

2014 | 2

Meiner

Zeitschrift für Kulturphilosophie

SCHWERPUNKT Wahrheit

*Mit Beiträgen von Bernhard Kleeberg, Robert Suter, Simone Dietz,
Andreas Langenohl, Andreas Thier, Stephan Gregory, Bernd Stiegler und
Dirk Westerkamp*

RELEKTÜREN zu Barth, Danto und zur Indischen Philosophie

*Mit Beiträgen von Philipp Stoellger, Katharina Bahlmann, Daniel Martin Feige,
Hilmar Schmiedl-Neuburg, Linda-Josephine Knop und Johannes Hocks*

DOKUMENT Johann Nicolaus Tetens: Gedanken von dem Einfluß des Climatis
in die Denkungsart des Menschen

KRITIK Bücher von Blumenberg, Cassirer, Derrida u. a.

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Konersmann

Dirk Westerkamp

Band 8 | Jg. 2014 | Heft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-2755-3

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: bookfactory, Bad Münde. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial 209

Schwerpunkt: *Wahrheit*

Bernhard Kleeberg, Robert Suter
»Doing truth«
Bausteine einer Praxeologie der Wahrheit 211

Simone Dietz
Enthüllungsrituale der Wahrheit
Wahrhaftigkeitspathos als Verlogenheit 227

Andreas Langenohl
Norm und Wahrheit
Soziologische Merkmale von Wahrheitsszenen 235

Andreas Thier
»Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit«
Wirklichkeitskonstruktion und Wahrheitsanspruch im Recht 247

Stephan Gregory
Lumen naturale
Licht und Wahrheit bei Descartes 261

Bernd Stiegler
Wahrheit und visuelle Normalisierung 279

Dirk Westerkamp
Alethischer Pragmatismus 295

Relektüren

Philipp Stoellger
Barth gegen seine Liebhaber verteidigt 311

Katharina Bahlmann, Daniel Martin Feige
Arthur C. Dantos Kunstphilosophie
Eine kritische Bestandsaufnahme 323

Hilmar Schmiedl-Neuburg <i>Graeco-Indische Begegnungen</i> <i>Die Pyrrhonische Skepsis und die Indische Philosophie</i>	343
Linda-Josephine Knop, Johannes Hocks <i>Transformation und Synergie</i> <i>Das Fridericianum Kassel zwischen Marx und Plessner</i>	367

Dokument

Johann Nicolaus Tetens <i>Gedanken von dem Einfluß des Climatis in die</i> <i>Denkungsart des Menschen</i>	373
Konrad Ott <i>Ob die Klimatheorie auf den Weg der Wissenschaft</i> <i>gebracht werden könne</i>	381

Kritik

Marco Mauerer <i>Was einstmals war, soll wieder werden</i> <i>Hans Blumenbergs Arbeit am politischen Mythos</i>	391
Klaus Lichtblau <i>Die Symbolik des Geldes</i> <i>Georg Simmel als Kulturbolschewist</i>	394
Sebastian Luft <i>Davos und kein Ende</i> <i>Von der Endlichkeit zum symbolischen Universum</i>	397
Jörn Bohr <i>natura altera facit saltum</i> <i>Ein Sammelwerk ergründet den Ursprung der Kultur</i>	401
Arne Klawitter <i>Die Dekonstruktion erfindet sich selbst</i> <i>Jacques Derridas Erfindungen des Anderen II</i>	402

Abstracts	405
-----------------	-----

Autorinnen und Autoren	407
------------------------------	-----

EDITORIAL

»It takes two to make a truth« – John Austins hintersinnige Bemerkung gelegentlich eines britisch-französischen Symposiums von 1950 spießt mit der diskursiven zugleich die soziale Vermitteltheit des Wahren auf. Ironiker, der er war, wollte Austin den zur Verhandlung stehenden Begriff »Wahrheit« nicht der Philosophie, sondern, dem alten lateinischen Sprichwort folgend, besser gleich dem Wein überlassen. Nicht zuletzt wohl, weil zum Wahrheitsproblem von philosophischer Warte entweder nur noch Trivialitäten oder Haarspaltereien zu erwarten wären. Alles scheint gesagt, wenngleich der alte Wein gelegentlich noch aus neuen Schläuchen strömt.

Auch der vorliegende Schwerpunkt zum Thema hat sich innerhalb des Publikationsraums einer Zeitschrift für *Kulturphilosophie* wohl nicht bloß seiner kulturphilosophischen, sondern überhaupt der Relevanz zu versichern. Auch die Kulturphilosophie stellt von Haus aus Fragen weniger nach dem Wahrsein ihrer Untersuchungsgegenstände, der kulturellen Tatsachen, als vielmehr solche nach ihrem Dasein. Doch heißt dies nicht, dass sich nicht auch ihre Antworten alethischen Geltungsansprüchen und kritischen Prüfungsprozeduren zu stellen hätten. Sie hat es primär mit Fragen der Geltung, weniger der Genesis zu tun. Das verkompliziert die Lage und verweist überdies auf ihre geschichtlichen Kontexte. Wie Nietzsche stellt auch die Kulturphilosophie stets aufs Neue staunend fest, warum eigentlich Wahrheit selbst zu jenen »großen Kultur-Thatsachen der Menschheit« zählt; warum sich die europäischen Kulturen, wie Jean-Luc Marion einmal gesagt hat, als Kulturen der Wahrheit inszenieren.

Eine Möglichkeit wäre, nach den spezifischen Formen, Praktiken oder Praxeologien des Wahren, nach ihrer Realisierung, Durchsetzung, Rechtfertigung zu fragen. Dieser Spur folgen die hier versammelten Beiträge einer Konstanzer Arbeitstagung, die von den Historikerkollegen Bernhard Kleeberg und Robert Suter durchgeführt wurde. Ihr hatten die Organisatoren im Oktober vergangenen Jahres das Konzept einer »Praxeologie der Wahrheit« zu Grunde gelegt, das sich, unbefangener als die spezialistische Fachdisziplin philosophischer Wahrheitstheorien, dem sei es vernachlässigten, sei es durch begriffliche Spitzfindigkeiten entledigten Problem der *praktischen* Dimension von Wahrheit zuwendet.

Der Schwerpunkt dieses Hefts publiziert Beiträge, die das Theorieangebot aufgegriffen und weiterreflektiert haben. Dabei alternieren stets thematische und disziplinäre Zugriffe auf die kulturphilosophisch überaus relevanten Überlegungen zu »Wahrheitsszenen« und »Wahrheitsfiguren«. Diskutiert werden sie aus historischer Perspektive in ihrem epistemologischen Anspruch (Kleeberg/Suter),

aus soziologischer Perspektive in ihrer impliziten Normativität (Langenohl), aus juristischer Perspektive in ihren Ambitionen auf Wahrheitsermittlung (Thier). Gerahmt wird diese interdisziplinäre Unternehmung von einer subjektivitätsphilosophischen Kritik rückhaltloser Wahrheitsenthüllung (Dietz), zwei medienwissenschaftlichen Analysen visueller Wahrheitsansprüche (Gregory, Stiegler) und einer begriffsanalytischen Reflexion praxeologischer Wahrheitszugänge (Westerkamp).

Die Herausgeber danken den Konstanzer Kollegen für ihr Engagement und die Bereitschaft, die thematisch relevanten Beiträge der genannten Arbeitstagung im Rahmen dieser Zeitschrift zu publizieren.

Ralf Konersmann

Dirk Westerkamp

SCHWERPUNKT

Bernhard Kleeberg, Robert Suter

»Doing truth«

Bausteine einer Praxeologie der Wahrheit*

Wahrheiten konstituieren sich stets in komplexen sozialen Zusammenhängen. Ob als ausgeplauderte Tatsache, gekaufte Wahrheit, verklausulierte wissenschaftliche Hypothese, politischer Kompromiss oder Geständnis unter Druck – selten erfüllen sie realiter die idealen Anforderungen, die von Seiten philosophischer Wahrheitstheorien an sie gestellt werden. Aber auch wenn solche alltäglichen, »schmutzigen« Wahrheiten nicht die mit »der« Wahrheit verbundenen moralischen Normen, wie beispielsweise Wahrheitstreue erfüllen, sind diese Normen dennoch wirksam. Eine Praxeologie der Wahrheit, deren Anliegen die Analyse der Konstitutionsprozesse von Wahrheiten ist, kann, ja darf daher nicht einfach von idealtypisch gedachten Formen der Wahrheitsfindung ausgehen. Sie muss ihr Augenmerk vielmehr auf die je nach Kontext verschiedenen Interessen und Techniken, auf die situativen Irritationen und die Manipulationen lenken, die solche Prozesse mitbestimmen und zu dementsprechend differenzierten Praxisformen der Wahrheit führen. Eine Untersuchung des *doing truth* kommt nicht umhin, den Blick besonders auf das zu richten, was man gemeinhin als »Ethik der Wahrheit« bezeichnet, allerdings *ohne* moralische Vorformatierung. Ihr geht es vorrangig um die moralischen Ökonomien oder, genauer noch, um eine *politische Epistemologie* der Wahrheit: Gegenstand ist nicht ein moralischer Begriff von Wahrheit, es sind die Effekte moralischer Argumente oder Einstellungen auf die Konstitution dessen, was schließlich als Wahrheitsnorm Gültigkeit behauptet.

Wo müssen Praxeologien der Wahrheit ansetzen, wenn ihr Gegenstand nicht beliebig sein soll? Im Folgenden versuchen wir, eine erste Heuristik für ein solches Vorgehen zu entwickeln. Den Leitfaden für unsere praxeologischen Annäherungen bilden historisch, diskursiv oder epistemisch evidente Problematisierungen von Wahrheit, die zweierlei Funktionen erfüllen: Sie rufen eine Norm der

* Das Konzept zu einer Praxeologie der Wahrheit ist im Rahmen einer von den Autoren zusammen mit Marcus Sandl und Rudolf Schlögl begründeten Forschungsinitiative an der Universität Konstanz entstanden.

Wahrheit auf, behaupten ihre Gültigkeit, um zugleich die Mannigfaltigkeit der Abweichungen von ihr zu beklagen. Damit wird die Wahrheitsnorm immer wieder thematisiert, analysiert, kritisiert und relativiert. Inwieweit die Durchsetzung der Norm gelingt und ob dies überhaupt intendiert ist, ob sie tatsächlich bereits gültig ist oder ihr im Rahmen der Problematisierung erst Gültigkeit verschafft werden soll, ist offenbar variabel und kontextabhängig. Der praxeologischen Analyse solcher Normierungen geht es weniger um deren ethische oder erkenntnistheoretische Bewertung als vielmehr um die Implikationen, die mit der Aufrufung, Infragestellung und Pervertierung von Wahrheitsnormen einhergehen. Daher interessieren in praxeologischer Hinsicht vor allem die besagten »schmutzigen Wahrheiten«. Der im Folgenden vorgeschlagene Begriff für den Rahmen, in dem entsprechende Aushandlungen von Wahrheit stattfinden, ist der der »Wahrheitsszene«. Für die Akteure, denen gleichzeitig die Funktion als Überlieferungsträger zufällt, steht der Begriff der »Wahrheitsfiguren« ein.

1. Rückkehr zur Wahrheit

2006 formulierte Jörn Rüsen in einem Aufsatz zum Thema »Wissenschaft und Wahrheit« den Befund, um die Wahrheit als Thema »wissenschaftlichen Denkens« sei es aufgrund des weit verbreiteten postmodernen Skeptizismus »ziemlich still« geworden.¹ Angesichts der fortdauernden Thematisierung der Wahrheit in unterschiedlichen Kontexten und Diskursen verwundert diese Aussage, wenn sich auch erst in jüngster Zeit die Stimmen zu mehrern scheinen, die eine Rückbesinnung auf die Wahrheit als Bezugspunkt einer neuen wissenschaftlichen und politischen Ernsthaftigkeit fordern. Sie tun dies zumeist in kritischer Distanznahme zu postmodernen Epistemologien, die den Code von »wahr« und »falsch«, indem sie ihn nur als Effekt von Machtkalkülen und rhetorischen Strategien verhandelten, in relativistische Fragen nach Deutungshoheiten aufgelöst hätten.² Dass 2013 Paul Boghossians Buch *Angst vor der Wahrheit – Ein Plädoyer gegen Relati-*

- 1 Jörn Rüsen, »Wissenschaft und Wahrheit – Anmerkungen zum kulturellen Anspruch rationalen Denkens«, in: ders., *Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen*, Köln 2006, 157–168, hier 159. Für Rüsen ist »Wahrheit [...] ein diskursiver Prozeß, der von Kriterien geleitet wird, die kulturelle Sinnbildungen zustimmungsfähig machen. Die Wissenschaften sind ein wesentliches Element dieses Prozesses, und die Universität ist ein Ort, in dem er geschieht.« (Ebd., 167).
- 2 So etwa Simon Blackburn, *Truth. A Guide for the Perplexed*, London u. a. 2006; ders., »Kehrt die Wahrheit tatsächlich zurück?«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1/3 (2007), 5–20; Harry G. Frankfurt, *Über die Wahrheit*, München 2007 [orig. 2006]; Volker Gerhardt, »Über Wahrheit und Lüge in der Politik«, in: *Merkur* 744 (2011), 393–402; Pascal Engel/Richard Rorty, *What's the Use of Truth?*, New York u. a. 2007; Werner Paravicini, *Die Wahrheit der Historiker*, München 2010.

vismus und Konstruktivismus veröffentlicht wird, das bereits 2006 und vielleicht bezeichnenderweise unter dem Titel *Fear of Knowledge* erschienen ist, mag als aktuellster Beleg für diese Konjunktur dienen. Boghossian argumentiert hier gegen die Idee der sozialen Konstruktion von Wissen, die einen postmodernen Relativismus beflügele, der als erkenntnistheoretische Rechtfertigung dafür diene, objektive Tatsachen – vor allem in gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen – zu verwerfen.³

Der gemeinsame Nenner dieser und ähnlicher Positionen scheint die Berufung auf eine – als solche freilich weder explizierte noch einheitlich konzipierte – *Praxis des Umgangs* mit der Wahrheit zu sein. Unbefragt bleibt dabei, dass sich schon auf der Ebene diskursiver Verhandlungen zeigt, wie verschiedene Szenarien, beteiligte Personen, kommunikative Praktiken und theoretische Reflexionshorizonte immer wieder *eigene* Formen dessen hervorbringen, was als Wahrheit in Anspruch genommen oder der Kritik unterworfen wird. Um diese *unterschiedlichen Formen des Vollzugs* von Wahrheit näher beschreiben zu können, ist jedoch ein kulturwissenschaftlich handhabbares analytisches Vokabular unerlässlich. Deshalb erfolgt hier der Vorschlag, die Wahrheit praxeologisch zu untersuchen: im Sinne eines situativ gebundenen *doing truth*.

Im Zentrum dieses methodischen Zugangs steht somit nicht einfach »die Wahrheit«, sondern die *Korrelation* von Wahrheit mit weiteren und anderen erkenntnistheoretischen Grundkategorien und Idealen, mit bestimmten Szenarien und Akteuren, steht deren *Koproduktion in actu*. Dies lässt sich am Beispiel des Verhältnisses von *Wahrheit und Subjektivität* verdeutlichen, die weithin und zumal in der jüngsten Diskussion als evidenten Oppositionspaar begriffen werden, ähnlich den geläufigen Oppositionen zwischen Glauben und Wissen, Subjektivität und Objektivität, Relativismus und Wahrheit.⁴ Die Plausibilität der hier verhandelten Hypothese, dass solche Korrelationen gleichermaßen situationsabhängig, wie zentral für das Verständnis von Wahrheit sind, lässt sich ironischerweise gerade anhand *jener* Plädoyers für eine Rückkehr zur Wahrheit zeigen, die dem schon länger schwelenden Grundlagenstreit in den Geschichtswissenschaften⁵

3 In seinem Beispiel die Evolutionstheorie zugunsten des Schöpfungsmythos der Büffelleute, der Lakotas: Vgl. Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit – Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013, 9–11.

4 Zur Definition von Wahrheit über Gegenbegriffe, wie Lüge, Irrtum etc., siehe den Beitrag von Andreas Langenohl in diesem Heft.

5 Vgl. *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Rainer Maria Kiesow und Dieter Simon, Frankfurt/M./New York 2000. Siehe etwa Richard J. Evans, *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*, Frankfurt/M. u. a. 1998, oder Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998, der die »tiefste Ursache von Foucaults gepflegtem amoralischem Kathedernihilismus [...] in seiner Erkenntnistheorie« (85) liegen sieht, die von der Annahme historisch variabler Wahrheitsregimes ausgehe; vgl. ähnlich auch Egon Flaigs (neu-)

jüngst ein weiteres Kapital hinzugefügt haben. Carsten Dutt und Martial Staub, die unter Bezug auf die amerikanische Diskussion 2007 im Editorial der *Zeitschrift für Ideengeschichte* »Die Rückkehr der Wahrheit« ausgerufen haben, betonen, es gehe nicht um die Rehabilitierung eines naiven Wahrheitsbegriffs, sondern um die »Rückkehr des Ernstes im Umgang mit Problemen unserer Erkenntniskultur, die die intellektuellen Matadore des postmodernen *anything goes* beiseite gesetzt hatten.«⁶ Vor allem die Ereignisse des 11. September, so Simon Blackburn im selben Heft, hätten »die Leute daran erinnert, dass es Überzeugungen gibt, die wir bejahen müssen. Wir brauchen Wahrheit, Vernunft und Objektivität und wir brauchen sie auf unserer Seite.«⁷ Auch Blackburns Analyse richtet sich gegen die Postmoderne, die, dem postkolonialen Lebensgefühl folgend, die westliche Rationalität untergraben habe. Sie habe Wahrheit, Vernunft und Objektivität, wie auch »Tiefe und Wichtigkeit« relativiert und als kulturelle Konstrukte, gefärbt durch die Filter »Klasse, Geschlecht, Macht, Kultur oder Sprache«, desavouiert.⁸

An dieser Debatte lässt sich exemplarisch beobachten, was Gegenstand einer Praxeologie der Wahrheit sein kann – denn die neue Ernsthaftigkeit bringt eine alte Opposition ins Spiel: Relativismus und subjektive Beliebigkeit versus eine soziale und wissenschaftliche Ordnung, die auf Objektivität und Wahrheit gegründet ist. Die Hypostasierung von Wahrheit und Subjektivität zu polaren Gegenbegriffen verdeckt jedoch, dass sie in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Nicht umsonst fordern die zitierten Autoren nämlich eine *neue Haltung des Subjekts* ein: Wahrheit sei von fundamentaler Bedeutung, führt Harry G. Frankfurt in seinem 2007 erschienenen Buch *Über die Wahrheit* aus, denn »Individuen brauchen Wahrheiten, um sich effektiv ihren Weg durch das Dickicht von Risiken und Chancen zu bahnen, mit dem es alle Menschen unweigerlich zu tun haben [...]. In allen Dingen, die wir unternehmen, und daher im Leben überhaupt hängt der Erfolg und Misserfolg davon ab, ob wir uns von der Wahrheit leiten lassen oder ob wir in Unwissenheit oder auf der Grundlage von Unwahrheit vorgehen. Er hängt natürlich auch ganz entscheidend davon ab, *was wir* mit der Wahrheit *anfangen*.«⁹

Garantiert Wahrheit – jenseits einer Referenz auf wissenschaftliches Wissen – also zunächst einmal Komplexitätsreduktion, Sinnstabilität und lebensprakti-

kantianische Argumentation für objektive Realität »Ohne Wahrheit keine Wissenschaft – Überlegung zur Wendung nach den Wenden«, in: *Wahre Geschichte – Geschichte als Ware. Die Verantwortung der historischen Forschung für Wissenschaft und Gesellschaft*, hrsg. von Christoph Kühberger, Thomas Terberger und Christian Lübke, Rahden 2007, 49–80.

6 Carsten Dutt/Martial Staub, *Die Rückkehr der Wahrheit. Zeitschrift für Ideengeschichte* 1/3 (2007), 4.

7 Blackburn, »Kehrt die Wahrheit tatsächlich zurück?«, 5.

8 Ebd., 6.

9 Frankfurt, *Über die Wahrheit*, 35–37.

schen Erfolg, so führt sie andererseits, wenn Wissenschaftler zum Glauben an die von ihnen vertretenen Thesen verpflichtet werden sollen, Authentizität in den wissenschaftlichen Diskurs ein. Damit wird ein gegen das Leben »jenseits von Glauben und Wissen«¹⁰ gerichtetes Programm entworfen, das die Stärkung bestimmter *Formen von Subjektivität* umfasst: Ernsthaftigkeit, Wahrhaftigkeit, Glaubensfestigkeit, Aufrichtigkeit, Gewissenhaftigkeit oder Überzeugtheit von Wert und Stichhaltigkeit der eigenen Wahrheit. Die Wahrheitspostulate ziehen so die Konsequenzen aus der älteren Debatte über das »Ende der Aufrichtigkeit«.¹¹ Die Berufung auf Wahrheit dient der *Stärkung des Selbst*,¹² sie fördert das Vertrauen in das eigene Entscheidungsvermögen. Wahrheit beteiligt sich an der Ausbildung subjektiver Vermögen, moralischer Tugenden, die zugleich die Bedingung der Wahrheitsfähigkeit von Subjekten bilden.¹³ Es verwundert daher kaum, wenn im Nachwort zu Boghossians *Angst vor der Wahrheit* darauf hingewiesen wird, dieser verfolge ein »durchaus therapeutische[s] Ansinnen«,¹⁴ oder wenn Werner

10 Oliver Flügel-Martinsen, *Jenseits von Glauben und Wissen. Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne*, Bielefeld 2011.

