zu entnehmen, das Buch bleibt ein Rätsel. Doch gerade das Nicht-Wissen-Können (und Wollen) ist es, was dieses autobiographische Fragment mehr als lesenswert macht.

Sarah Kofman: *Rue Ordener, Rue Labat.* Autobiographisches Fragment; aus dem Französischen von Ursula Beitz; edition diskord, Tübingen 1995; 109 S., 20,- DM.

Sarah Kofman: *Erstickte Worte.* Herausgegeben von Peter Engelmann, mit einem Vorwort von Jürg Altwegg; aus dem Französischen von Birgit Wagner; Edition Passagen, Wien 1988; 100 S., 21,- DM.

Autorenliste

- Claudia Althaus** (1967), M.A., Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Geschichte, Uni Siegen.
- Marcus Brühl** (1975), Student der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, FU Berlin.
- Wiglaf Droste** Kabarettist und Satiriker.
- Martin Hartmann** (1968), Student der Soziologie, Philosophie, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, FU Berlin.
- Thoralf Klein** (1967), M.A., Studium der Geschichte, Politikwissenschaft, Sinologie, Uni Freiburg.
- Peter Neuhaus** (1964), Diplom-Theologe (katholische Theologie), zur Zeit Krankenpfleger in Siegen.
- Claus Peppel** (1969), M.A., Studium der Politikwissenschaft, Soziologie und Geschichte, Uni Essen.
- Lars Rademacher** (1972), Student der Germanistik, Katholischen Theologie und Wirtschaftswissenschaften, Uni Siegen.
- Frank Reintjes** (19xx), Diplom-Kaufmann.
- Jens Timmermann** (1970), Student der Philosophie, Anglistik und Mittleren und Neueren Geschichte, Uni Göttingen.
- Andreas Wagener** (1967), Diplom-Volkswirt, Uni Siegen (VWL).

SpaSi

Impressum

Herausgegeben vom	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. (IfAN)
verantwortlicher Herausgeber	Vorstand und wissenschaftlicher Beirat des Instituts
Redaktion	Hagen Bobzin und Ludger Steckelbach beim Herausgeber
©	
Anschrift	Institut für Angewandtes Nichtwissen e.V. Postfach 210439 57028 Siegen
Telefon	(02294) 8642
Telefax	(0271) 740 2647
e-mail	gail@wap-server.fb5.uni-siegen.de
Preis	4,50 DM
Bankverbindung	Sparkasse Siegen BLZ: 460 500 01 Konto-Nr.: 35071
ISSN	0946-106x