11 Lionel Trilling, *Das Ende der Aufrichtigkeit*, Wien 1983 [1972]; Susanne Knaller, *Ein Wort aus der Fremde. Geschichte und Theorie des Begriffs Authentizität*, Heidelberg 2007.

12 Vgl. klassisch Michel Foucault, »Subjektivität und Wahrheit«, in: ders., *Dits et Ecrits 4*, Frankfurt/M. 2005 [1981], 258–264; ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, Frankfurt/M. 2004; ders., *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, Berlin 2010. Foucault wandte sich dagegen, ideologiekritisch »Irrtümer, Illusionen, Verschleierungen, kurz alles, was die Bildung wahrer Diskurse« verhindere, zu untersuchen – statt dessen solle man sich den Effekten, Kalkülen und Politiken der Produktion von Wahrheitsdiskursen selbst zuwenden; vgl. ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 188 f. Foucaults eigene Untersuchungen werden diesem Programm jedoch nicht in vollem Umfang gerecht, insofern sein Wahrheitsbegriff eng an den Martin Heideggers – im Sinne von Wahrheit als eines ent- und verbergenden Geschehens – angelehnt bleibt; vgl. Reiner Ruffing, *Michel Foucault*, Paderborn 2008, 53.

13 Zur Diskussion des Zusammenhangs von Wahrheit und subjektiven Tugenden siehe den Beitrag von Simone Dietz in diesem Heft. Wohl nicht zufällig verbindet sich Blackburns Kritik am »postmodernen« Relativismus mit der Sorge, im Eintreten für die Wahrheit nicht ernst genommen, für »unzurechnungsfähig« erklärt zu werden. Im Hintergrund steht hier das Ideal des sich und seine Wahrheit in Streitsituationen behauptenden rationalen, autonomen Subjekts; vgl. »Kehrt die Wahrheit tatsächlich zurück?«, 8 f. und 16–19.

14 Markus Gabriel, »Nachwort«, in: Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*, 135–156, hier 136. Zudem verweist nicht nur Boghossians (klassisch analytischer) Vorwurf der »Kontraintuitivität« (ebd., 13) gerade auf die Bedeutung des Subjekts, er betont mit der Wissenschaft, der Schule und dem Gericht auch die Situationalität bzw. Ortsbezogenheit von Wahrheit (12). Der polemische Ton der Abhandlung macht freilich gerade die Überlegung plausibel, dass sich Wahrheit bzw. das In-Gang-Setzen von Wahrheitssemantiken als Effekt spezifischer *Wahrheitsszenen*, wie der des Streits erklären lässt. Man muss sich nur vorstellen, was es hinsichtlich der Rede vom »Unsinn« für eine eminente Rolle spielt, ob entsprechende Positionen im Rahmen einer Diskussion mit »postmodernen« oder analytischen Philosophen vorgetragen werden.

Paravicini seine *Wahrheit der Historiker* emphatisch gegen postmoderne Prophezen ins Feld führt: »Wenn uns nichts mehr wirklich ist, *ist uns auch nichts mehr wertvoll, geschweige denn heilig.*«¹⁵

Was der explizite Bezug auf die Wahrheit, auf die Objektivität von Wissen hier verdeckt, ist, dass wir es gar nicht mit erkenntnistheoretischen Argumentationen zu tun haben, sondern mit einer Auseinandersetzung um die »moralischen Ökonomien« (Daston) der Wissenschaften bzw. des Wissens: Einer Auseinandersetzung um die Normen also, unter Bezug auf die über Wahrheit oder Irrtum geurteilt wird, sowie um die epistemischen Tugenden, die im Rahmen dieser Normen verlangt sind. Hierher gehören »konstitutive Regeln rationaler Argumentation«, wie Negierbarkeit, Widerspruchsfreiheit oder Prüfbarkeit, die Simone Dietz in ihrem Beitrag diskutiert. Für die Wahrheit entscheidend ist dabei, wie Andreas Langenohl in seinem Beitrag ausführt, dass die solche Normensysteme kennzeichnende »Logik der Ausnahme von der Regel« außer Kraft gesetzt wird, dass die je nach moralischer Ökonomie kontingenten Normen und Tugenden *als Wahrheiten ausgerufen* und damit zu absoluten, unhintergehbaren Prinzipien hypostasiert werden, die es gegenüber Einwänden zu verteidigen gilt. Wahrheit ist damit gewissermaßen ein Effekt von Politiken der Kritik oder Rechtfertigung spezifischer (wissenschaftlicher) Moralvorstellungen, keine allgemeine erkenntnistheoretische Grundkategorie, sondern zunächst und allererst Grundkategorie einer *politischen* Epistemologie.

Statt einer vermeintlich überzeitlichen und universellen Dialektik von Wahrheit und Subjektivität verdient eher der Umstand unsere Aufmerksamkeit, dass bereits das Bekenntnis zur Wahrheit bestimmte Subjektivierungspraktiken voraussetzt, die historisch alternieren können – man denke nur an den antiken Parrhesiasten, den mittelalterlichen Scholastiker oder den modernen Naturwissenschaftler.¹⁶ Entsprechend gehen wir davon aus, dass das, was die Semantik der Wahrheit in Gang setzt, allenfalls *spezifische* Formen des Umgangs mit Wissen (aber eben auch: mit Glauben) sind. So wird Wahrheit implizit im Rahmen von

15 Paravicini, *Die Wahrheit der Historiker*, 10, Hervorh. BK/RS.

16 Zu Subjektivierungspraktiken vgl. bes. Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne bis zur Postmoderne*, Weilerswist 2006. Zum Parrhesiasten vgl. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, bes. 13–53; ausführlich dazu die Beiträge in *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*, hrsg. von Petra Gehring und Andreas Gelhard, Berlin 2012. Der moderne Naturwissenschaftler der wissenschaftlichen Revolution etwa musste die Glaubwürdigkeit seiner wissenschaftlichen Beobachtungen und Erkenntnisse dadurch untermauern, dass er als »gentleman scientist« und »Christian virtuoso« auftrat, wie u. a. Steven Shapin, *A Social history of truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago 1995 herausgearbeitet hat. Zu mittelalterlichen Wahrheitsfiguren vgl. die Beiträge der Herausgeberinnen in *Die Figur des Augenzeugen. Geschichte und Wahrheit im fächer- und epochenübergreifenden Vergleich*, hrsg. von Gabriela Signori und Amelie Rösinger, Konstanz 2014.

Praktiken der Wissensvermittlung eingesetzt, um Wissen von Nichtwissen zu unterscheiden, wird angerufen, um transitorisches Wissen in Streitsituationen zu arretieren, zu qualifizieren oder von Pseudowissen abzusetzen. Sie dient als regulative Idee der Motivation von Erkenntnisfortschritt oder als (in-)offizielle Wahrheit der Ausübung von Macht bzw. dem Aufruf zur Subversion. Forschungsperspektiven eröffnet entsprechend die Annahme, dass Wahrheit – immer in Abhängigkeit von Subjektpositionen – unter anderem als Differenzeffekt auftritt, Liminalität markiert oder Ambiguität reduziert, wie etwa in Grenzdiskursen oder Situationen (krisenhafter) Unübersichtlichkeit und Unsicherheit – was nicht zuletzt auch und gerade für die Debatten um die Rückkehr der Wahrheit selbst gelten mag.

2. Praktiken, Szenen, Figuren

Wie die Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Subjektivität deutlich gemacht haben, sind mit der Dynamik und historischen Variabilität von Wahrheit vor allem die situativ und an das Agieren bestimmter Akteure gebundenen Konstitutions-, Stabilisierungs- und Dekonstruktionsprozesse der Wahrheit von Interesse, die folglich unter praxeologischer Perspektive untersucht werden sollten. Inwiefern es dabei jeweils um Wahrheit geht, gilt es in der empirischen Analyse entsprechender Zusammenhänge zu verdichten. Als analytisches Instrumentarium möchten wir daher jenseits der gängigerweise als grundlegend erachteten *Wahrheitstheorien* die heuristischen Parameter der *Wahrheitsszene* und der *Wahrheitsfigur* vorschlagen. Im Zusammenwirken dieser Parameter, so unsere Hoffnung, lässt sich die Beschaffenheit und Herausbildung von Wahrheitskulturen beschreiben.

So kann der Begriff der *Wahrheitsszene* dazu dienen, das situative, prozessuale und performative Moment der Verfertigung von Wahrheit zu betonen. In solchen Szenen vollzieht sich die Erkundung, Vergewisserung oder Bestätigung, aber auch die Korrektur oder Dementierung von Wahrheit. Als empirisches Phänomen sind sie zumeist im Gefolge von Störungen oder Hervorhebungen des Selbstverständlichen anzutreffen, in Lern- und Streitsituationen, oder auch im Rahmen der Demonstration von Macht. Hier wird Wahrheit als Ereignis oder Manifestation sichtbar¹⁷ – anhand von Prozessen der Deflexibilisierung, der Reduktion oder

17 Vgl. Foucault, *Die Regierung der Lebenden*, Berlin 2014, 15–41; Alain Badiou, »Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie«, in: Alain Badiou/Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*, Berlin/Wien, 2010, 7–35. Auch Achim Landwehr weist in seiner Kritik von Paravicinis »Die Wahrheit der Historiker«, in: *H-Soz-u-Kult*, 05.04.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2011-2-011>, darauf hin, dass Wahrheit »als Kategorie erst dann nötig [wird], wenn Zweifel auftreten, wenn sich kognitives Unwohlsein ausbreitet und wenn Handlungen misslingen.«

Vereinbarung, anhand eines Akts der Schließung, der die Positionierung der Subjekte erforderlich macht. Wahrheitsszenen lassen die beteiligten Personen wie Herrscher, Richter, Zeugen, Chronisten, Wissenschaftler etc. in den Blick treten, weisen ihnen Positionen zu, machen ihre Aktionen beobachtbar. Dabei kann zwischen Differenz- und Performanzeffekten von Wahrheitsszenen unterschieden werden: Das Spektrum von *Differenzeffekten* lässt sich abhängig davon, ob eine Wahrheit bestätigt oder herausgefordert wird, sowohl auf der Ebene der Wahrheit wie der Subjektpositionen in solche der Pluralisierung und solche der Identifizierung unterteilen. Subjektpositionen bezeichnen dabei eine typisierte Subjektivität, die als epistemologische Basis von Urteilen und als ethische Basis ihrer selbst stets in doppelter Hinsicht normativ ist. Wenn die Dementierung der Wahrheit z. B. mit der Erprobung neuer Wahrheiten und Subjektivitäten einhergeht, so wird die Bestätigung von Wahrheit die beteiligten Subjekte in ihrer Subjektivität festigen und bestärken. Dass die Wahrheit in Wahrheitsszenen auf dem Spiel steht, ruft zudem *Performanzeffekte* hervor, die eine Bestätigung, Ironisierung, Kritik, Verschiebung oder Dekonstruktion von Wahrheit und Subjektpositionen bedeuten können. Solche Vorgänge lassen sich nicht immer auf die Handlungen der beteiligten Akteure zurückführen, sondern umfassen auch unintendierte Störungseffekte – etwa, wenn ein Experiment misslingt, sich ein Augenzeuge als unzuverlässig herausstellt oder ein dokumentarischer Film nicht authentisch wirkt.¹⁸

Man kann eine Wahrheitsszene durchaus mit Hans-Georg Gadamer als Wahrheitsspiel begreifen, insofern dieses ein »Wahrheitsgeschehen« darstellt, das von den Spielern Ernsthaftigkeit verlangt, sie ergreift und eine Bewegung vollzieht, die weder auf Wiederholung noch auf ein Ende hin angelegt ist.¹⁹ Wahrheitsszenen zielen indes nicht auf ein »universelles Modell von Sein und Erkenntnis«, als das Gadamer das Wahrheitsgeschehen definiert.²⁰ Vielmehr machen sie

18 Auf der Seite der Subjektivität geht es dabei vor allem um das Verhältnis von Subjektivierung und Subjektivierung – erstere als rudimentäre Form kulturell vorgefertigter Selbstidentifizierungsmuster, die konstitutiv für Subjektivierungsprozesse sind, die es dem Subjekt überhaupt erst erlauben, sich auf sich selbst zu beziehen, von denen es sich aber auch distanzieren kann (»ich bin nicht ich«); vgl. Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M. 2001, 81–83; Reckwitz, *Das hybride Subjekt*, 10f.; Nikolas Rose, »Identity, Genealogy, History«, in: *Questions of Cultural Identity*, hrsg. von Stuart Hall und Paul Du Gay, London u. a. 1996, 128–150. In Wahrheitsszenen wird somit auch die Haltung von Subjekten zu bestehenden Subjektpositionen als Ausdruck ihrer jeweiligen Subjektivität sichtbar.

19 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 107–115. Hier zeigen sich Parallelen zu Foucaults »Wahrheitsspielen«: Vgl. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M. 1989, 13; ders., *Die Regierung der Lebenden*, 30–32, zur griechischen Tragödie als ritueller Wahrheitsmanifestation ebd., 42–132; *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, hrsg. von François Ewald und Bernhard Waldenfels, Frankfurt/M. 1991.

20 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 493.

historische Brüche und Kontinuitäten sichtbar, indem sie Wahrheit als *situatives* Geschehen begreifen, in dem das Spiel von Performanz und Wiederholung für »Iterationen« von Wahrheit und Subjektivität entlang von Differenzen sorgt.²¹ Beobachtbar wird in ihnen allerdings zugleich ein zentrales Paradox der Anrufung »der« Wahrheit, denn der situative Charakter von Wahrheitsszenen verbindet sich häufig gerade mit deren Definition als »übersituativ« (so Langenohl, in diesem Heft): Angerufen wird nämlich vornehmlich »die eine«, weder zeitlich, noch räumlich, noch an bestimmte Personen gebundene Wahrheit. Dieser Anspruch birgt ein erhöhtes Risiko, denn die Behauptung von Wahrheit kann auch scheitern. Wahrheitsszenen lassen daher auch die Maßnahmen besonders deutlich zutage treten, die zum Schutz vor solcher Kontingenz eingesetzt werden, wie Rituale, Vorschriften und Auftrittsrestriktionen – Maßnahmen, die man mit Foucault als Verfahren der Alethurgie begreifen kann.²²

Wahrheitsszenen stellen immer auch Beobachtungskonstellationen dar, die vermittelte und unvermittelte Formen der Präsenz verlangen und Wahrheit damit auch personifizieren, um sie dadurch gleichzeitig in den Nexus von Nähe und Distanz²³ zu rücken. Häufig sind solche Beobachterkonstellationen an spezifische Orte gebunden, wie sie u. a. das Gericht, das Labor oder das Feld darstellen,²⁴ und über diese auch an spezifische (soziale) Praktiken und Rituale. Eingebettet in übergreifende Wahrheitsszenarien sind auch die konkreten Szenen medial gerahmt, etwa in Form eines Narrativs oder Skripts, was ihre Transmission und Adaption andernorts ermöglicht. Die von Andreas Thier in diesem Heft analysierte Rechtspraxis beispielsweise macht deutlich, inwiefern der Prozess der Wahrheitsfindung innerhalb eines beschränkten Spielraums, d. h. nach einem vom Gesetzgeber festgelegten Skript abläuft, das der Interaktion der Beteiligten nur gewisse schöpferische Freiräume offen lässt. Praktiken der Herstellung von Evidenz sind ebenfalls entsprechend gerahmt, wie Bernd Stiegler anhand der historischen Ab-

21 Vgl. Jacques Derrida, »*Signatur, Ereignis, Kontext*«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988, 291–314. Dabei spielen jene Aspekte eine zentrale Rolle, die Erika Fischer-Lichte, »Inszenierung und Theatralität«, in: *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, hrsg. von Martin Jurga und Herbert Willems, Opladen, Wiesbaden 1998, 81–90, hier 86, zur Neupositionierung des Begriffs der Theatralität heranzieht: Performativität, Inszenierung, Korporalität und Wahrnehmung; vgl. *Die Theatralisierung der Gesellschaft*, hrsg. von Herbert Willems, Bd. 1, Wiesbaden 2009, 13–56.

22 Foucault, *Die Regierung der Lebenden*, 22, bezeichnet die für jegliche Form der Hegemonie konstitutive Alethurgie »als die Gesamtheit der möglichen Verfahren [...], mittels derer man das, was im Gegensatz zum Falschen, zum Verborgenen, zum Unsagbaren, zum Unvorhersehbaren, zum Vergessenen als wahr geltend gemacht wird, zutage fördert [...]«

23 Vgl. Rudolf Schlögl, »Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 34 (2008), 155–224.

24 Vgl. Thomas F. Gieryn, »City as Truth-Spot. Laboratories and Field-Sites in Urban Studies«, in: *Social Studies of Science* 36/1 (2006), 5–38.

lösung unterschiedlicher visueller Wahrheitsregimes – u. a. des Spurenlesens und des Anfertigen von Kompositphotographien – zeigt.

Wahrheitsfiguren machen zunächst ganz allgemein darauf aufmerksam, dass auch die Sichtbarkeit der Wahrheit durch *figurative Dispositive*, ob es sich dabei um die »nackte Wahrheit«,²⁵ den »naiven Provinzler« oder »harte Fakten« handelt, gewährleistet wird. Wie solche figurativen und metaphorischen Elemente der Wahrheit in spezifischen Kontexten ihre Evidenz verleihen, ja mithin sogar den eigentlichen Kern des Wahrheitsproblems ausmachen und Erkenntnistheorie damit zu einem bloßen Praxiseffekt gerinnen lassen, analysiert Stephan Gregory in diesem Heft am Beispiel der metaphorologischen und medientechnischen Formierungen des »entvisualisierten« »wahren Sehens« Descartes'.²⁶ Wahrheitsfiguren bilden einerseits das Imaginäre der Wahrheit, stellen andererseits aber auch konkrete Anleitungen dar, wie individuelle oder kollektive Subjekte ihre Wahrheit authentifizieren können. So greifen Wahrheitsszenen auf Vorstellungen subjektbezogener Wahrheitsfähigkeit zurück und unterziehen diese zugleich einem Test. Solche Wahrheitsfähigkeit verkörpern und vermitteln Wahrheitsfiguren, die als soziokulturelle Selbstbeschreibungen zugleich der Definition von Wahrheitsstandards und Wahrheitsregimes dienen können und Wahrheit so im Konnex von sozialer In- und Exklusion sichtbar machen. Wahrheitsfiguren können etwa von vornherein als nur bedingt wahrheitsfähig gelten, z.B. aufgrund ihres Geschlechts, ihres sozialen Standes oder eingeschränkter Sinneswahrnehmungen. Hier zeigt sich auch die anthropologische Dimension der Wahrheit, findet man doch Kataloge der für die Perzeption von Wahrheit notwendigen Sinne: Sobald Wahrheitsfiguren auf sinnlicher Gewissheit beruhen, können sie als spezifische Wahrnehmungs- und Aufmerksamkeitsfiguren analysiert werden. So bestimmt nicht zuletzt der Körper die Wahrheitskonstellationen entsprechend der ihm zugeschriebenen Eigenschaften – womit der Konnex von Wissen und Macht aufgerufen wird.²⁷

Das Beispiel der Koproduktion von Wahrheit und Subjektivität im Rahmen einer Wahrheitsszene zeigt, dass hier Anschlüsse an sehr verschiedene Wissensformen geschaffen und zugleich deren Korrelation befördert werden. Sobald das Subjekt in der Wahrheitsverfertigung auch eine Objektivierung seiner selbst betreibt, eröffnet sich ein Wissensfeld, innerhalb dessen sich eine Psychologisierung des wahrheitsfähigen Subjekts vollziehen kann. Oft hängt die Bedingung der Mög-

25 Vgl. Ralf Konersmann, »Implikationen der nackten Wahrheit«, in: *Scholion*, Bulletin 5 (2008), 21–55.

26 Dass die Wahrheitspraktiken dabei zudem wiederum auf die sie bestimmenden Medien zurückwirken, zeigt Gregory anhand der Theorien, des materiellen Gebrauchs und der Apparate des Lichts.

27 Vgl. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1997.

lichkeit solcher Psychologisierungen wieder damit zusammen, dass Wahrheitsfähigkeit an die intersubjektive Überprüfbarkeit subjektiver Wahrheit gekoppelt wird. Wenn Wahrheit von der auf Logik, Methode oder Konsens gründenden Konsistenz der Aussagen eines Subjekts abhängt, wird sie mitunter ununterscheidbar von Kommunikationskompetenz; und indem die Wahrheit auf das sie behauptende Subjekt zurückverweist, erhält sie zugleich eine epistemische Grundlage. Die Wahrheit des Subjekts macht jenes also in dreierlei Hinsicht objektivierbar: hinsichtlich seiner *psychologischen Disposition*, seiner *Sozialität (Intersubjektivität)* und seiner *Kommunikationskompetenz*. Was unter solchen Bedingungen deutlich wird, ist nicht zuletzt das Scheitern von Wahrheits- und Selbstbehauptungen.

Die Berufung auf die Wahrheit muss sich jedoch nicht methodischer Formen der Verifizierung bedienen, sie kann auch in affektiven Formen wie der Emphase oder dem Enthusiasmus erfolgen, die auf die Problematik des Nichtwissens verweisen. Entsprechend sind auch Glaube, Intuition oder Vertrauen wahrheitskonstitutive Momente, denn nicht nur werden Wahrheitsszenen von solchen Parametern mitstrukturiert, als Formen des Nichtwissens fundieren sie nicht nur epistemische, sondern auch soziale Kohäsion und damit Wahrheitshierarchien.²⁸ Genauso kann auch der Prozess der Wahrheitsfindung selbst zu In- oder Exklusionen führen, wenn einem Zeugen beispielsweise eine Lüge nachgewiesen wird, oder, in dynamischeren Figurationen, Transformationen (Bekehrung, Offenbarung, Glaubensverlust etc.) zur Darstellung kommen. Bewegen sich Figuren wie der Bekenner oder das Medium, dem eine Offenbarung widerfährt, meist innerhalb (religiös) kodierter Wahrheitsregime, so gibt es auch Figuren wie den Dissidenten, den Nihilisten oder den Kopernikaner, die den bestehenden Wahrheitsregimen anders gelagerte Wahrheitskonzepte entgegenstellen oder die Notwendigkeit von Wahrheit überhaupt negieren.

Wahrheitsfiguren geben nicht zuletzt Aufschluss über unterschiedliche Zeitkonzepte der Wahrheit, wie Fortschritt, Heilsgeschichte oder Detektion, die ihre Entsprechung im Vorkämpfer für die Wahrheit, im Gläubigen oder Ermittler finden. Während *Wahrheitsszenen* somit als Instrumente für die Analyse aktualisierender Behauptungen von Wahrheit dienen können, adressieren *Wahrheitsfiguren* die diachrone Dimension,²⁹ innerhalb derer sich die Überlieferung oder Erschüt-

28 Zudem lässt sich die Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen auf Differenz- und Performanzeffekte von Wahrheitsszenen zurückführen.

29 Zur diachronen Dimension der Wahrheitsfigur am Beispiel des Propheten vgl. Sandro Lini-ger/Robert Suter, »Self-fulfilling Prophecies. Zeitfiguren bei Nayler, Hobbes und Defoe«, in: *Dynamische Figuren. Gestalten der Zeit im Barock*, hrsg. von Joel B. Lande, Rudolf Schlögl und Robert Suter, Freiburg im Breisgau 2013, 209–240. Zur »Weitergabe von Verhaltensschemata«, die wiederum als Skripte von Wahrheitsszenen dienen können, siehe auch Foucault, *Mut zur Wahrheit*, 276. Sie erfordert wiederum gewisse Medien- und Darstellungsformate wie Biographien, Anekdoten, Exempel oder Protokolle.

terung von Wahrheit vollzieht, indem sie deren wiederkehrende Garanten, Kritiker oder Feinde verkörpern. Sie machen, sobald Wahrheitsfähigkeit z.B. an den sozialen Stand, die persönliche Integrität oder das rednerische Geschick gekoppelt wird, Wahrheitsszenen auf ihre historischen, sozialen und medialen Bedingungen hin transparent. So lenken Wahrheitsfiguren die Aufmerksamkeit auf die zeitliche Stabilisierung oder Destabilisierung spezifischer Wahrheiten und ihrer Begründungsmuster. Bei den interfiguralen Beziehungen, in denen Wahrheitsfiguren zumeist stehen, kann es sich entsprechend um Traditionszusammenhänge handeln, interfigurale Zusammenhänge können sich aber auch als Beobachtungskonstellationen gestalten: Ob der Physiognom typische Ähnlichkeiten erkennt oder der Detektiv Spuren liest,³⁰ ob der Augenzeuge die Realitätsreferenz von Aussagen durch seine subjektive Erfahrung absichert, der Richter ein Urteil erlässt, der Gerichtsreporter dessen mangelnde Konsistenz bemängelt oder der Lügner im Laufe der Urteils- und Wahrheitsfindung überführt wird – sie alle bilden wechselnde figurative Netzwerke, deren ständige Transformation, Befestigung, Erweiterung und Reduktion zu untersuchen sind.

Die Interaktion in einem Gerichtsprozess beispielsweise lässt sich in diesem Sinne als eine analysieren, die von den moralischen Tugenden bestimmt ist, die sich mit den Figuren des Verteidigers, des Staatsanwalts und des Richters verbinden. Als regulative Idee praxisorientierend wirkt im Rahmen heutiger juristischer Wahrheitsfindungsprozesse³¹ dabei die vom Bundesverfassungsgericht eingeforderte korrespondenztheoretische Wahrheitstheorie. Dieses Beispiel stützt wiederum unsere begrifflichen Unterscheidungen: Die mittels Wahrheitsszenen und Wahrheitsfiguren beschreibbaren Praktiken spezifischer Wahrheitskulturen lassen sich als eigenständiges Untersuchungsfeld von den Wahrheitstheorien, im Rahmen derer sie reflektiert, transzendiert oder auch problematisiert werden, abgrenzen. Doch auch diese selbst weisen eine praktische Dimension auf: Da sich nicht in allen sozialen Feldern ausformulierte Wahrheitstheorien herausbilden, ist auch von *impliziten*, praxisinhärenten Wahrheitstheorien auszugehen; im Fall expliziter Theoretisierung kann einer Wahrheitstheorie zudem auch selbst wieder ein praktischer Wert zukommen – im affirmativen Sinne etwa kann sie als Skript einer Wahrheitsszene handlungsleitend werden, oder aber als Problematisierung eine Kritik an vorherrschenden Weisen der Wahrheitsidentifizierung formulieren und zugleich alternative Wahrheitsformen entwerfen. Die Wahrheitstheorie nimmt damit Einfluss auf die Gestaltung von Wahrheitsszenen und -figuren, darüber hinaus fördert sie die Überlieferung und Privilegierung bestimmter Formen von Wahrheit.

30 Siehe den Beitrag von Bernd Stiegler in diesem Heft.

31 Siehe den Beitrag von Andreas Thier in diesem Heft.

Gemeinsam erzeugen die vorgestellten Parameter die nötige Komplexität, um einem verzweigten historischen Untersuchungsfeld gerecht zu werden: Rücken in Wahrheitsszenen die lokalen und situativen Praktiken und Prozesse der Produktion von Wahrheit in den Blick, so wird diese synchrone Perspektive über Wahrheitsfiguren um das historisch, sozial und medial Voraussetzungs-volle solcher Szenen erweitert; diese historische Tiefendimension eröffnet die Möglichkeit einer (selbstreflexiven) Universalisierung oder Relativierung exemplarischer Szenen und Figuren in Form von Theorien. Wenn Wahrheitsszenen, -figuren und -theorien sich gegenseitig voraussetzen, dann sollten sie, so unser Vorschlag, auch in Bezug aufeinander analysiert werden, um ihr gegenseitiges Irritationspotential zu nutzen. So können etwa im Zusammenhang mit Aussagen über die Geltung von Wahrheitstheorien Szenen und Figuren (relativierend) aufgerufen werden, so kann die Frage nach den Praktiken mit der Funktion von Theorien gekontert oder die situationsbezogene Analyse von Wahrheitsszenen mittels des Verweises auf die Kontinuität von Wahrheitsfiguren hinterfragt werden. Dadurch treten eine Reihe von Fragen in den Blick, die mit dieser Perspektivierung bislang noch gar nicht gestellt werden konnten: Welche Effekte hat die Berufung auf Wahrheit, welche Anforderungen an die Wahrheitsfähigkeit beteiligten Akteure generiert sie? Welchen Formen der Störung, Irritation und Dementierung ist Wahrheit ausgesetzt und inwiefern tragen diese wiederum zur Wahrheitsfindung bei? Welcher Art sind die Szenarien, die Wahrheitssemantiken in Gang setzen und mit ihnen bestimmte Figurationen von Akteuren?

Diese Koordinaten stecken ein weites Forschungsfeld ab, das durch die Fokussierung auf konkrete Konstitutionsprozesse von Wahrheit in spezifischen Wahrheitsszenen wieder eingrenzt werden kann, ohne indes die Frage, wie die Wahrheit als Gegenstand interdisziplinärer geisteswissenschaftlicher Reflexion zurückgewonnen werden kann, aus dem Blick zu verlieren. Während es zum Manifestcharakter der eingangs zitierten Plädoyers für eine Rückkehr zur Wahrheit gehört, die eigenen historischen Voraussetzungen auszublenden – hinsichtlich der Orientierungsfunktion der Wahrheit etwa die philosophische Tradition des Pragmatismus –, wird hier vorgeschlagen, der Formierung bestimmter Wahrheitsszenen, Wahrheitsfiguren und damit auch Wahrheitstheorien *in situ* nachzugehen, um so eine kritische historische Praxeologie von Wahrheitsfindungen und -demontagen zu entwickeln. Anknüpfungspunkte liefern insbesondere jene praxeologischen Konzepte einer ethnographischen Wissens(chafts)geschichte und -soziologie,³² die – unter anderem im Anschluss an Charles S. Peirce, William James und John

32 Vgl. Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt/M. 2002; Bruno Latour/Steve Woolgar, *Laboratory life. The construction on scientific facts*, Princeton (NJ) 1986. Zur Praxeologie als allgemeinem soziologischen Ansatz vgl. Robert Schmidt, *Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen*, Berlin 2012.

Dewey – im Rahmen eines pragmatischen Realismus auf das Unfertige, Unterbestimmte und Vage, auf das Situative, Performative und Prozessuale der Wissensproduktion abheben: Gegenstände, Fakten, Theorien, Ideale und Praktiken bilden sich in spezifischen Situationen in Relation zueinander heraus; sie ändern ihren epistemischen Status und ihre aktive oder passive Rolle im »dance of agencies« der »Mangel der Praxis«;³³ dabei geraten sie vornehmlich über Differenzen in den Blick.³⁴ Gemeinsam bedingen sie das Phänomen der *Geltung*, wie der Beitrag von Dirk Westerkamp herausarbeitet. Die Festschreibung von Wissen erfolgt daher zumeist nur retrospektiv vor dem Hintergrund erfolgreicher Prozesse der »Reinigung« von Gegenständen und Homogenisierung von Praktiken.³⁵ Dieser Zugang zur Koevolution von Wissen und Gegenstand in der Praxis bzw. zur symmetrischen »Koproduktion« von Natur und Gesellschaft³⁶ lässt sich, so unsere Überzeugung, besonders gewinnbringend auch auf die Produktion, Homogenisierung, Stabilisierung oder Dekonstruktion von Wahrheit beziehen.

Obwohl sie »Wahrheit« nur selten explizit diskutieren – etwa im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit von Wahrheit oder epistemologischen Krisen³⁷ – bieten auch Studien aus dem Bereich der Historischen Epistemologie hier Orientierung. So geht bereits Ludwik Fleck in seiner Lehre von den Denkstilen in den 1930er Jahren von der Dynamik eines Wissens aus, das seinen Ursprung »a motu sociali«

33 Andrew Pickering, *The Mangle of Practice. Time, Agency, and Science*, Chicago/London 1995; *The Mangle in Practice. Science, Society, and Becoming*, hrsg. von Andrew Pickering und Keith Guzik, Durham/London 2008; Donna Haraway, »Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in: *Feminist Studies* 14/3 (1988), 575–599; dies., *When species meet*, Minneapolis u. a. 2008.

34 Hans-Jörg Rheinberger, »Experimental Complexity in Biology. Some Epistemological and Historical Remarks«, in: *Philosophy of Science* 64 (1997), Supplement, 245–254; ders., *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen 2001.

35 Gaston Bachelard, *Der neue wissenschaftliche Geist*, Frankfurt/M. 1988; Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 2002; ders., »A Textbook Case Revisited – Knowledge as a Mode of Existence«, in: *The Handbook of Science and Technology Studies*, hrsg. von Edward J. Hackett u. a., Cambridge (MA) 2007, 83–112.

36 Bruno Latour, »One more turn after the social turn...«, in: *The Social Dimension of Science*, hrsg. von Ernan McMullin, Notre Dame 1992, 272–294, hier 287.

37 Vgl. zur Historischen Epistemologie bes. Lorraine Daston, »Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe«, in: *Critical Inquiry* 18/1 (1991), 93–124; Lorraine Daston/Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt/M. 2007; Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007. Zu Krisensituationen vgl. bes. Lorraine Daston, »Scientific Error and the Ethos of Beliefs«, in: *Social Research* 72/1 (2005), 1–28; dies., »Fear and Loathing of the Imagination in Science«, in: *Daedalus* 134/4 (2005), 16–30. Zur Subjektivität vgl. Evelyn Fox Keller, »Feminist Perspectives on Science Studies«, in: *Science, Technology, & Human Values* 13/3 (1988), 235–249; *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie: Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, hrsg. von Astrid Deuber-Mankowsky und Christoph F. E. Holzhey, Wien/Berlin 2013.

hat.³⁸ Das hat Folgen für die Wahrheit, da sie als solche immer nur kurzzeitig stabilisiert werden kann, wie Fleck bemerkt: »Die Theorie des Erkennens als der Wissenschaft über Denkstile, ihre geschichtliche und soziologische Entwicklung, betrachtet die Wahrheit als aktuelle Etappe der Veränderungen eines Denkstils.«³⁹ Karl Mannheim sieht zur selben Zeit die »Idee der Wahrheit [...] aus den konkreten Modi des Erkennenkönnens in einer Zeit« aufsteigen.⁴⁰ Indem er die Pluralisierung von Wahrheit auf unterschiedliche »Aspektstrukturen« – spezifische Konstellationen von Begriffen, Kategorien, Modellen, Abstraktionsstufen und Ontologien – zurückführt, bringt er die epistemologische Perspektivität kollektiver Subjekte (z.B. Psychologen, Philosophen) ins Spiel. Max Horkheimer wendet in der sich um Mannheims Wissenssoziologie entspannenden Debatte⁴¹ ein, dass dessen Ansatz Wahrheit nur noch als Ideologie verhandelbar mache und den Blick darauf verstelle, dass Wahrheit ebenso als Singularität existiere. Gleichwohl entwirft auch Horkheimer eine dynamische Theorie der Wahrheit: Diese sei in einem beständigen dialektischen Aushandlungsprozess begriffen, werde im Zusammenspiel historischer Akteure, Handlungen und Theorien in »geschichtlichen Kämpfen« gesetzt.⁴² Interessant an diesen Diskussionen ist nicht zuletzt, dass sie parallel verlaufen etwa zur Etablierung von Psycho- und Soziotechniken der Wahrheit, wie sie zu jener Zeit u. a. von der mit Horkheimer in Kontakt stehenden Gruppe um den Sozialpsychologen Kurt Lewin experimentell erforscht werden.⁴³ Man kann also auch hier von einer Konstellation ausgehen, in der Wahrheitstheorien und -praktiken zumindest aufeinander verweisen, wenn sie sich nicht gar gegenseitig bedingen.

In seinem Buch *Wahrheit* schreibt der Philosoph Richard Heinrich 2009, dass »ein Bild sicher nicht richtig« sei: »Philosophie könnte Wahrheit definieren, die Wissenschaft würde sie erforschen und in verschiedenen Dimensionen des sozialen und geschichtlichen Lebens könnte sie dann, in ihrem Bedeutungskern

38 Ludwik Fleck, »Das Problem der Theorie des Erkennens«, in: ders., *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt/M. 1983, 84–127, hier 96.

39 Fleck, »Das Problem der Theorie des Erkennens«, 125.

40 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M. 1965, 250.

41 Herbert Marcuse, »Besprechung von Karl Mannheims *Mensch und Gesellschaft*«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1935), 269–271; Theodor W. Adorno, »Das Bewußtsein der Wissenssoziologie«, in: ders., *Prismen*, Frankfurt/M. 1955, 31–46; Helmut Dubiel, »Ideologiekritik versus Wissenssoziologie. Die Kritik der Mannheimschen Wissenssoziologie in der kritischen Theorie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialpsychologie* 61 (1975), 223–238.

42 Max Horkheimer, »Zum Problem der Wahrheit« [1935], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1988, 277–325, hier 278–280.

43 Vgl. Nora Binder, »Die Dynamik demokratischer Gruppen. *Change Experiments* bei Kurt Lewin«, Vortrag im Rahmen der Tagung *Wahrheit zurichten. Über Psycho- und Soziotechniken*, Konstanz, 11.–13.7. 2014. Eine gleichnamige Publikation befindet sich in Vorbereitung.

unverändert, verschiedene Rollen (Legitimation, Kritik, methodischer Leitfaden etc.) spielen«.44 Eben deshalb macht es Sinn, das *doing truth* in einem breiteren praxeologischen Rahmen zu untersuchen, ohne die philosophisch-epistemologische Diskussion zu vernachlässigen. In Anlehnung an einen ironischen Buchtitel Steven Shapins kann dieser Zugang als einer formuliert werden, der Wahrheit untersucht, »as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, society, and struggling for credibility and authority.«45

44 Richard Heinrich, *Wahrheit*, Köln/Weimar 2009, 10 f.

45 Steven Shapin, *Never Pure. Historical Studies of Science as if it was produced by People with Bodies, situated in Time, Space, Culture, and Society, and struggling for Credibility and Authority*, Baltimore 2010.

Enthüllungsrituale der Wahrheit

Wahrhaftigkeitspathos als Verlogenheit

1. Wahrheitsanspruch und Subjektivität

Eine der Spielarten des Relativismus besteht darin, Wahrheit einer außeralltäglichen höheren Sphäre zu zuordnen, die den Normalsterblichen nicht zugänglich ist: Wahrheit wird so hoch gehängt, dass keiner mehr daran kommt. Doch tatsächlich ist Wahrheit etwas ganz Alltägliches, das jeder Sprecher in Anspruch nimmt, wenn er etwas behauptet. Wahrheit als Eigenschaft von Aussagen ist, auch wenn das Prädikat »ist wahr« klein geschrieben wird, keine ermäßigte Ausgabe einer großen Wahrheit.

Die relativistische Strategie des Zu-hoch-Hängens der Wahrheit bedient sich zunächst der Unterscheidung zwischen *doxa* und *episteme*, zwischen Meinung und Erkenntnis, um im nächsten Schritt die legitimen Ansprüche auf das Feld der Meinung zu beschränken – als könnten wir ohne falsche Anmaßung keinen anderen Anspruch mit unseren Aussagen verbinden als den, eine subjektive Meinung auszudrücken. Tatsächlich beansprucht das absolute Wahrheitsverständnis mehr als eine Wahrheit *für jemanden*, es beansprucht Wahrheit *an sich*. Diese absolute Wahrheit von Aussagen ist kein mystischer Gegenstand, sondern ein einstelliges Prädikat, das sich auf eine subjektunabhängige Realität bezieht. »p ist wahr« bedeutet, dass die Aussage p dieser Realität entspricht. Beides, das Äußern subjektiver Meinungen und das Beanspruchen objektiver Erkenntnisse, gehören zur alltäglichen sprachlichen Praxis, die bestimmten Konventionen folgt. Aus realistischer Perspektive können wir auf ein absolutes Wahrheitsverständnis nicht verzichten, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln oder die Argumentation abzubrechen. Die Logik des Ausdrucks »wahr« bringt unweigerlich eine Metaebene ins Spiel, durch die das, was jeweils inhaltlich als wahr bezeichnet wird, erst tatsächlich wahr gemacht werden kann. Eine Realität, die selbst als Produkt subjektiver Überzeugungen gilt, kann nicht als unabhängige höhere Ebene darüber entscheiden, ob der subjektiv erhobene Wahrheitsanspruch einer Aussage über diese Realität Gültigkeit hat oder nicht. Das ist kein empirisches, sondern ein erkenntnislogisches Argument, das durch den empirischen Hinweis auf historisch-kulturelle Bedingtheiten auch nicht widerlegt wird.

Sobald die Sphäre der Intersubjektivität ins Spiel kommt, ist das Objektive oder Absolute als gemeinsamer unabhängiger Bezugspunkt der Subjekte unverzichtbar. Einen Wahrheitsanspruch zu erheben bedeutet, sich auf eine vom Spre-

cher unabhängige Instanz zu beziehen. Das aktive Tun im »Doing Truth« kann sich also nur auf unsere jeweilige Praxis beziehen, Wahrheitsansprüche zu erheben, über deren objektive Geltung aber nicht wiederum allein diese Praxis entscheiden kann. Wir erzeugen die Wahrheit nicht, wir erzeugen nicht die Rationalität der Argumente, wir erzeugen nur die jeweilige Praxis, mit der wir uns auf Wahrheit und Rationalität beziehen und die Normen, die bezogen auf diese Praxis gelten sollen. In unserer Wahrheitspraxis sind daher zwei Ebenen zu unterscheiden: erstens die Voraussetzung, dass Wahrheitsgeltung als übergeordneter Bezugspunkt überhaupt möglich ist, zweitens der jeweilige Umgang mit Wahrheitsansprüchen, z.B. die konventionellen Formen der Beweisführung oder Normen der Wahrhaftigkeit.

Diese absolute Wahrheit ist keine dogmatische Wahrheit. Wer absolute Wahrheit beansprucht, muss nicht von der eigenen Unfehlbarkeit ausgehen. Die intersubjektive Praxis des Erhebens von Geltungsansprüchen kann nur dann ohne Selbstwiderspruch auf Argumentation ausgerichtet sein, wenn sie weder auf bloß subjektive Meinungsäußerungen reduziert wird, die letztlich unentscheidbar bleiben – denn dann braucht man nicht zu argumentieren; noch wenn sie dogmatisch als unfehlbar behauptet wird – denn dann kann man nicht argumentieren. Die Argumentationspraxis empirischer Wahrheitsansprüche folgt bestimmten rationalen Grundanforderungen: Bezugnahme auf einen wahrheitsfähigen Gegenstand, Negierbarkeit bzw. Widerlegbarkeit der Aussage, Widerspruchsfreiheit und Prüfbarkeit. Das sind konstitutive Regeln rationaler Argumentation, die als solche nicht durch Macht erzeugt oder der Macht unterworfen sind, ebenso wenig wie Irrationalität hier eine Strategie sein kann. Erst auf einer zweiten Ebene geht es um institutionalisierte, konstitutive und präskriptive Regeln, wie z.B. die Regeln der wissenschaftlichen Praxis, der juristischen Urteilsbegründung oder der politischen Verhandlung und Entscheidungsfindung. Die institutionalisierten Praktiken des Umgangs mit Wahrheit bilden bereichsspezifische Charakteristika aus und sind historisch-kulturellen Veränderungen unterworfen. Auf dieser Ebene sind Wahrheit und Rationalität normative Ansprüche, die auch missachtet und sanktioniert werden können.

2. Die normative Praxis der Wahrhaftigkeit

Die normative Praxis des Umgangs mit Wahrheit umfasst verschiedene bereichsspezifische Formen: wissenschaftliche, moralische, politische u. a. Diskurse. Appelle, die eine »neue Ernsthaftigkeit« im Umgang mit Wahrheit fordern, haben hier – und nicht auf der Ebene der Erkenntnis- oder Wahrheitstheorie – ihren Ort. Absolute Wahrheit als solche wird durch unsere Kenntnis oder Unkenntnis, unsere Be- oder Missachtung nicht beschädigt. Wer eine neue Ernsthaftigkeit im

Umgang mit Wahrheit fordert, erhebt den moralischen Anspruch, dass die Ausbildung einer entsprechenden Tugend oder die Befolgung einer entsprechenden Norm im gemeinsamen Interesse liegt oder dass sie der Realisierung eines von uns akzeptierten praktischen Werts dient.

Der moralische Appell, sich am Geltungsanspruch der Wahrheit zu orientieren und keine täuschende Fassade scheinbar sinnvoller, tatsächlich aber weitgehend sinnleerer Sätze zu bilden, den u. a. Harry Frankfurt mit seinen Texten »Bullshit« und »On Truth« an uns gerichtet hat, bezieht sich auf Wahrheit als Wert. Die Auseinandersetzung mit der relativistischen Wahrheitsauffassung sogenannter »Postmodernisten«¹ ist auf dieser Ebene verfehlt. Vielmehr geht es hier um eine Auseinandersetzung innerhalb des universalistischen Lagers, nämlich um die Frage, welchen Status Wahrheit als moralischer Wert hat, ob sie für die Moral einen ebenso zwingenden absoluten Status hat wie für die Ebene der Erkenntnis.

Wahrheit als Kenntnis wahrer Aussagen über empirische Sachverhalte hat eine Orientierungsfunktion für unser Handeln und ist insofern von großer praktischer Bedeutung: Zu wissen, welche Speisen bekömmlich und welche giftig sind, welche Absichten andere Menschen verfolgen oder über welche Mittel sie verfügen, kann entscheidend für unser Leben und alle weiteren Handlungen sein. Die Wahrung unserer Unversehrtheit und Autonomie könnte von einem bestimmten Wissen über Tatsachen abhängen und, sofern wir selbst keinen direkten Zugang zu diesen Tatsachen haben, von der Wahrheitsliebe oder Wahrhaftigkeit anderer Personen. Im Unterschied zum erkenntnislogischen Begriff der absoluten Wahrheit ist Wahrheit als moralischer Wert aber nicht absolut, sondern kann den Werten der Autonomie und Unversehrtheit neben- oder sogar untergeordnet werden. Nur deshalb ist ein Appell nötig: Anders als bei den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis können wir mit bewussten Täuschungshandlungen oder mit leerem Gerede die Wahrheit als moralischen Wert praktisch gering schätzen und gleichwohl einen moralischen Anspruch mit unseren Handlungen verbinden.

Die moralische Wahrheitsdiskussion richtet sich auf die Begründung von Wahrhaftigkeit als Tugend oder als moralische Norm. Die Wahrheit empirischer Aussagen steht aufgrund unserer Fehlbarkeit als erkennender Wesen in Frage: Wir könnten uns geirrt haben. Die Wahrhaftigkeit von Aussagen hingegen steht in unserer Verfügung als Sprecher, denn sie bezieht sich nicht auf die behaupteten objektiven Sachverhalte, sondern auf subjektive Sachverhalte, die einem Sprecher selbst unmittelbar, den anderen als objektiver Sachverhalt nur mittelbar zugänglich sind. Eine Aussage wie »Über diesen Vorgang sind in unserem Haus keine Akten vorhanden« kann aufgrund eines Irrtums falsch sein, sie kann aber auch falsch sein, weil der Sprecher seine Kenntnis der Akten bewusst verleugnet und den Adressaten täuscht. Eine Überzeugung hat man oder man hat sie nicht,

1 Harry Frankfurt, *Über die Wahrheit*, München 2007, 22.

es unterliegt keinem fehlbaren Erkenntnisverfahren, das eigene Fürwahrhalten festzustellen. Nur deshalb kann Wahrhaftigkeit überhaupt Gegenstand normativer Forderungen sein. Relevant für und prüfbar durch andere ist die Forderung deshalb, weil mit der wahrhaftigen Überzeugung oder mit dem lügnerischen Vorgeben einer Überzeugung jeweils charakteristische Verhaltensmuster verbunden sind.

Erstaunlich hartnäckig hält sich in der moralischen Diskussion das Urteil, Wahrhaftigkeit sei eine absolute moralische Norm und Lügen seien daher grundsätzlich schlecht. Diese Auffassung zeigt sich nicht nur in der öffentlichen Debatte, in der der Vorwurf, jemand sei ein Lügner, als moralisches Todesurteil verwendet wird. Die gleiche Unterstellung findet man auch in der Beispielwahl vieler moralphilosophischer Schriften, in denen das Lügen mit Vorliebe als Beispiel für moralisch unzulässiges Handeln angeführt wird, ohne eine nähere Begründung für nötig zu halten. Das ist schon deshalb erstaunlich, weil das Gebot »Du sollst nicht lügen« als konkretes Handlungsgebot moralphilosophisch unterkomplex ist. In der normativen Ethik geht es in der Regel um die Begründung abstrakter Prinzipien und deren Anwendung auf konkrete Handlungskontexte, nicht um einzelne Handlungsgebote oder -verbote im Stil des Dekalogs.

Sucht man in der Moralphilosophie nach Begründungen des unbedingten Wahrhaftigkeitsgebots bzw. Lügenverbots, bietet sich ein sehr einheitliches Bild. Das einzige grundsätzliche Argument, das in verschiedenen Varianten gegen das Lügen angeführt wird, richtet sich darauf, dass unsere kommunikative Praxis ohne moralisch gestütztes Vertrauen in die Wahrhaftigkeit der Sprecher nicht möglich sei. Kants Auffassung, wenn das Lügen erlaubt sei, könnten Verträge keine Gültigkeit mehr beanspruchen und jede soziale Ordnung werde unmöglich, gilt in ihren Konsequenzen – man müsse selbst den unschuldig Verfolgten seinen Häschern ausliefern, statt ihn mit einer Lüge zu retten – als legendäres Beispiel eines moralischen Rigorismus. Weniger rigorose Positionen halten zwar die sogenannte »Notlüge« in Fällen schwer wiegender Normkonflikte für legitim, bleiben aber dabei, dass das Lügen auch dann nur ein geringeres Übel und keine moralisch neutrale Praxis sei. Von Augustinus über Kant bis zu John L. Austin ist das grundsätzliche Argument gegen Lügen dasselbe: Der Mitteilungscharakter der Sprache an sich, die gesamte menschliche Sprachpraxis beruhe auf der Wahrhaftigkeit von Aussagen. Lügen seien deshalb nicht nur in logisch-genetischer Hinsicht, sondern auch in moralischer Hinsicht parasitär – sie zehren von einer fundamentalen Wahrhaftigkeitsvoraussetzung, die sie gleichzeitig aushöhlen, indem sie das Vertrauen in Wahrhaftigkeit zerstören und den Mitteilungscharakter der Sprache entwerten.

Einige zeitgenössische Vertreter dieser Position versuchen nun, das unbedingte Wahrhaftigkeitsgebot im Rahmen eines »anthropologisch-existenziellen Sprachverständnisses« oder einer intrinsisch normativen kollektiven Vertrauens-

praxis stark zu machen.² Der »Sinnhorizont der menschlichen Praxis« als »Inbegriff der Bedingungen und Grenzen existenzieller Möglichkeiten« sei wesentlich sprachlich konstituiert, so Rehbock, die Sprache stünde uns daher nicht wie ein beliebiges Instrument zur Verfügung.³ Genau deshalb könne sie auch nicht als moralisch neutrale Fähigkeit betrachtet werden, die im Dienst unterschiedlicher Ziele und Zwecke moralisch unterschiedlich beurteilt werden könne. Die Auffassung, Sprache sei eine moralisch neutrale Fähigkeit – die ich im Gegensatz zu diesen Positionen vertrete –, wird als »instrumentalistisches Missverständnis« der Sprache abgelehnt. Die »gemeinschaftskonstitutive Bedeutung der Sprache« begründet aus der Perspektive der Lügen-Gegner im Bereich der Moral eine ebenso zwingende absolute Gültigkeit des Wahrhaftigkeitsgebots wie der Wahrheitsanspruch im Bereich der Erkenntnistheorie. In einer anderen Variante wird vertreten, die soziale »Praxis des Vertrauens« sei fundamental für die Ausbildung von Selbstvertrauen und damit für die Ausbildung von Autonomie, Wahrhaftigkeit sei als intrinsischer Wert notwendiger Teil dieser Vertrauenspraxis.⁴

Doch es ist weder zwingend, den »Sinnhorizont der menschlichen Praxis« als Sprachpraxis in dieser Weise moralisch aufzuladen, noch die fundamentale Vertrauenspraxis mit einem intrinsischen Wert der Wahrhaftigkeit auszustatten. Die Praxis der wahrhaftigen Kommunikation bildet aus dieser Sicht den Bereich des Guten, der unsere gemeinschaftliche Existenz ermöglicht; die Praxis des Lügens hingegen eröffnet den Bereich des Schlechten, der unsere gemeinschaftliche Existenz untergräbt. Gegenüber solchen Positionen eines unbedingten Wahrhaftigkeitsgebots stellt sich die Frage, ob die Möglichkeit unwahrhaftiger Kommunikation grundsätzlich die Sprengkraft einer moralisch vergiftenden, die Gemeinschaft gefährdenden Praxis entfalten muss. Oder ob es auch denkbar ist, dass Unwahrhaftigkeit in bestimmten gesellschaftlichen Handlungskontexten als ein möglicher Zug im Sprachspiel aufgefasst wird, der das Vertrauen in sprachliche Kommunikation und kooperative Praxis nicht schmälern muss, weil das Vertrauen sich gar nicht primär auf Wahrhaftigkeit richtet, sondern auf das grundsätzliche Wohlwollen der anderen, auf ihre Berücksichtigung meiner Verletzbarkeit.

Zumindest aus einer symboltheoretischen Perspektive müssen der bewusste mimische Ausdruck genauso wie der verbalsprachliche Ausdruck zum Repertoire der menschlichen Kommunikation gerechnet werden. Die Fähigkeit zur bewussten Kontrolle des mimischen Ausdrucks ist von der Fähigkeit zur Verstellung nicht zu trennen. Weder unser Schmerzbenehmen noch unser Lachen oder Wei-

2 Theda Rehbock, »Moral und Sprache. Ist das Verbot der Lüge sprachphilosophisch begründbar?«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), 106; Martin Hartmann, *Die Praxis des Vertrauens*, Berlin 2011.

3 Rehbock, »Moral und Sprache«, 115.

4 Hartmann, *Praxis des Vertrauens*, 185.

nen sind natürliche Ausdrücke, die völlig frei von symbolischen Konventionen wären. Sie sind vielmehr bewusster Ausdruck in einer sozialen Praxis, die aufgrund unserer »exzentrischen Positionalität« im Sinne Helmuth Plessners stets auch einen bewussten Mitteilungscharakter haben. Unwahrhaftigkeit als Fähigkeit zur Verstellung im Bereich des Gestisch-Mimischen wie auch als Fähigkeit zum Lügen im Bereich des Verbalsprachlichen ist eine Möglichkeit der Kommunikation, die für die Ausbildung einer personalen Identität und für die Ausbildung moralisch motivierter Wahrhaftigkeit grundlegend ist. Nicht nur das Verschweigen, auch das Lügen kann defensiven Charakter haben. Wer in jeder Äußerung sein Herz auf der Zunge tragen muss, kann kein Gespür für die Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen sich und anderen entwickeln.

Verstellung und Lüge ermöglichen uns, das Verhältnis zu anderen Menschen unter dem Aspekt von Nähe und Distanz zu regulieren. Lügen schaffen oder verteidigen Distanz, sie können die anderen auf Abstand halten, wo die Privatsphäre in Gefahr ist, wo Antworten eine größere Nähe herstellen würden, als dem Fragenden selbst lieb wäre. Wer bedingungslose Wahrhaftigkeit fordert und jede Form von Verstellung und Lüge ablehnt, kann zwischen Distanz und offener Ablehnung keinen Unterschied machen. Rückhaltlose Offenheit als Beweis eines besonderen Vertrauensverhältnisses und damit einer besonderen Nähe wird entwertet, wenn sie unterschiedslos als Prinzip der Kommunikation gilt. Wo jede Verstellung verpönt ist, bleibt für das Leben in der Gemeinschaft nur die Wahl zwischen Kommunikation und ihrem Abbruch. Die vollkommen wahrhaftige Gesellschaft ist am Ende eine schweigsame Gesellschaft.

Jede Gemeinschaft bildet Kontexte konventioneller Lügen aus, in denen nicht Wahrhaftigkeit erwartet wird, sondern die Einhaltung bestimmter Umgangsformen. Das Lügen als alltägliche Technik der Verbergung und Verstellung kann einem berechtigten defensiven Interesse folgen, sich den unfairen Absichten anderer nicht schutzlos auszuliefern. Lügen können verhindern, andere und sich selbst mit der Antwort auf unbedachte Fragen in ungewollt peinliche Situationen zu bringen, sie vermeiden unnötige Verletzungen und Brüskierungen. Manchmal ist es der beste Ausdruck von Respekt, den wir zu bieten haben, dass wir unsere tatsächlichen Gefühle verbergen und stattdessen die Einstellung zeigen, die von uns erwartet wird. Aufrichtigkeit als Prinzip ist das Ideal des Egozentrikers. Indem er die unverfälschte Selbstpräsentation zum Wert an sich erklärt, ist er jeder Rücksicht auf andere und jeder Relativierung seiner eigenen Gemütszustände enthoben.

Das Spiel von Aufrichtigkeit und Verstellung, Wahrhaftigkeit und Lüge, Ehrlichkeit und List, das unser Gemeinschaftsleben durchzieht, kann seine spielerischen Züge aber nur entfalten, wenn es in Bewegung bleibt, wenn die Rollen von Lügner und Belogenen wechseln, wenn Lügen nicht nur aufgebaut, sondern auch wieder enthüllt werden. Befristete Lügen müssen sich am Ende der Kritik durch

andere stellen und den Belogenen die Entscheidung überlassen, welchen Glaubwürdigkeitskredit sie dem Lügner in der nächsten Runde einräumen. Oft machen wir uns in alltäglicher Verlogenheit selbst etwas vor, halten uns für taktvoll, wo wir bloß feige sind, und für rücksichtsvoll, wo uns der andere nicht einmal ein offenes Wort wert ist.

Auch die einhellige Empörung gegen Lügen und Lügner kann verlogen sein. Das Ideal der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, das auf wohlfeile Art hoch gehalten wird, erspart den genauen Blick auf die Situation und auf die Motive, die hinter der Lüge stehen mögen. Absolute Wahrhaftigkeit ist nur dort erstrebenswert, wo sie sich nicht auf die Abschaffung von Verstellung und Lüge richtet, sondern auf die Gründe, aus denen wir uns der Verstellung und Lüge bedienen, also auf unsere Selbsterkenntnis.

3. Enthüllungsrituale der Wahrheit

In der tagespolitischen Auseinandersetzung ist das Thema der Lüge immer aktuell. Der Lügen-Skandal, ob im Kontext der Politik, Kirche, Wirtschaft oder des Sports, die Verfahren der Enthüllung und die öffentliche Empörung sind ein fester Bestandteil der Mediengesellschaft, die neben der Kontrolle und Sanktionierung des jeweiligen Betrugs offenbar weitere, grundlegendere Funktionen erfüllen. Diesen Funktionen widmet sich die umfangreiche Literatur zur Dramaturgie, Psychologie und gesellschaftlichen Funktion öffentlicher Skandale. So hat u. a. der amerikanische Soziologe Jeffrey Alexander den Watergate-Skandal in Begriffen der Durkheim'schen Religionssoziologie analysiert und dabei die These verfolgt, die ritualisierte Bewältigung krisenhaft zugespitzter Skandale in modernen säkularisierten Gesellschaften diene der Erneuerung fundamentaler Werterfahrung und sozialer Solidarität, der Wiedererweckung kultureller Mythen und der Veränderung von Rollenbeziehungen und Rollendefinitionen.⁵

Allerdings folgt nicht nur die Bewältigung der Lügen-Skandale, sondern auch ihr Auftreten in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen einer bestimmten Logik. Ob Doping-Enthüllungen im Sport, Plagiats-Enthüllungen im akademischen Bereich, Entlarvung prominenter Steuerbetrüger oder lügender Kirchenvertreter, Untersuchungsausschüsse zu Politikerlügen – immer richtet sich die Empörung gegen das Fehlverhalten von Einzelpersonen. In den Hintergrund tritt dabei, dass die Normverstöße, die hier durch Lügen verdeckt und im Skandal öffentlich aufgedeckt werden, keine bloß singulären Abweichungen von einer unbestritten allgemeingültigen Norm darstellen. Doping im Sport, die Verwendung fremder Texte ohne genaue Markierung, die Umgehung von Steuervorschriften

5 Jeffrey C. Alexander, *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel*, Frankfurt/M. 1993, 154.

und die Umgehung demokratischer Kontrollverfahren im Verwaltungshandeln sind keine Einzelfälle. Sie verweisen auf Praxisbereiche, in denen offiziell geltende Normen aus systematischen Gründen problematisch geworden sind. Sei es, dass sie nicht mit den Erwartungen vereinbar sind, die tatsächlich an die Akteure gerichtet werden (z. B. im Leistungssport oder in bürokratisierten Verfahren) oder dass sich eine davon abweichende informelle Praxis etabliert hat, die bereits über längere Zeit geduldet wurde (in der Wissenschaft oder Wirtschaft). Die ritualisierte öffentliche Skandalisierung der Regelverstöße und die damit verbundene öffentliche Distanzierung von den Lügner*innen dient oft gerade nicht der moralischen Reinigung oder Erneuerung der Gesellschaft, sondern vielmehr einer verlogenen Bekräftigung von Normen, deren soziale Geltung längst brüchig geworden ist. Gerade weil die Normpraxis selbst fragwürdig geworden ist, wird sie in der Empörung zum absoluten Bezugspunkt gemacht, als ginge es allein um die Verfehlung des Lügner*innen. Es gibt also eine doppelte Wahrheit des Enthüllungsrituals: erstens die Wahrheit des Einzelfalls, die jeweiligen Fakten, die aufgedeckt werden; zweitens die Wahrheit über den Kontext, über die allgemeine Praxis, die für die Beurteilung des Einzelfalls relevant wäre, aber nicht thematisiert wird, weil für die damit verbundenen Konflikte keine Lösung bereit steht. Problematisch ist das nicht nur für die einzelnen öffentlich angeprangerten Betrüger*innen, die sich als Opfer von Intrige oder willkürlicher Mobherrschaft empfinden und allenfalls mit strategisch motivierter Reue öffentliche Beichte ablegen. Problematisch ist vor allem, dass die öffentliche Diskussion über die Erneuerung der jeweiligen Normen oder die Ursachen für die Etablierung informeller Praktiken nicht stattfindet. Aber *dass* das alles problematisch ist, kann man nur kritisieren, wenn man am moralischen Gültigkeitsanspruch von Wahrheit und Wahrhaftigkeit festhält – weil nur auf dieser Basis plausibel zu machen ist, dass eine rationale Form der Normkritik und Normbegründung die bessere Alternative zur verlogenen Normgeltung wäre.

Norm und Wahrheit

Soziologische Merkmale von Wahrheitsszenen

1. Einleitung

Der vorliegende Artikel rekonstruiert »Wahrheit« als definiert durch die Umstände der Geltung von Behauptungen in einer Situation. Der Begriff der Wahrheitsszene kann soziologisch dahin gehend geschärft werden, dass es sich um eine Situation handelt, in der normative Geltung nicht mehr greift, wobei normative Geltung im Sinne Émile Durkheims verstanden wird, d. h. als Fortgeltung auch bei Übertretung der Norm und damit als Auseinandertreten von empirischer Beobachtung und Wirklichkeitskonstruktion. Wahrheitsszenen lassen ein solches Auseinandertreten nicht zu, sondern basieren auf dessen Elimination, d. h. sie generieren Wahrheit aus einer Hypostasierung einer Norm zu einem (Quasi-)Naturgesetz, welches dann mit den empirisch beobachteten Vorgängen in einer Situation verglichen wird. Dabei hat »empirische Beobachtung« keine korrespondenztheoretische Bedeutung – vielmehr ist damit gemeint, dass eine Tatsachenkonstruktion erfolgt, durch die die Wahrheit der Tatsache sich an der gesetzten Gesetzlichkeit der Norm kristallisiert. Sowohl Norm wie beobachtete Tatsache werden in diesem Prozess reifiziert, d. h. als wahr gilt das, dem eine definitive Beziehung zur Gesetz gewordenen Norm attribuiert werden kann.

2. Eine situationssoziologische Sicht auf Wahrheitsszenen

Wahrheit wird häufig aus der Perspektive eines Gegenteils definiert: Wahrheit vs. Lüge, Wahrheit vs. Verblendung, Wahrheit vs. Verschweigen oder Wahrheit vs. Irrtum. Solche strukturalistisch anmutenden, tatsächlich jedoch essentialistischen Wahrheitstheorien sind zumeist schwer unter einen Hut zu bringen, weil sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Praxisfeldern und unter dem Einfluss unterschiedlicher Hermeneutiken des Wahren gebildet worden sind. Daher mag sich ein Versuch lohnen, Wahrheit stärker in ihren formalen Strukturen zu bestimmen. Das Konzept der »Wahrheitsszene« eignet sich hier in hohem Maße, weil ihm von Beginn an die Aspekthaftigkeit von Wahrheit eingeschrieben ist: Es kommt nicht nur darauf an, was man in einer solchen Szene sieht, sondern auch, wie sie inszeniert wird und wer aus welcher Perspektive auf sie blickt. Zugleich lädt der Begriff der Wahrheitsszene zu einem mikroanalytischen Zugang ein. Das hängt

damit zusammen, dass das Konzept der »Szene« eine theatrale Metaphorik aufruft, die in mikrosoziologischen Arbeiten *en détail* ausbuchstabiert worden ist, sei es in Popitz' Rollentheorie,¹ in Goffmans² Analogisierung sozialer Interaktionen mit Theaterinszenierungen oder in der Ethnomethodologie, für die die Ordnung sozialer Situationen von dem Greifen eines situativen *script* abhängt.³

Der vorliegende Artikel unternimmt daher den Versuch, Wahrheitsszenen situationssoziologisch zu rekonstruieren. Damit ist das mikroanalytische Theorem verbunden, dass sich etwas als wahr kaum je abstrakt, sondern zumeist in konkreten sozialen Situationen erweist. Diese Situationen wiederum können hinsichtlich ihrer soziologisch-formalen Komponenten rekonstruiert werden. Da es sich bei Wahrheit ersichtlicherweise um einen *Geltungsanspruch* handelt, setzt das Argument daher bei den formalen Strukturen der in Wahrheitsszenen zum Einsatz kommenden Geltungsansprüche an.

3. Moral ist nicht gleich Normativität

In ihren Studien zur Lüge diskutiert Simone Dietz die Verbindung zwischen Wahrheitsnorm und Moralität.⁴ Ihrem Argument zufolge lässt sich das rigore Festschalten an einem Wahrhaftigkeitsanspruch und eine ebenso kategorische Ablehnung der Lüge als eines Sprechakttyps, der sozialen Zusammenhang bedrohe, nicht stichhaltig begründen, vor allem deswegen, weil eine solche rigorose Wahrheitsnorm dazu führe, dass die Verantwortung für die Etablierung von Vertrauen und Solidarität oder ganz allgemein für das Gelingen einer sozialen Situation einzig dem jeweils anderen aufgebürdet und der eigene Beitrag zum Gelingen der Situation minimiert werde. Dies ist für das vorliegende Argument deswegen eine geeignete Ausgangsbasis, weil dadurch Wahrheit (und eines ihrer Gegenteile, die Lüge) als interaktional und situativ etabliert (bzw. im Gegenteil umgangen) entworfen wird. Um diese Sichtweise zu vertiefen, empfiehlt es sich jedoch zugleich, die Konzepte von »Moral« und »Norm« begrifflich stärker zu trennen, weil dann in den Blick gelangt, worin die genuin situativen Merkmale von Wahrheitsansprüchen bestehen und wie Wahrheitsszenen aufgebaut sind.

Um dies deutlich zu machen, kann man sich zunächst auf Émile Durkheims Begriff der Norm beziehen. Durkheim ging es bekanntlich darum, »Gesellschaft«

1 Heinrich Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*, Tübingen 1967.

2 Erving Goffman, *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München u. a. 1969.

3 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.

4 Simone Dietz, *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert*, Reinbek b.H. 2003.

als einen eigenständigen Erkenntnisbezirk für die Soziologie zu reklamieren.⁵ Zugleich befand er sich unter dem Einfluss des nomothetischen Erkenntnisideals der Naturwissenschaften, wie seine Bezugnahmen auf Herbert Spencer zeigen.⁶ Die Bestrebung, »Gesellschaft« als eigenständigen Erkenntnisgegenstand zu konstituieren und die Soziologie zugleich auf eine Stufe mit den Naturwissenschaften zu stellen, resultiert bei Durkheim in einer Spezifizierung genuin *sozialer* Gesetzmäßigkeiten.

Daher geht es Durkheim darum, Gesetze des Sozialen zu postulieren, deren Struktur zwei Bedingungen erfüllen muss. Erstens müssen sie ebenso wie diejenigen der Naturwissenschaft nomothetischen Generierungsregeln folgen: Sie müssen universal gelten. Zweitens aber müssen sich soziale Gesetze von Naturgesetzen unterscheiden, weil sich nur so Gesellschaft als eigenständiger, von der Natur unterschiedener Wirklichkeitsausschnitt darstellen lässt. Durkheim verbindet diese beiden Anforderungen im Begriff »faits sociaux«, die ihm zufolge dieselbe Wirklichkeitsdignität besitzen wie Naturgesetze. Der Unterschied zu Naturgesetzen besteht allerdings in ihren Konstitutionsbedingungen. Während Naturgesetze nur dann (bzw. solange) als Gesetze gelten, wenn (bzw. solange) sich keinerlei Abweichung vom Gesetz nachweisen lässt, können soziale Gesetze auch dann fortbestehen, wenn sie verletzt werden. Durkheims Beispiel ist hier die Gesetzesnorm: Das Gesetz als soziale Tatsache kann auch dann real sein, wenn es übertreten wird, vorausgesetzt, die Gesetzesübertretung wird negativ sanktioniert.⁷ Tatsächlich, so führt Durkheim mit Blick auf die Funktionalität normabweichenden Verhaltens aus, besteht diese gerade darin, dass sich das Gesetz *durch* die Sanktion in seiner vollen Geltung und Realität präsentieren kann.⁸ Die Universalität sozialer Tatsachen liegt somit nicht, wie diejenige von Naturtatsachen, in ihren inhaltlichen Geltungsansprüchen begründet – immerhin, so zeigt Durkheim in der *Sozialen Arbeitsteilung*, können sie sich historisch wandeln. Vielmehr ist ihre Universalität ihrem *Geltungstypus* eingeschrieben, der darin besteht, ein von individueller Normabweichung recht unabhängiges, oder aus letzterer sogar gestärkt hervorgehendes, Eigenleben zu führen.

Normative Geltung zeichnet sich nach Durkheim also dadurch aus, eine gewisse Frustrationstoleranz zu besitzen. Ihre Quasi-Naturgesetzlichkeit besteht in eben diesem Merkmal, selbst bei Übertretung fortbestehen zu können. Allerdings bietet Durkheim selbst nicht unbedingt die Instrumente, dieses letztlich makrosoziologische Argument auf die Ebene von Situationen und Interaktionen zu überführen, wenngleich seine Ritualanalysen in den *Elementaren Formen des*

5 Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied 1961, 105–114.

6 Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1992.

7 Ebd.

8 Ebd., 150–155.

religiösen Lebens bereits in eine solche Richtung weisen. Indes lässt sich das Argument des Fortbestands normativer Geltung auch bei Regelübertretung verhältnismäßig umstandslos an mikrosoziologische Beobachtungen anschließen, wie sie etwa bei Erving Goffman oder Harold Garfinkel zu finden sind. Aus normtheoretischer Sicht können beide Autoren unter der Perspektive der Frage gelesen werden, wie soziale Akteure in Situationen mit Normübertretungen umgehen. Bei Goffman ist dabei evident, dass er beträchtliche Aufmerksamkeit den sozialen »Reparaturmechanismen« widmet, die zum Einsatz kommen, wenn in einer Situation Normen übertreten werden.⁹ Solche Mechanismen bestehen zum Beispiel darin, Übertretungen zu ignorieren oder aber dem/der Normabweichenden eine »Rückkehr« zu normkonformem Verhalten bei Wahrung seines/ihrer Gesichts zu erleichtern. Aber auch Garfinkels »Krisenexperimente« lassen sich dahingehend interpretieren, dass Akteure versuchen, normative Geltung wiederherzustellen – im Extremfall dadurch, dass sie versuchen, hinter den offensichtlichen Normabweichungen wiederum Muster zu erkennen (etwa durch die Zuschreibung psychischer Erkrankung auf das normabweichende Gegenüber).¹⁰

Durkheim und die ihm nachfolgende Mikrosoziologie sind häufig als theoretische und empirische Gewährsträger für die konstitutive Bedeutung normativer Geltung in Interaktionssituationen interpretiert worden.¹¹ Ich hingegen möchte hier einen anderen Aspekt herausstellen: In jenen »Reparaturmechanismen« zeigt sich in erster Linie eine *Flexibilität von Geltungsansprüchen* als Voraussetzung des Fortbestands normativer Geltung. Akteure reagieren auf Normverletzungen eben *nicht* sofort mit Sanktionen (zu denen sie qua Status auch nicht immer in der Lage wären), sondern mit Versuchen, der Norm trotz der evidenten Verletzung ihres Geltungsanspruchs ihr Recht zu verschaffen. Dies bedeutet nichts anderes, als dass normative Geltung gewissermaßen verhandelbar ist: Ihr prinzipielles Vermögen, auch bei Übertretung fortbestehen zu können, erzeugt einen Möglichkeitsraum dessen, wie mit konkreten Übertretungen je spezifisch umgegangen werden kann.

9 Goffman, *Wir alle spielen Theater*.

10 Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*.

11 Aus sprechakttheoretischer Sicht unterscheidet Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M. 1995, 412, zwischen drei Geltungsansprüchen in verständigungsorientiertem Handeln: normative Richtigkeit, Wahrhaftigkeit und faktische Wahrheit. Allerdings ist diese Einteilung mit einer strikt soziologischen Sicht auf normative Geltung nicht ohne weiteres in Beziehung zu setzen. Dies hängt damit zusammen, dass Habermas' Begriff von »Verständigung« – »daß (mindestens) zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte einen sprachlichen Ausdruck identisch verstehen« (ebd.) – Voraussetzungen macht, die normtheoretisch nicht nur nicht erforderlich, sondern irreführend sind: Normative Geltung erfordert weder sprachlichen Austausch noch identisches Verstehen, sondern – folgt man Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle*, und Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* – einzig die Unterstellung von Geltung.

Vor dem Hintergrund dieser Rekonstruktion der Struktur normativer Geltung, insbesondere ihrer Frustrationstoleranz, lassen sich nun die Spezifika moralischer Geltung darstellen. Im Unterschied zu normativer Geltung weisen moralische Geltungsansprüche eine solche Toleranz nämlich *nicht* auf. Dies erkennt man, wenn man sich vor Augen führt, wie normative und moralische Geltungsansprüche situativ jeweils mit Abweichungen umgehen. Im Falle normativer Geltung sind Abweichungen deswegen, aber auch nur dann, hinnehmbar, weil und wenn diese Abweichungen nicht als ein Exempel interpretiert werden, sondern gerade im Gegenteil als vernachlässigbar und situativ »heilbar«. Die Abweichung kann deswegen hingenommen werden, weil ihr für die konkrete Situation kein herausgehobener Stellenwert zugeschrieben wird; es handelt sich bei Abweichungen dann um situativ bearbeitbare Kontingenzen. (Deswegen werden situative Reparaturen normativer Verstöße auch umso schwieriger, je bedeutsamer der Verstoß aus Sicht der Teilnehmenden in die Logik der Situation eingreift.) Mit Moral ist es umgekehrt. Sie kennt die Logik der Ausnahme von der Regel nicht, weil es sich bei Moral nicht um ein Regelset handelt, sondern um Prinzipien im strikten Sinne des Wortes. Im Modus moralischer Geltung wird situativ gerahmtes Handeln daher als paradigmatischer und nicht als kontingenter Fall behandelt, d. h. als Erweisungsprobe allgemeiner unverbrüchlicher Prinzipien und nicht als auf spezifische Umstände zuschreibbar.

Es ist mein Argument, dass die situativen Strukturen, in denen Geltungsansprüche auf Wahrheit bzw. auf Moral erhoben werden, analog behandelt werden können, weil sie sich in denselben Punkten von denjenigen Situationsstrukturen unterscheiden, die durch normative Geltung gekennzeichnet sind. Wahrheit und Moral beziehen sich auf Unverhandelbares, Paradigmatisches und Relevantes, nicht auf Kontingentes und Partikulares.¹² Wahrheit und Moral erlauben es nicht, mit Abweichungen situativ reparierend umzugehen, sondern steuern stattdessen eher auf eine situative Eskalation zu, gerade weil Moralisierungprozesse in der Regel mit Generalisierungen, Abstraktion und Binarisierungen in »gut« versus »böse« einhergehen.¹³ Wahrheit und Moral führen, wenn man so will, etwas Naturgesetzliches in die Gesellschaft und in soziale Situationen ein, nämlich insofern sie sich auf einen Gesetzestypus beziehen, dessen Strukturmerkmale universelle Geltung dadurch einklagen, dass sie die Bezüge der betreffenden Geltungsansprüche *übersituativ* definieren – während dem Universalitätsanspruch

12 Dazu übrigens Rio Reiser in *Alles Lüge*: »Es ist wahr, es ist wahr, daß der Papst zwar die Pille nicht nimmt, aber trotzdem keine Kinder kriegt.« Diese ironische Strophe besagt nichts anderes, als dass es sich bei Wahrheit immer um einen Anspruch nicht nur auf Richtigkeit, sondern auf Paradigmatizität und Relevanz handelt.

13 Jörg Bergmann/Thomas Luckmann, »Moral und Kommunikation«, in: *Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation*, hrsg. von dens., Opladen 1999, 13–36, hier 29–31.

normativer Geltung gerade im Gegenteil eine situative Flexibilität im Umgang mit Abweichungen zugrunde liegt.¹⁴

Das hier vorgeschlagene Argument lädt dazu ein, anhand einiger Wahrheits-szenen exemplarisch nachzuvollziehen, auf welche situative Weise übersituative Geltung eingefordert und so der normative Geltungsanspruch in einen moralischen Wahrheitsanspruch transformiert wird. Denn normative und moralische bzw. Wahrheitsgeltung treten in fließenden Übergängen ineinander über, was sich häufig in Konfliktsituationen beobachten lässt. Wo die Strukturen normativer in solche von moralischer bzw. Wahrheitsgeltung überführt werden, verhärten sich Konfliktlinien und verwandeln sich in kaum mehr überbrückbare Abgründe; und umgekehrt besteht eine bewährte Deeskalationsstrategie (wie auch die Kunst der Diplomatie) darin, moralische und Wahrheitsfragen in solche normativer Geltung, die mit Ausnahmen und Konzessionen situativ umgehen können, zu überführen.¹⁵ Dabei, so mein im Folgenden exemplarisch zu belegendes Argument, sind es die situativen Strukturen selbst, die einen solchen Grenzverkehr zwischen normativen Geltungsansprüchen und moralischen Wahrheitsansprüchen bewerkstelligen und strukturieren.

4. Einige Wahrheitsszenen aus situationssoziologischer Perspektive

Wahrheit, wie eingangs erwähnt, wird thematisch zumeist in Bezügen auf ihr jeweiliges Gegenteil, etwa Wahrheit vs. Lüge, Wahrheit vs. Verblendung, Wahrheit vs. Verschweigen oder Wahrheit vs. Irrtum. Die folgende Darstellung greift für jedes dieser Oppositionspaare einen Fall heraus.

14 Die *Science and Technology Studies* gehen ebenfalls davon aus, dass Situationen des Erkenntnisgewinns wie etwa solche im Labor nicht aus normtheoretischer Perspektive fassbar sind (darauf kann man sicher ein Gutteil der Kontroverse zwischen dem *Strong Programme* der *Science Studies* und den STS zuschreiben, siehe David Bloor, »Anti-Latour«, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 30/1 (1999), 81–112 und Bruno Latour, »For David Bloor... and Beyond: A Reply to David Bloor's ›Anti-Latour‹«, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 30/1 (1999), 113–129), begehen dabei aber zwei Fehler: Erstens schlussfolgern sie aus der vermeintlichen Abwesenheit von Normen in naturwissenschaftlichen Wahrheitsszenen auf ein generelles Merkmal von Situativität und übersteigern zweitens ihre Beobachtung in eine Ontologie des Sozialen.

15 Man kann dies konfliktsoziologisch mit Alfred Hirschmans Unterscheidung zwischen *divisible* und *indivisible conflicts* analogisieren. Vgl. Albert O. Hirschman, »Social conflicts as pillars of democratic market societies.«, in: ders., *A Propensity to Self-Subversion*, Cambridge, Mass./London 1995, 231–248.

Eifersucht: Wahrheit vs. Lüge

Die normative Erwartung von Treue in einer Zweierbeziehung wird in dem Moment in eine Wahrheitsszene überführt, da die Treueerwartung die Gestalt eines nicht zu übertretenden Gesetzes annimmt, an dem sich spezifisches Verhalten messen muss. Zugleich wird dadurch eine Paradigmatizität der (zugeschriebenen) Untreue in dem Sinne hergestellt, dass sie für eine übersituative Struktur der Gesamtbeziehung stellvertretend wird: Mit (Un-)Treue steht und fällt Wahrheit und Moral der gesamten Beziehung. Wie Georg Simmel anmerkt, handelt es sich bei Eifersucht um einen Beziehungstypus, in dem »das Wollen gern dem Rechte seiner Kraft von sich aus noch die Kraft eines Rechtes beigibt«, obwohl der quasi rechtsförmige Anspruch, der sich in dieser Beziehung Geltung zu verschaffen suche, ihre Struktur als gefühlsmäßige Bindung vollkommen verfehle.¹⁶ Man kann daher sagen, dass in der Eifersucht ein Anspruch auf die andere Person gerade durch die Binarität, die die Wahrheitsszene ausmacht, in Kraft gesetzt wird. Konsequenterweise besteht eine Strategie der Abwehr von Untreuevorwürfen denn auch darin, den Wahrheitswert der Beobachtung anzuzweifeln (»Das bildest du dir ein«). Alternativ kann der Gesetzescharakter der Treuenorm bestritten werden; es handelt sich bei letzterem Vorgehen um den Versuch, die paradigmatische Bedeutung der Untreue in die Elastizität normativer Geltung zu überführen (»Es war ein Fehltritt«) oder aber der ausgerufenen übersituativen Paradigmatizität der Wahrheitsszene durch eine konkurrierende zu begegnen (»Ich liebe dich doch trotzdem«).

Geständnis: Wahrheit vs. Verschweigen

Die Wahrheitsszene des Geständnisses besteht darin, dass eine nur ungefähre Loyalität gegenüber sozialen Normen in ein rigoros binäres Schema übersetzt wird: Eine Normabweichung wird zu einer Verfehlung heraufgestuft, für die das Geständnis qua seiner situativen Form negative Sanktionen antizipiert. Ein Geständnis artikuliert somit eine Wahrheit, die einerseits immer gegen denjenigen gerichtet ist, der es äußert, die aber andererseits eine Reaktion seitens potentiell sanktionierender Instanzen erzwingt. Gerade durch diese gebieterische Erzwingung einer Reaktion, die es unmöglich macht, mit situativer Flexibilität vorzugehen, konstituiert sich das Geständnis als Wahrheitsszene, und dies unabhängig davon, ob im Anschluss tatsächlich gestraft wird.

Obwohl das Geständnis durchaus nicht nur eine im engeren Sinne juridische Kommunikationsform ist, weil Geständnisse auch bei rechtlich belanglosen

16 Georg Simmel, »Der Streit«, in: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (= Gesamtausgabe Band 11), Frankfurt/M. 1992, 284–382, hier 321.

Normabweichungen vorkommen (etwa im Falle des Geständnisses einer Illoyalität gegenüber einer nahestehenden Person), verdeutlicht doch gerade das Geständnis vor Gericht seine Besonderheiten als Wahrheitsszene. Denn unabhängig davon, ob es sich um ein erpresstes oder ein freiwilliges Geständnis handelt, ist die Figur der Vereindeutigung von Wahrheit in jedem Fall der Angeklagte, nicht der Anwalt oder der Richter. Ankläger und Richter können angesichts eines Geständnisses nur dann die Vereindeutigung der Wahrheit für sich reklamieren, wenn nachgewiesen werden kann, dass es sich um ein »falsches« Geständnis handelt. Kann dies nicht dargetan werden, vermögen Ankläger und Richter die Wahrheit des Geständigen lediglich zu wiederholen und zu bestätigen – und sind zur Formulierung von Sanktionen aufgerufen. Während das Geständnis daher einerseits den Interpretationsspielraum, durch den sich die juristische Profession konstituiert, drastisch beschneidet und Richter und Ankläger tendenziell auf den Rang bloßer Exekutoren der Rechtsordnung verweist, bildet es andererseits den Apex des positivistischen Rechtsverständnisses: Gibt es kein Geständnis, bleiben strukturell stets (wenn auch oft kaum merklich) Zweifel sowohl hinsichtlich der Täterschaft wie hinsichtlich der Anwendbarkeit und Validität der in Anschlag gebrachten Rechtsnormen zurück. Damit hängt es zusammen, dass Geständnissen in Rechtsverfahren ein so hoher Stellenwert beigemessen wird. In der Abwesenheit eines politisch unabhängigen Rechtswesens, welches unter Legitimationsdefiziten leidet, bildet daher das erzwungene und öffentlich, in einem Schauprozess ausgesprochene Geständnis eine häufig anzutreffende Szene.

Dabei erfolgt die übersituative Universalisierung des Geständnisses im Vehikel einer Charakterologie: Ein Geständnis ist immer auch eine Aussage über die ganze Person. Das Eingestehen kleiner Missetaten fällt nicht unter diese Kategorie, weil diese entlang des Musters normativer Geltung prozessiert werden können: eben als relativ kontingente Abweichung. Das Geständnis hingegen ruft ein Bild der Person als solcher auf den Plan, welches nicht nur dazu dient, die Abweichung »erklären« zu können, sondern auch dazu, sie in ihrer fulminanten Moralität, und in diesem Sinne »Wahrheit«, auszustellen.

Daher auch wird Geständnissen ein so hoher Stellenwert bei der Aufarbeitung von Makroverbrechen gegeben, wofür die seit den 1980er Jahren zunehmend eingesetzten Wahrheits- und Versöhnungskommissionen in unterschiedlichsten Ländern beispielgebend ist: Solche Kommissionen dienen weniger der strafrechtlichen Verfolgung von Täterpersonen als eher der Zeichnung eines Moralbildes der Gesellschaft.¹⁷ Die übersituative Universalisierung des Geständnis-

17 Michal Ben-Josef Hirsch, »Agents of Truth and Justice: Truth Commissions and the Transitional Justice Epistemic Community«, in: *Rethinking Ethical Foreign Policy: Pitfalls, Possibilities and Paradoxes*, hrsg. von Volker Heins und David Chandler, London/New York 2007, 184–205; *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*, 3 Bände, hrsg. von Neil J. Kritz, Washington 1995.

ses erfolgt daher auch in von herkömmlichen Strafprozessen abweichender Art: Sie ruft nicht die Persönlichkeit des/der Angeklagten auf den Plan, sondern die moralischen Grundstrukturen der Gesellschaft, aus deren Mitte die Täter kamen. Die innere Verbundenheit von Wahrheits- und Moralansprüchen zeigt sich in dieser gesellschaftlichen Universalisierung der Wahrheitsszene besonders deutlich, und die Choreographie der öffentlichen Sitzungen solcher Kommissionen ist darauf hin entworfen, solche Wahrheitsszenen zu elizitieren.

Glaube: Wahrheit vs. Verblendung

Auch religiöse Wahrheiten werden situativ spezifiziert, indem normative in moralische Geltungsansprüche transformiert werden. Hierfür gibt es verschiedene Beispiele: Konversion, Epiphanie, Offenbarung. Sie alle haben indes gemein, dass sie die Wahrheit des Glaubens in einem möglichst umfassenden Sinne einfordern, d. h. sich als alle Lebensbereiche durchziehend und alle Aspekte des Lebens beeinflussend darstellen. Darin besteht ihre Moralität im Gegensatz zu Normativität, welche in unterschiedlichen Schattierungen und Verbindlichkeitsgraden auftreten kann. Wohlgermerkt »erweist« sich religiöse Wahrheit nicht darin, dass sie tatsächlich alle Lebensbereiche durchdringt. Vielmehr ist eine Situation des Erscheinens religiöser Wahrheit darauf angelegt, zusammen mit jener Wahrheit glaubhaft zu machen, dass eine solche Durchdringung möglich und nötig ist; religiöse Wahrheiten fordern Taten, auch wenn sie sie bei weitem nicht immer auslösen. Die Transformation von Normativität in Moralität hängt daher von der situativen Manifestation von Tatenbereitschaft ab, sei es diejenige von Einzelnen oder von Gruppen. Eine religiöse Wahrheitsszene operiert damit stets am Limit der Aufspaltung ihrer situativen Strukturen, insofern das moralische Gebot der *Umsetzung* der Wahrheit über jede einzelne Situation hinausweisen muss. Sozialwissenschaftliche Arbeiten zu gegenwärtiger religiöser Lebensführung legen dar, dass dies für die Beteiligten häufig zu Komplikationen führt. So geraten gläubige Angestellte in Unternehmen in Schwierigkeiten, wenn sie ihre Kollegen missionieren wollen, was in eklatanter Weise mit den für Organisationen typischen normativen situativen Strukturen, die eben nicht auf moralische Unbedingtheit, sondern auf rollenspezifische Flexibilität gegenüber Normverstößen hin orientiert sind, konfliktiert.¹⁸

18 Dies ist ein Resultat der gerade im Entstehen begriffenen Dissertation des Frankfurt-Gießener Soziologen Thomas Kuhn zum Thema »Vorbilder und Feindbilder. Religiöse Ideen in christlichen Gemeinschaften«.

Wissenschaft: Wahrheit vs. Irrtum

In der *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* argumentiert Kuhn, dass Paradigmenwechsel in der Wissenschaft einer bestimmten Logik der Abfolge unterliegen, in der neuartige Methoden, Verfahren und Erkenntniswege, die durch Krisen bisheriger epistemischer Praktiken den wissenschaftlichen Möglichkeitsraum betreten, allmählich in die »normale Wissenschaft« überführt werden.¹⁹ Während Kuhn indes den Schwerpunkt auf die kognitiven Dissonanzen legt, die aus dem Auseinanderklaffen neuartiger Entdeckungen und hergebrachter Theorien und Modelle entstehen, lassen sie sich auch als Wahrheitsszenen, d. h. norm- und moraltheoretisch rekonstruieren. Wissenschaftliche Revolutionen finden demnach dann statt, wenn kognitive Abweichungen von wissenschaftlichen Ausagemodellen vergrundsätzlich werden, d. h. wenn sie nicht mehr als tolerierbare Devianzen erscheinen, sondern als fundamentale Widersprüche. Dies weist einerseits auf die konventionelle, d. h. normative Natur von wissenschaftlichen Modellen hin, während es andererseits wissenschaftliche Wahrheitsszenen spezifiziert. Denn diese sind gekennzeichnet durch eine Aufstufung bislang im Modus normativer Geltung tolerierter Freiheitsgrade in inakzeptable Widersprüche, d. h. Geltungsansprüche, die dem Wissenschaftsethos moralisch widersprechen. Diese Balance ist natürlich verhandelbar: Der Unterschied zwischen einer vielleicht nicht grundsätzlich, aber in bestimmten Situationen berechtigt erscheinenden *quick-and-dirty*-Analyse und einem Verstoß gegen fundamentale Grundsätze wissenschaftlicher Ethik ist fließend. In jedem Fall, so möchte ich erneut unterstreichen, wird diese Unterscheidung situativ hergestellt, nämlich in Wahrheitsszenen der Wissenschaft. Solche sind weniger im wissenschaftlichen Normalbetrieb zu suchen, zu dem etwa (heutzutage) auch das Verfassen von Forschungsförderanträgen gehört, bei welchem ein strategisch-instrumentelles Verhältnis zu Argumenten in der wissenschaftlichen Darstellung oftmals, zumindest in Maßen, als gerechtfertigt gilt. Vielmehr sind solche Wahrheitsszenen in Eklats auf Konferenzen, in Fundamentalkritiken in wissenschaftlichen Organen, in Verfahren wissenschaftlicher Eignungsprüfung (etwa bei Disputationen) oder in Ethikkommissionen zu suchen, und natürlich neuerdings in der massenmedialen Öffentlichkeit. Die Debatten, die in Deutschland um Plagiatsvorwürfe gegen promovierte PolitikerInnen entbrannt sind, stellen ein gutes Beispiel für die Inkommensurabilität normativer und moralischer Geltung und gleichzeitig für den Kampf um die Ziehung der Grenzlinie zwischen ihnen dar: Während die KritikerInnen im Plagiat einen Grundsatzverstoß gegen die ethisch-moralischen Prinzipien wissenschaftlichen Arbeitens sehen (und die Öffentlichkeit dieser Deutung bis hin zu Rücktritten prominenter und nicht unbeliebter Politiker folgt), bemühen sich andere, die

19 Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1967.

historisch bedingte Normativität im Sinne von Konventionalität wissenschaftlichen Arbeitens, etwa in puncto Zitationsstile, herauszustellen.

5. Schlussfolgerung

In diesem Aufsatz habe ich mich darauf konzentriert, Wahrheit als einen Geltungsanspruch herauszuarbeiten, der empirisch stets durch eine moralische Emphase der einen oder anderen Art gekennzeichnet ist, welche wiederum situativ, in soziologisch spezifizierbaren Wahrheitsszenen, hergestellt wird. Eine solche Emphase findet sich schon bei einer Sichtung der Gegenbegriffe, gegenüber denen Wahrheit in Anschlag gebracht wird. Wahrheit vs. Lüge, Wahrheit vs. Verblendung, Wahrheit vs. Verschweigen oder Wahrheit vs. Irrtum – es dürfte schwerfallen, Gegenbegriffe zu »Wahrheit« zu finden, die nicht, wie die genannten Beispiele, moralisch negativ besetzt sind bzw. in Szene gesetzt werden. Allenfalls könnte man daran denken, Oppositionspaare wie »Wahrheit« vs. »Permissivität« oder »Wahrheit« vs. »Indifferenz« zu bilden – aber in diesen Fällen wäre die Rede eigentlich schon nicht mehr von Wahrheit an sich, sondern von einer Reflexion auf die Tatsache, dass Wahrheit eben ein Geltungsanspruch ist, zu dem es Alternativen gibt – hauptsächlich, so wollte ich hier zeigen, den Geltungsanspruch der sozialen Norm. Wahrheit *sans phrase* kann daher nur mit moralischer Emphase auftreten, und die Herstellung einer solchen Emphase ist bestimmten situativen Strukturen und Prozessen geschuldet.

»Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit«

Wirklichkeitskonstruktion und Wahrheitsanspruch im Recht*

1. Einleitung

Für die Rechtspraxis und die Rechtswissenschaft der Gegenwart ist die Auseinandersetzung mit »Wahrheit« im Ausgangspunkt schon deshalb unvermeidlich, weil sie immer wieder durch den Gesetzgeber vorgeschrieben wird: Das Bundesverfassungsgericht etwa ist gesetzlich dazu verpflichtet, »den zur Erforschung der Wahrheit erforderlichen Beweis« zu erheben.¹ Nach § 286 Abs. 1 S. 1 der Zivilprozessordnung (im Folgenden: ZPO)² muss ein Zivilgericht »entscheiden, ob eine tatsächliche Behauptung für wahr oder für nicht wahr zu erachten sei«. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund solcher gesetzgeberischer Anordnungen wird in der Rechtswissenschaft seit langem über die Frage diskutiert, was unter »Wahrheit« zu verstehen und wie sie zu gewährleisten ist.³ Regelmäßig wird dabei vor allem auf zwei Wahrheitstheorien⁴ zurückgegriffen: Für die Korrespondenztheorie⁵ be-

* Nanina Egli (Zürich), Bernhard Kleeberg (Konstanz), Robert Suter (Konstanz) und Marc Thommen (Zürich) sei auch an dieser Stelle herzlich für wichtige Hinweise und Anregungen gedankt. Für alle Fehler und Unzulänglichkeiten dieses Beitrags bin selbstverständlich ich allein verantwortlich.

1 Bundesverfassungsgerichtsgesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 11.8.1993 (Bundesgesetzblatt [im Folgenden: BGBl.] I 1993, 1473), das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 29.8.2013 (BGBl. 2013 I, 3463) geändert worden ist, hier § 26 Abs. 1 S. 1.

2 Zivilprozessordnung in der Fassung der Bekanntmachung vom 5.12.2005 (BGBl. 2005 I, 3202; 2006 I, 431; 2007 I, 1781), die durch Artikel 1 des Gesetzes vom 10.10.2013 (BGBl. 2013 I, 3786) geändert worden ist.

3 Für einen Überblick siehe Klaus F. Röhl, Hans Christian Röhl, *Allgemeine Rechtslehre. Ein Lehrbuch*, Köln/München 2008, 98–100 mit weiteren Nachweisen (im Folgenden: m. w. N.); Eric Hilgendorf, »Der Wahrheitsbegriff im Strafrecht am Beispiel der strafrechtlichen Aussetzungstheorien (§§ 153 ff. StGB)«, in: *Goldammer's Archiv für Strafrecht* 1993, 547–559, hier 549–558; Ralf Poscher, »Wahrheit und Recht. Die Wahrheitsfragen des Rechts im Lichte deflationärer Wahrheitstheorie«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 89 (2003), 200–215, hier 201–210; Marc Thommen, *Kurzer Prozess – fairer Prozess? Strafbefehls- und abgekürzte Verfahren zwischen Effizienz und Gerechtigkeit*, Bern 2013, 264–266. S. a. Peter Häberle, *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, Baden-Baden 1995, 17–32.

4 Für einen aktuellen Überblick zu den philosophischen Wahrheitstheorien siehe Michael Glanzberg, »Truth«, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition)*, hrsg. von Edward N. Zalta, URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/truth/>>, m. umfangreichen w. N.

5 *Truth*, hrsg. von Alexis G. Burgess und John P. Burgess, Princeton 2011; Marian David, »The Correspondence Theory of Truth«, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013*

steht Wahrheit in der Entsprechung von Wirklichkeit und erkennendem Intellekt, der *adaequatio intellectus et rei*.⁶ Für die Konsenstheorie ist Wahrheit dagegen das Produkt einer Übereinstimmung in einem Diskurs⁷ und damit in letzter Konsequenz offen für Aushandlungsprozesse. Grundsätzliche Einigkeit besteht allerdings darin, dass sich die Frage nach »Wahrheit« nur im Zusammenhang von Aussagesätzen über Sachverhalte stellt. Normative Aussagen werden demgegenüber weithin aus einer anderen Perspektive untersucht: Sie fallen unter die Kategorie der »Geltung«, werden also nach Maßgabe ihrer Verbindlichkeit analysiert⁸ und sollen deswegen im Blick auf den vorliegend begrenzten Rahmen außer Betracht bleiben. Aus dem gleichen Grund nur erwähnt, aber nicht näher vertieft werden kann hier das Problem, inwiefern Aussagen *über* Normen, also Sätze der Jurisprudenz, wahr oder unwahr sind. Dabei liegt die Überlegung nahe, dass in diesem Zusammenhang statt nach Wahrheit nach der *Richtigkeit* rechtswissenschaftlicher Sätze gefragt wird. Das hat zwar in der Theorie auch Auswirkungen auf die Identität der Jurisprudenz als Wissenschaft, hat doch ausgerechnet das Bundesverfassungsgericht selbst »Wissenschaft« definiert als »alles, was nach Inhalt und Form als ernsthafter planmäßiger Versuch zur Ermittlung der Wahrheit anzusehen ist.«⁹ Diese Feststellung hat dazu beigetragen, die seit jeher bestehenden Zweifel an der Wissenschaftlichkeit der Jurisprudenz zu verstärken.¹⁰ Zudem wurde und wird immer wieder über das »Proprium der Rechtswissenschaft« diskutiert, um den Titel eines Sammelbandes zu zitieren.¹¹ Doch in der Praxis rechtswissenschaftlichen Bemühens treten solche Selbstzweifel eher zurück, zumal erst vor kurzem der Wissenschaftsrat in einer sehr eindringlichen Stellung-

Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/truth-correspondence/>.

- 6 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I^a q.21 a.2. Vgl. John Milbank, Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001, 1–16.
- 7 Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984; Herbert Scheit, *Wahrheit, Diskurs, Demokratie. Studien zur Konsenstheorie der Wahrheit*, Freiburg 1987.
- 8 Zusammenfassend: Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 100. Umfassend mit Schwerpunkt aus der Perspektive des römischen Rechts und seiner Fortwirkung Tomasz Giaro, *Römische Rechtswahrheiten. Ein Gedankenexperiment*, Frankfurt/M. 2007, 1–7, 299–408, 604–614 und passim. Deziert gegen die herrschende Sicht dagegen Poscher, »Wahrheit und Recht«, 210–214; anders auch Häberle, *Wahrheitsprobleme*, 99, der in der Gerechtigkeit die »Wahrheit des Rechts« ausmacht.
- 9 Bundesverfassungsgericht, Urteil v. 29.5.1973 (1 BvR 424/71 und 325/72), in: *Amtliche Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts*, Bd. 35, Tübingen 1974, 79–169, hier 113.
- 10 Im Überblick Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 80–83. Näher Giaro, *Rechtswahrheiten*, 594–615, der zu einem dezidiert negativen Urteil gelangt.
- 11 *Das Proprium der Rechtswissenschaft*, hrsg. von Christoph Engel und Wolfgang Schön, Tübingen 2007.

nahme den Wissenschaftscharakter der Rechtswissenschaft noch einmal herausgestrichen hat.¹²

Wird also bei Aussagen der Jurisprudenz nach ihrer *Richtigkeit* und bei Rechtsnormen nach ihrer *Gültigkeit* gefragt, so rückt die Wahrheitsfrage für Recht und Rechtswissen dort in den Blick, wo es darum geht, den Sachverhalt zu ermitteln, der der Rechtsanwendung zugrunde gelegt werden soll. Allerdings ist die Antwort des Rechts auf die Frage nach dem wahren Sachverhalt und seiner Ermittlung ziemlich komplex. Das gilt schon deswegen, weil die Erfassung der Lebenswelt im Zusammenhang rechtlich angeleiteter Verfahren von vornherein normativ begrenzt ist. Wenn nach der »Wahrheit« gesucht wird, dann entsteht als Ergebnis dieser Bemühungen stets eine Sachverhaltsbeschreibung, die aufgrund ihres Bezugs auf rechtliche Normen immer eine Konstruktion darstellt (dazu unten, 2.). Aber das bedeutet nicht, dass auf den Wahrheitsanspruch solcher Sachverhaltsbeschreibungen verzichtet wird. Das gilt insbesondere im Rahmen des Strafverfahrens. Auch wenn die Sachverhaltsermittlung hier im Zusammenwirken von verschiedenen Beteiligten entsteht, so lässt es doch vor allem das Gleichheitsgebot nicht zu, auf den Wahrheitsanspruch von Sachverhaltsbeschreibungen zu verzichten (dazu unten, 3.). Auf den ersten Blick anders scheint die Situation im Zivilverfahren zu sein, können doch die Beteiligten hier ungleich stärker über die Gestaltung der für das Gericht entscheidenden Sachverhaltsbeschreibung disponieren. Doch auch hier ist »Wahrheit« nicht allein den Prozessparteien überlassen, in – wenn auch sehr begrenztem Umfang – ist ihre Gestaltungsbefugnis eingeschränkt (dazu unten, 4.).

2. Die rechtlich angeleitete Konstruktion von Wirklichkeit und Wahrheit

Recht, so ist einmal formuliert worden, ist in erster Linie eines von vielen komplexen »systems [...] describing the world and what goes on in it in explicitly judgmental terms.«¹³ Man mag gegen diese Sichtweise einwenden, dass dabei der regelnde, sanktionierende Charakter von Recht verloren geht, sind Rechtsnormen doch immer auch auf die (letztlich stets hoheitliche) Anwendung auf ein bestimmtes Geschehen ausgerichtet¹⁴ und können ohne diese Anwendung regelrecht funktionslos werden.¹⁵ Allerdings bestätigt dieser Anwendungsbezug von

12 Wissenschaftsrat, *Drs. 2558-12: Perspektiven der Rechtswissenschaft in Deutschland. Situation, Analysen, Empfehlungen*, Hamburg 2012 (auch online, URL: <<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/2558-12.pdf>>) hier v. a. 24–35.

13 Clifford Geertz, »Fact and Law in Comparative Perspective«, in: ders., *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, 167–234, hier 174.

14 Zur Definition von Rechtsnormen siehe Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 76f. m. w. N.

15 Zu den daraus entstehenden Problemen des möglichen Geltungsfotfalls von Rechtsnormen

rechtlicher Normativität gleichwohl auch die Richtigkeit der eingangs zitierten Aussage. Denn Rechtsnormen müssen angeben, auf welche Fälle sie anzuwenden sind. Sie enthalten deswegen häufig vertypete Beschreibungen von Sachverhalten, an deren Eintritt rechtliche Folgen geknüpft werden. So formuliert § 38 der bundesdeutschen Abgabenordnung über die »Entstehung der Ansprüche aus dem Steuerschuldverhältnis« in aller Deutlichkeit: »Die Ansprüche aus dem Steuerschuldverhältnis entstehen, sobald der Tatbestand verwirklicht ist, an den das Gesetz die Leistungspflicht knüpft«. ¹⁶ Diese Tatbestandsverwirklichung ist dann gegeben, so ist es in der Kommentarliteratur plastisch formuliert worden, »wenn ein Sachverhalt vorliegt, der die (alle) gesetzlichen Voraussetzungen erfüllt«. ¹⁷ Die Frage, ob ein Sachverhalt im konkreten Fall so beschaffen ist, dass er von der Sachverhaltsbeschreibung in der Rechtsnorm erfasst ist, wird auf dem Weg der Subsumtion ¹⁸ beantwortet. Vielfach ist indessen nicht klar, wie eine Sachverhaltsbeschreibung in einer Rechtsnorm zu verstehen ist. An dieser Stelle setzt dann zunächst die Auslegung und in einem weiteren Schritt die rechtsdogmatische Analyse von Rechtsnormen an. ¹⁹ Die Anwendung von Recht setzt also Klarheit auf, so könnte man formulieren, zwei Seiten voraus: auf der Sachverhaltsseite und auf der Seite der Rechtsauslegung.

Allerdings bleibt dann die Frage, wie Klarheit über die Sachverhaltsseite zu erlangen ist. Das gilt umso mehr, als die in Frage stehenden Rechtsnormen in ih-

und deren Bewältigung durch Überprüfungsverfahren allgemein Dirk Heckmann, *Geltungskraft und Geltungsverlust von Rechtsnormen. Elemente einer Theorie der autoritativen Normgeltungsbeendigung*, Tübingen 1997. Zu einem besonders häufigen Anwendungsfall dieser Problematik, dem sog. funktionslosen Bebauungsplan, dessen Festsetzungen aufgrund geänderter Verhältnisse nicht mehr erreicht werden können, siehe etwa Christoph Degenhart, »Geltungsverlust ›funktionsloser‹ Bebauungspläne? Voraussetzungen, Tragweite und Grenzen eines außergewöhnlichen Außerkraftsetzungsgrundes«, in: *Bayerische Verwaltungsblätter* 121 (1990), 71–78.

16 Abgabenordnung, in der Fassung der Bekanntmachung v. 1. 10. 2002, in: BGBl. 2002 I, 3866 (Berichtigung in: BGBl. 2003 I, 61).

17 Eckart Ratschow, Kommentar zu § 38 AO, in: *Abgabenordnung (einschließlich Steuerstrafrecht)*, begründet von Franz Klein, Gerd Orlopp, München ¹¹2012, Randnummer 5 zu § 38 mit weiteren Nachweisen.

18 Im Überblick Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 151 f., 616–619 m. w. N.

19 Knappe Übersicht bei Röhl/Röhl, *Rechtslehre*, 164 f., umfassend ebd. 613–632. Zur Auslegung von Rechtsnormen und den damit verbundenen Fragen der Sprachlichkeit von Rechtsnormen siehe den Überblick bei Matthias Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, Baden-Baden ²2012, 274–283. Näher zur Dogmatik als Teil der Rechtswissenschaft siehe Christian Waldhoff, »Kritik und Lob der Dogmatik: Rechtsdogmatik im Spannungsfeld von Gesetzesbindung und Funktionsorientierung«, in: *Was weiß Dogmatik? Was leistet und wie steuert die Dogmatik des Öffentlichen Rechts?* (Recht – Wissenschaft – Theorie 7), hrsg. von Gregor Kirchhof, Stefan Magen, Karsten Schneider, Tübingen 2012, 17–37, hier 21–28 und passim. Aus einer vergleichenden historischen Perspektive die Beiträge in: *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion*, hrsg. von Georg Essen und Nils Jansen, Tübingen 2011.

rer Sachverhaltsbeschreibung immer nur bestimmte Geschehensabläufe beschreiben, die oben²⁰ als »gesetzliche Voraussetzungen« bezeichnet worden sind. Das bedeutet, dass bereits der Blick von Rechtsanwenderinnen und Rechtsanwendern auf die Welt von vornherein durch die Rechtsnorm geleitet wird: Wenn etwa Leistungsansprüche aus einem Kaufvertrag in Frage stehen, dann wird zunächst gefragt werden, ob und wie es zwischen den Beteiligten überhaupt zu Kontakten gekommen ist und ob dabei zwei miteinander korrespondierende Willenserklärungen abgegeben worden sind. Dass die Parteien auch darüber hinaus miteinander kommuniziert haben, ist für die Rechtsanwendung (jedenfalls im Ausgangspunkt) ohne Belang. Wenn danach gefragt wird, ob die Zuwendung von verbilligten oder gar kostenlosen Theaterkarten durch den Arbeitgeber als geldwerter Vorteil und damit als Bestandteil des steuerpflichtigen Arbeitseinkommens²¹ anzusehen ist, ist für die steuerrechtliche Rechtsanwendung einzig von Belang, ob der Arbeitnehmer damit private Aufwendungen erspart hat; die Titel der aufgeführten Stücke sind dagegen ebenso wenig von Bedeutung wie die Frage, ob die ausgegebenen Theaterkarten vom Arbeitgeber möglicherweise anderweitig hätten verkauft werden können.²²

In beiden Beispielen werden durch die rechtlich gelenkte Wahrnehmung der Welt einzelne Segmente des von den Beteiligten erlebten und beobachteten Geschehens herausgeschnitten; rechtliche Normativität filtert also die Beobachtung der Welt nach Maßgabe der von den Rechtsnormen vorgegebenen Sachverhaltsbeschreibungen, des sogenannten Obersatzes, unter den der konkrete Sachverhalt subsumiert werden soll. Rechtsanwendung ist deswegen beschrieben worden als eine »ständige Wechselwirkung, ein Hin- und Herwandern des Blickes zwischen Obersatz und Lebenssachverhalt«.²³ Im Vollzug der Rechtsanwendung, so könnte man demnach formulieren, wird aus einer Fülle von Geschehnissen ein bestimmtes Geschehen herausdestilliert und in eine Beschreibung überführt,

20 Siehe Anm. 17.

21 Vgl. § 19 Abs. 1 S. 1 Nr. 1 EStG: »Zu den Einkünften aus nichtselbständiger Arbeit gehören 1. Gehälter, Löhne, Gratifikationen, Tantiemen und *andere Bezüge und Vorteile* für eine Beschäftigung im öffentlichen oder privaten Dienst« (Hervorhebung A.T.). Text des Einkommensteuergesetzes in der Fassung der Bekanntmachung vom 8. 10. 2009 (BGBl. 2009 I, 3366, 3862), das zuletzt durch Artikel 11 des Gesetzes vom 18. 12. 2013 (BGBl. 2013 I, 4318) geändert worden ist. Der Text der hier zitierten Vorschrift galt bereits im Zeitpunkt der Gerichtsentscheidung.

22 Zum Ganzen die Entscheidung des Finanzgerichts Hamburg, II 103/88 v. 30.5.1991, in: *Entscheidungen der Finanzgerichte* 40 (1992), 129, hier zitiert nach der Wiedergabe in: *juris* (online, URL: http://www.juris.de/jportal/portal/t/b0a/page/jurisw.psml?pid=Dokumentanzeige&showdoccase=1&js_peid=Trefferverzeichnis&documentnumber=1&numberofresults=1&fromdocdoc=yes&doc.id=STRE927012770&doc.part=L&doc.price=0.0&doc.hl=1#focuspoint).

23 Karl Engisch, *Logische Studien zur Gesetzesanwendung*, Heidelberg ³1963, 15.

die ihrerseits subsumtionsfähig ist.²⁴ Die Rekonstruktion von Geschehensabläufen ist also stets regelförmig geleitet und deswegen gilt der Befund: »The legal representation of fact is normative from the start«.²⁵ Damit wird, wie es plastisch formuliert worden ist, »die methodisch notwendige Konstruktion des Sachverhaltes [...] zu einem schöpferischen Akt der Wahrheitskonstruktion«.²⁶ Als Konsequenz ist dann auch die These vorgetragen worden, es sei »Wahrheit als ein Konstrukt« anzusehen, »das im Prozeß zustande gebracht wird und in seiner Qualität von der Qualität des Prozedierens abhängt«.²⁷ Aber, so soll im Folgenden gezeigt werden, diese konstruktive Qualität von Wahrheit bedeutet nicht, dass die Beteiligten beliebig über diesen Konstruktionsprozess und seine Elemente disponieren können. Das gilt vor allem für das Strafverfahren, auf das im nächsten Abschnitt eingegangen werden soll.

3. Strafverfahren und Wahrheitsanspruch

Strafgerichte werden durch § 244 Abs. 2 der Strafprozessordnung »zur Erforschung der Wahrheit« verpflichtet.²⁸ Mit dieser Regel wird die sogenannte Untersuchungsmaxime, der Untersuchungsgrundsatz, gesetzlich festgeschrieben,²⁹ der die Bedeutung von Wahrheit für das Strafverfahren besonders herausstreicht.³⁰ Diese Grundregel beruht auf einem elementaren Gerechtigkeitspostulat, das in

24 Näher hierzu Marijan Pavčnik, »Das ›Hin- und Herwandern des Blickes. Zur Natur der Gesetzesanwendung«, in: *Rechtstheorie* 39 (2008), 557–572, 557 f. und passim m. w. N.

25 Geertz, »Fact and Law«, 174.

26 Korinna Weichbrodt, *Das Konsensprinzip strafprozessualer Absprachen. Zugleich ein Beitrag zur Reformdiskussion unter besonderer Berücksichtigung der italienischen Regelung einvernehmlicher Verfahrensbeendigung*, Berlin 2006, 92.

27 Klaus Volk, »Diverse Wahrheiten«, in: *Straf- und Strafverfahrensrecht, Recht und Verkehr, Recht und Medizin. Festschrift für Hanskarl Salger zum Abschied aus dem Amt als Vizepräsident des Bundesgerichtshofes*, hrsg. von Albin Eser, Hans Josef Kullmann, Lutz Meyer-Gossner, Walter Odersky, Rainer Voss, Köln 1995, 411–419, hier 415, 417.

28 Strafprozessordnung in der Fassung der Bekanntmachung vom 7. 4. 1987 (BGBl. 1987 I, 1074, 1319), die durch Artikel 5 Absatz 4 des Gesetzes vom 10. 10. 2013 (BGBl. 2013 I, 3799) geändert worden ist (zitiert als: StPO).

29 Für eine sehr konzise Übersicht siehe Christoph Krehl, § 244, Rdnr. 28, in: *Karlsruher Kommentar zur Strafprozessordnung*, München 72013.

30 Siehe etwa Karl Heinz Gössel, *Ermittlung oder Herstellung von Wahrheit im Strafprozeß*, Berlin/New York 2000, 8; zusammenfassend auch Hans Theile, »Wahrheit, Konsens und § 257c StPO«, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 32 (2012), 666–671, hier 666 m. w. N.; aus der Perspektive des gleichgelagerten schweizerischen Strafverfahrens Cédric Chanez, *Epistémologie de la vérité dans le Code de procédure pénale suisse*, Genf 2009, 102–114, sowie nunmehr – allerdings auch mit Distanz zu den überkommenen Lösungsansätzen – Thommen, *Kurzer Prozess*, 245–249 m. w. N. auch zur Debatte in Deutschland und im anglo-amerikanischen Raum.

Art. 3 Abs. 1 GG zur Verfassungsrechtsnorm verdichtet ist:³¹ Wenn aufgrund eines »unwahren« Sachverhalts – wie auch immer das Wahrheitsprädikat hierfür zu bilden sein mag – Recht zur Anwendung kommt, dann ist diese Rechtsanwendung unrichtig. Diese Unrichtigkeit ist mit dem Gleichheitssatz nicht zu vereinbaren. Denn wenn hiernach gleiche Sachverhalte gleich und ungleiche Sachverhalte ungleich zu behandeln sind, es sei denn, dies ist verfassungsrechtlich gerechtfertigt,³² dann hat das auch Konsequenzen für die Erstellung von Sachverhaltsbeschreibungen und die darauf gestützte Bewertung deliktischen Handelns. Denn, so hat der Gesetzgeber formuliert: »Die Schuld des Täters ist Grundlage für die Zumessung der Strafe.«³³ Beruht ein Strafgerichtsurteil indes auf einer inkorrekten Sachverhaltsbeschreibung, dann ist auch der gerichtliche Schuldvorwurf an die verurteilte Person inkorrekt: Wird etwa ein Dieb allein wegen der Entwendung eines Fahrrades zu einer geringen Geldstrafe verurteilt, obwohl er auch eine wertvolle Perlenkette gestohlen hat, dann wird er gegenüber demjenigen bevorzugt, der allein wegen des Diebstahls einer vergleichbar wertvollen Perlenkette (bei im Übrigen gleichen Umständen) zu einer ungleich höheren Geldstrafe verurteilt worden ist. Die Bestrafung des angeblichen Fahrraddiebes entspricht nicht seiner Schuld und verletzt deswegen den Gleichheitssatz. Dieser Zusammenhang von Schuld, Bestrafung und dem auf das Gleichheitsgebot gestützten Wahrheitsanspruch der Sachverhaltsbeschreibung ist vor kurzem auch durch das Bundesverfassungsgericht mit allem Nachdruck hervorgehoben worden. Denn, so betonten die Karlsruher Richterinnen und Richter, das Strafrecht folge mit dem sogenannten Schuldprinzip³⁴ einem Grundsatz, der mit dem »Gebot einer schuldangemessenen Bestrafung auch im Einzelfall dem Verlangen nach Rechtsgleichheit als einem der grundlegenden Gerechtigkeitspostulate Rechnung« trage.³⁵ Dann aber sei es wesentlich, dass die Strafe auf der Grundlage einer kor-

31 Vgl. Art. 3 Abs. 1 GG: »Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich«. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in der im Bundesgesetzblatt Teil III, Gliederungsnummer 100–1, veröffentlichten bereinigten Fassung, das zuletzt durch Artikel 1 des Gesetzes vom 11. 7. 2012 (BGBl. 2012 I, 1478) geändert worden ist (im Folgenden: GG).

32 Aus neuester Zeit: Gabriele Britz, »Der allgemeine Gleichheitssatz in der Rechtsprechung des BVerfG. Anforderungen an die Rechtfertigung von Ungleichbehandlungen durch Gesetz«, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 67 (2014), 346–351 m. w. N., wo insbesondere die mittlerweile ausgeformten Differenzierungen dieser Regel in der bundesverfassungsgerichtlichen Rechtsprechung näher analysiert werden.

33 Strafgesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 13. 11. 1998 (BGBl. 1998 I, 3322), das zuletzt durch Artikel 5 Absatz 18 des Gesetzes vom 10. 10. 2013 (BGBl. 2013 I, 3799) geändert worden ist, § 46 Abs. 1 S. 1.

34 Dazu im Überblick Klaus Miebach, § 46, Rdnrn. 22 f., in: *Münchener Kommentar zum StGB*, Bd. 2, München ²2012.

35 Bundesverfassungsgericht (im Folgenden: BVerfG), Urteil vom 19. 3. 2013 – 2 BvR 2628/10, 2 BvR 2883/10, 2 BvR 2155/11, u. a. – in: *Neue Juristische Wochenschrift* 66 (2013), 1058–1071, hier 1067 m. Rdnr. 102; das Urteil ist auch online verfügbar, URL: <<http://www.>

rekten und eindeutigen Sachverhaltsermittlung, auf der Basis materieller Wahrheit verhängt wird. Daher unterstehe »die Pflicht zur bestmöglichen Erforschung der materiellen Wahrheit nicht der Disposition des Gesetzgebers. Sie ist das bestimmende Ziel, von dem sich der Strafprozess nicht entfernen darf.«³⁶ »Materielle Wahrheit« ist hier offenbar in der Tendenz korrespondenztheoretisch verstanden³⁷ und wird dabei, hier wie auch von Teilen der Strafrechtslehre, mit dem Zweck von Strafe in Verbindung gesetzt.³⁸ Damit allerdings bewegt sich die Strafrechtspraxis auf ein Dilemma zu: Denn wenn Wahrheit, wie bereits dargelegt, stets nur als Konstruktion von Wirklichkeit möglich ist, Wahrheit also ein Konstrukt bleiben muss, dann wird es schwierig zu behaupten, dass Bestrafung auf der Existenz einer *tatsächlich* ermittelten Tatschuld beruht. Auf diese Weise wird die Konzeption einer »schuldangemessenen Bestrafung«³⁹ ein Ideal, dessen Erreichbarkeit aber von vornherein unmöglich ist. In letzter Konsequenz muss das aber zur Delegitimation von staatlicher Strafgewalt führen.⁴⁰ Diese Probleme sind selbstverständlich auch nicht unbekannt⁴¹. Teilweise ist deswegen erklärt worden, dass im Strafverfahren lediglich »ein richterliches Wahrheitsbild hergestellt« werde, dass aber gleichwohl von der »Existenz eines wirklichen Geschehensablaufs« als »unverzichtbares Kontrollbild für das tatrichterliche Wahrheitsbild« auszugehen sei.⁴² Allerdings ist dieses Argument nicht ganz überzeugend: Denn wenn im Prozess stets lediglich Wahrheitsbilder entstehen, dann ist nicht recht verständlich, warum ein anderes Gericht nicht seinerseits lediglich zu Bildern der Wahr-

bverfg.de/entscheidungen/rs20130319_2bvr262810.html (zuletzt besucht am 25.8.14), a. a. O., ebenfalls Rdnr. 102. Umfassend zu diesem Judikat etwa Christoph Knauer, »Die Entscheidung des BVerfG zur strafprozessualen Verständigung (Urteil vom 19.3.2013 – 2 BvR 2628/10 – 2 BvR 2883/10, 2 BvR 2155/11, NStZ 2013, 295) – Paukenschlag oder Papiertiger?«, in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 33 (2013), 433–436 m. w. N.

36 Ebd. 1068, Rdnr. 104.

37 So auch die Deutung in der Strafrechtswissenschaft, vgl. Theile, »Wahrheit«, 669, 671, Matthias Jahn, »Praxiskommentar« zur Entscheidung des Bundesgerichtshofs v. 5. 11. 2013 (2 StR 265/13), in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 34 (2014), 170 f. m. w. N.

38 Konziser Überblick bei Thommen, *Kurzer Prozess*, 244–246. Näher insbesondere Detlef Krauß, »Das Prinzip der materiellen Wahrheit im Strafprozeß«, erstmals in: *Festschrift für Friedrich Schaffstein zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Gerald Grünwald, Olaf Miehe, Hans Joachim Rudolphi, Hans-Ludwig Schreiber, Göttingen 1975, 411–431, wieder abgedruckt in: *Wer bekommt Schuld? Wer gibt Schuld? Gesammelte Schriften von Detlef Krauß*, hrsg. von Günter Heine, Mark Pieth, Kurt Seelmann, Berlin 2011, 213–231, hier 223–230; Weichbrodt, *Konsensprinzip*, 98–109.

39 BVerfG, Urteil v. 19.3.2013, 1067 m. Rdnr. 102.

40 In die gleiche Richtung zielt wohl auch die nachdrückliche Kritik am Judikat des Bundesverfassungsgerichts, vgl. etwa Frank Meyer, »Die faktische Kraft des Normativen – Das BVerfG und die Verständigung im Strafverfahren«, in: *Neue Juristische Wochenschrift* 66 (2013), 1850–1853, hier 1852 f.

41 Vgl. nur Thommen, *Kurzer Prozess*, 247–249, hier 264, 272–274 m. w. N.

42 Gössel, *Ermittlung*, 19 (Hervorh. im Original).

heit gelangen soll. Anders ausgedrückt führt dieser Begründungsansatz in letzter Konsequenz zu einem *recursus ad infinitum*, zur Herstellung immer wieder neuer Wahrheitsbilder, während das »Kontrollbild« selbst stets unerreichbar bleibt: Wie sich der Diebstahl einer Juwelenkette tatsächlich vollzogen hat, bleibt aller richterlichen Erkenntnis verborgen und kann im Prozess immer nur (re-)konstruiert werden. Dann aber ist nicht zu erkennen, wie ein allen Beteiligten zugängliches Kontrollbild soll entstehen können.

Das muss allerdings nicht bedeuten, stattdessen auf einen konsensualen Wahrheitsbegriff zu setzen und damit den der Bestrafung zugrunde gelegten Sachverhalt der freien Konsensbildung der Beteiligten zu überlassen. Solche konsensförmigen Verständigungsmöglichkeiten sind vom Gesetzgeber zwar im Strafverfahren zugelassen, dabei aber von vornherein auf die »Rechtsfolgen« begrenzt worden.⁴³ Eine konsensuale Erstellung der Sachverhaltsbeschreibung und damit der Grundlage des Strafurteils wäre dagegen schon deswegen problematisch, weil angesichts des für Strafverfahren typischen Machtgefälles zwischen Angeklagenseite und Staatsanwaltschaft die Verhandlungspositionen beider Seiten nicht gleichgewichtig sind. Vor allem aber würde damit die Beziehung zwischen Gleichheitssatz, Schuldprinzip und Sachverhaltsermittlung zerrissen. Dem entspricht das unmissverständliche Votum des Bundesverfassungsgerichts: »Dem Gericht muss es untersagt bleiben, im Wege vertragsähnlicher Vereinbarungen mit den Verfahrensbeteiligten über die Pflicht zur Erforschung der materiellen Wahrheit zu verfügen und sich von dem Gebot schuldangemessenen Strafens zu lösen.«⁴⁴ Tatsächlich macht es einen erheblichen Unterschied, ob zum Beispiel versucht wird, in einem Mordprozess aufzuklären, wie und warum der Angeklagte sein Opfer getötet hat, oder aber von vornherein darauf zu verzichten und stattdessen darüber zu verhandeln, welche Tatmodalitäten dem Angeklagten zugeschrieben werden sollen und dies unabhängig davon, welche Indizien für und gegen ihn sprechen.

43 Vgl. § 257c Abs. 1 S. 1 StPO: »Gegenstand dieser Verständigung dürfen nur die Rechtsfolgen sein, die Inhalt des Urteils und der dazugehörigen Beschlüsse sein können, sonstige verfahrensbezogene Maßnahmen im zugrundeliegenden Erkenntnisverfahren sowie das Prozessverhalten der Verfahrensbeteiligten«. Näher zu diesen Bestimmungen Theile, »Wahrheit«, 669 m. w. N.

44 BVerfG, Urteil v. 19. 3. 2013, 1068 m. Rdnr. 105. Das wird unterstrichen durch die Feststellung: »Das im Grundgesetz verankerte Schuldprinzip und die mit ihm verbundene Pflicht zur Erforschung der materiellen Wahrheit sowie der Grundsatz des fairen, rechtsstaatlichen Verfahrens, die Unschuldsvermutung und die Neutralitätspflicht des Gerichts schließen es [...] aus, die Handhabung der Wahrheitserforschung, die rechtliche Subsumtion und die Grundsätze der Strafzumessung in der Hauptverhandlung, die letztlich mit einem Urteil zur Schuldfrage abschließen soll, zur freien Disposition der Verfahrensbeteiligten und des Gerichts zu stellen« (ebd.).

Die vom Bundesverfassungsgericht betonte Pflicht zur Wahrheitssuche ändert allerdings nichts daran, dass im Prozess stets nur eine Konstruktion von Wahrheit hervorgebracht werden kann. Aber diese Konstruktion entsteht nicht in einem schlichten Konsens, sondern aufgrund der verfahrensförmigen Ordnung des Strafprozesses in einer rechtlich festgelegten »Interaktion der Verfahrensbeteiligten«,⁴⁵ also im Zusammenwirken von Gericht, Staatsanwalt und Angeklagtenseite.⁴⁶ Im Gegensatz zu einer konsensförmig gebildeten Wahrheit ist die so entstehende Sachverhaltsbeschreibung nicht verhandelbar. Das ergibt sich schon aus der in §244 Abs.2 StPO gesetzlich festgeschriebenen Verpflichtung des Gerichts, »zur Erforschung der Wahrheit die Beweisaufnahme von Amts wegen auf alle Tatsachen und Beweismittel zu erstrecken, die für die Entscheidung von Bedeutung sind«. Das Gericht ist also gesetzlich daran gehindert, beispielsweise auf die Vernehmung eines Entlastungszeugen zu verzichten, selbst wenn Staatsanwaltschaft und Verteidigung das ihrerseits ablehnen und stattdessen auf eine einvernehmliche Sachverhaltsbeschreibung der angeklagten Tat verweisen. So hat der Bundesgerichtshof erst vor kurzem betont, es sei selbst bei einem Geständnis des Angeklagten unzulässig, »dem Urteil einen Sachverhalt zu Grunde zu legen, der nicht auf einer [gerichtlichen, A. T.] Überzeugungsbildung unter Ausschöpfung des verfügbaren Beweismaterials beruht«. Im Fall des Geständnisses muss das Gericht deswegen prüfen, »ob es in sich stimmig ist und auch im Hinblick auf sonstige Erkenntnisse keinen Glaubhaftigkeitsbedenken unterliegt«. ⁴⁷ In solchen Handlungsanweisungen wird, so könnte man formulieren, eine jenseits des Beteiligtenkonsenses liegende Wahrheit zur Sinndimension der prozessualen Bemühungen um die Sachverhaltsbeschreibung. Hoheitliche Bestrafung legitimiert sich dann deswegen, weil die ihr zugrundeliegende Sachverhaltskonstruktion an diesem Leitbild von Wahrheit ausgerichtet ist und in einem rechtsförmig geordneten Verfahren durch eine unabhängige Instanz, das Gericht, verantwortet wird. Der dem Strafurteil zugrundeliegende Sachverhalt bleibt dabei ein prozessual erstelltes Konstrukt von Wirklichkeit, für dessen Gestaltung aber ungleich engere Spielräume bestehen als im Zusammenhang eines konsensual gedeuteten Wahrheitsbegriffs. In diese Richtung deuten lässt sich wohl auch die Formulierung des Bundesverfassungsgerichts von der gerichtlichen »Pflicht

45 Weichbrodt, *Konsensprinzip*, 114; auf der gleichen Linie auch Thommen, *Kurzer Prozess*, 275 f., 293 f. und öfter. Aus der Perspektive der Systemtheorie in eine ähnliche Richtung auch Theile, »Wahrheit«, 667–669, 671; umfassend Hans Theile, *Wirtschaftskriminalität und Strafverfahren. Systemtheoretische Überlegungen zum Regulierungspotential des Strafrechts*, Tübingen 2009, 260–262, 268, 323–329.

46 Zum Begriff »Verfahrensbeteiligte« allgemein: Uwe Schulz, Vorbemerkungen zu §§ 1 ff., in: *Gesamtes Strafrecht. StGB, StPO, Nebengesetze. Handkommentar*, hrsg. von Dieter Dölling, Gunnar Duttge und Dieter Rössner, Baden-Baden 2013, Rdnrn. 33–39.

47 Entscheidung des Bundesgerichtshofs v. 5. 11. 2013 (2 StR 265/13), in: *Neue Zeitschrift für Strafrecht* 34 (2014), 170.

zur *bestmöglichen Erforschung* der materiellen Wahrheit⁴⁸ Der Ausdruck »Erforschung« ist zwar etwas unglücklich gewählt. Denn damit wird die Vermutung nahegelegt, als sei es dem Strafgericht möglich, eine vergangene Wirklichkeit vollständig zu erkennen. Mit dem Ausdruck »bestmöglich« gesteht das Bundesverfassungsgericht freilich seinerseits die Limitierungen zu, denen alle (nicht nur gerichtlichen) Bemühungen um die Erkenntnis der Welt unterliegen. Diese Überlegung gilt erst recht für die gerichtlich erstellten Sachverhaltsbeschreibungen als notwendig imperfekter Konstruktionen von Wirklichkeit. Aber, so verdeutlicht die verfassungsgerichtliche Betonung der »materiellen Wahrheit«, die Inhalte dieser Konstruktion sind nicht frei verfügbar, sondern auf ein fixiertes Ideal hin ausgerichtet. Für andere mögliche Elemente der Verfahrensgestaltung, wie etwa das Bestreben, die chronisch unterfinanzierte Strafjustiz mit Hilfe entsprechender Spielräume bei der Sachverhaltskonstruktion zu entlasten⁴⁹, bleibt dagegen kein Raum. Der letztlich auf das Gleichheitsgebot gestützte Wahrheitsanspruch bildet eine unüberwindbare Grenze bei der strafprozessrechtlich angeleiteten Konstruktion von Wirklichkeit.

4. Die Gestaltungsbefugnis über die Sachverhaltsbeschreibung im Zivilprozess

Eines der wesentlichen Kennzeichen des Zivilverfahrens ist die sog. *Dispositionsmaxime*. Als prozessrechtliches Gegenstück zur Privatautonomie gibt sie den Parteien die Befugnis, selbst darüber zu entscheiden, welche Sachverhaltsbeschreibungen von ihnen in das Verfahren eingeführt werden.⁵⁰ Es liegt damit also grundsätzlich in der Hand der Parteien zu entscheiden, wie die Sachverhaltsbeschreibung gestaltet wird, auf die das Gericht dann seinerseits seine rechtliche Bewertung und damit das Urteil stützt. Vor diesem Hintergrund ist auch darauf hingewiesen worden, dass »die formelle Wahrheit [...] Grundsatz des Zivilprozesses« sei.⁵¹ Damit ist gemeint, dass – jedenfalls dem Grundsatz nach – das als wahr angesehen wird, was im Prozess entweder zwischen den Parteien unstreitig ist oder von einer Partei bewiesen worden ist. So gesehen könnte es scheinen, als ob – im Gegensatz zum Strafprozess – im Zivilverfahren ein mehr oder minder konsensuales Wahrheitsmodell zur Anwendung kommt, das den Parteien weite Gestaltungsmacht bei der Erstellung der Sachverhaltskonstruktion überlässt. Das

48 BVerfG, Urteil v. 19.3.2013, 1067 m. Rdnr. 102 (Hervorh. A.T.).

49 Zu diesen ökonomischen Aspekten Meyer, »Faktische Kraft«, 1852f. mit Überlegungen dazu, »dem Trend zur Ökonomisierung mit dessen eigenen Mitteln zu Leibe zu rücken« (ebd. 1852).

50 Hans-Joachim Musielak, *Kommentar zur Zivilprozessordnung mit Gerichtsverfassungsgesetz*, München ¹¹2014, Einleitung, Rdnr. 35.

51 Weichbrodt, *Konsensprinzip*, 85.

scheint ganz auf der Linie einer ausgeprägt liberalen Deutung des Zivilprozesses zu liegen, in der die Kompetenz des Gerichts und damit des Staates darauf beschränkt ist, einen von den Parteien vorgegebenen Sachverhalt zu bewerten und bei Streit über diesen Sachverhalt Beweis zu erheben.⁵² Dem entspricht die im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert formulierte These, die »Feststellung der Wahrheit« sei »nicht das Ziel des Civilprocesses und kann es nicht sein«, gelte doch eine gerichtliche Verpflichtung zur Wahrheitsermittlung einzig dort, »wo die Streitsache ein öffentliches Interesse ist«,⁵³ wie insbesondere im Strafprozess und der hierbei bezweckten Durchsetzung des hoheitlichen Strafanspruchs.

Bei näherer Betrachtung des geltenden⁵⁴ deutschen Zivilprozessrechts wird das Bild allerdings etwas komplexer. So verpflichtet § 138 Abs. 1 ZPO die Parteien dazu, »ihre Erklärungen über tatsächliche Umstände vollständig und der Wahrheit gemäß abzugeben«. Zwar verbietet diese Norm nach herrschender Ansicht lediglich die »prozessuale Lüge«. ⁵⁵ Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass der Gesetzgeber mit dieser Pflicht offensichtlich einen Wahrheitsanspruch in das Prozessrecht eingebracht hat, der der Vorstellung völliger Dispositionsfreiheit über die Sachverhaltsbeschreibung widerspricht. In der Prozessrechtsdogmatik ist dann nicht zuletzt auch im Blick auf § 138 Abs. 1 ZPO die These vertreten worden, es sei die »Wahrheitsfindung [...] zentrale Aufgabe des Zivilprozesses, weil nur ein auf Wahrheit ausgerichtetes Verfahren wirksamen Individualrechtsschutz garantiert und damit zur Bewährung der Rechtsordnung beiträgt«. ⁵⁶ Ihre konkrete Konsequenz finden solche Überlegungen bei der Bindungswirkung von Geständnissen: Wenn die Behauptung einer Partei durch die andere Partei ausdrücklich zugestanden wird, so ist es dem Gericht verwehrt, die umstrittene Behauptung zu überprüfen, wie sich aus § 288 Abs. 1 ZPO ergibt.⁵⁷ Aus der vorlie-

52 Als knappe Übersicht zu solchen Positionen siehe Rolf Stürner, »Der Liberalismus und der Zivilprozess«, in: *Grundlagen und Dogmatik des gesamten Strafrechtssystems. Festschrift für Wolfgang Frisch zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Georg Freund, Uwe Murmann, René Bloy, Walter Perron, Berlin 2013, 187–204, 190–192, 195–199.

53 Adolf Wach, *Vorträge über die Reichs-Civilprozessordnung*, Berlin 21896, 199. Allgemein zu Wach Dagmar Unger, *Adolf Wach (1843–1926) und das liberale Zivilprozeßrecht*, Berlin 2005, insbesondere 312–315 zu gleichgelagerten späteren Aussagen von Wach.

54 Für einen Überblick zur gesetzgeberischen Entwicklung des Zivilprozessrechts in Deutschland gerade aus der Perspektive der Wahrheitsfrage siehe Dirk Olzen, »Die Wahrheitspflicht der Parteien im Zivilprozeß«, in: *Zeitschrift für Zivilprozeß* 98 (1985), 403–426, hier 413–415.

55 Astrid Stadler, in: Musielak, *Kommentar*, § 138 Rdnr. 2 m. w. N.

56 Rolf Stürner, *Die Aufklärungspflicht der Parteien des Zivilprozesses*, Tübingen 1976, 56.

57 Vgl. § 288 Abs. 1 ZPO: »Die von einer Partei behaupteten Tatsachen bedürfen insoweit keines Beweises, als sie im Laufe des Rechtsstreits von dem Gegner bei einer mündlichen Verhandlung oder zum Protokoll eines beauftragten oder ersuchten Richters zugestanden sind«. Zur Auslegung dieser Regel etwa Michael Huber, in: Musielak, *Kommentar*, § 288, Rdnr. 9.

gend eingenommenen Perspektive lässt sich diese Regel dahin deuten, dass durch das gerichtliche Geständnis einer Partei die Möglichkeit gegeben wird, zu Gunsten der anderen Partei deren Vorschlag der Sachverhaltsbeschreibung zuzustimmen, so dass im Zusammenwirken beider Parteien eine für das Gericht bindende Konstruktion von Wirklichkeit entsteht. Das führt zu der Frage, ob die Parteien das Gericht auch auf eine unzutreffende Sachverhaltsbeschreibung verpflichten können, wie an folgendem Beispiel illustriert sei:⁵⁸ Die Parteien eines Kaufvertrags über ein Kraftfahrzeug streiten vor Gericht über die Pflichten aus diesem Vertrag. Allerdings hatte der Verkäufer dem Abschluss des Kaufvertrags nicht zugestimmt. Trotzdem gesteht der Verkäufer ausdrücklich die gegenteilige Behauptung des Käufers zu, etwa deswegen, weil der Gegenbeweis zu aufwendig erscheint. Die Beurteilung solcher Konstellationen ist umstritten.⁵⁹ Wird der Zivilprozess – ebenso wie der Strafprozess – auf die gerichtliche Wahrheitsermittlung hin ausgerichtet, dann können solche Geständnisse grundsätzlich keine Wirkksamkeit entfalten, wäre es doch den Parteien untersagt, über die Sachverhaltsbeschreibung zu disponieren.⁶⁰ Doch die herrschende Meinung, die die gerichtliche Wahrheitserforschung nicht als Zweck des Zivilverfahrens ansieht,⁶¹ deutet auch § 288 ZPO anders. Hierdurch nämlich sei eine »besondere Form der Parteidisposition und der Parteiverantwortung für den tatsächlichen Streitstoff« geschaffen worden,⁶² so dass die Parteien folglich auch unzutreffende Sachverhaltsbeschreibungen für das Gericht bindend machen können.⁶³ Freilich ist auch aus Sicht der herrschenden Meinung die Verfügungsbefugnis der Parteien über die Sachverhaltsbeschreibung nicht unbegrenzt:⁶⁴ So ist das Zusammenwirken der Parteien zu Lasten Dritter – etwa wenn im Streit um Kraftfahrzeugschäden zu Lasten der Versicherungen unwahre Geständnisse abgegeben werden⁶⁵ – ohne

58 Ähnliches Beispiel bei Wolfgang Brehm, *Bindung des Richters an den Parteivortrag und Grenzen freier Verhandlungswürdigung*, Tübingen 1982, 24.

59 Im Überblick: Katharina Heß, *Wahrheits- und Aufklärungspflicht im Zivil- und Arbeitsgerichtsprozess*, Saarbrücken 2006, 153–157 m. w. N.

60 Vgl. etwa Olzen, »Wahrheitspflicht«, 419 f.

61 So insbesondere Brehm, *Bindung*, 24–27, 46. Zusammenfassend ders., in: *Stein/Jonas. Kommentar zur Zivilprozessordnung*, Bd. 1, hrsg. von Reinhard Bork und Herbert Roth, Tübingen ²¹2014, Einleitung, Rdnr. 25 m. w. N.; umfassend zum Streitstand Heß, *Wahrheits- und Aufklärungspflicht*, 145–170 m. w. N.

62 Hanns Prütting, in: *Münchener Kommentar zur Zivilprozessordnung mit Gerichtsverfassungsgesetz und Nebengesetzen*, Bd. 1, München ⁴²2013, § 288 Rdnr. 4.

63 Zusammenfassend etwa Bundesgerichtshof, Urteil v. 14. 3. 1995 – VI ZR 122/94 – in: *Neue Juristische Wochenschrift* 48 (1995), 1432 f. m. w. N.

64 Dieter Leipold, in: *Stein/Jonas. Kommentar zur Zivilprozessordnung*, Bd. 4, Tübingen ²²2008, § 288, Rdnrn. 32–34.

65 Als Fallbeispiel etwa Oberlandesgericht Düsseldorf, Urteil 27. 5. 1997 – 4 U 126–96 –, in: *Neue Juristische Wochenschrift – Rechtsprechungsreport* 1998, 606.

rechtliche Wirkung.⁶⁶ Vor allem aber ist die unzutreffende Sachverhaltsbeschreibung nicht bindend, wenn sie etwas Unmögliches darlegt oder aber ihre Inhalte auch für das Gericht erkennbar unzutreffend sind.⁶⁷ Spätestens hier zeigt sich, dass auch im Zivilprozess nicht ganz auf einen verobjektivierten Wahrheitsanspruch verzichtet wird. Das wäre sicherlich auch nicht sinnvoll. Denn es spricht viel dafür, dass ein Stück gerichtlicher Autorität und Akzeptanz nicht zuletzt aus der Distanz der Gerichte von den Parteien beruht. Eine buchstäblich schrankenlose konsensuale Verfügungsbefugnis der Parteien über die vom Gericht zu bewertende Sachverhaltsbeschreibung würde diese Distanz schrumpfen lassen. Eine begrenzte Mitverantwortung des Gerichts für die Wahrheit ist deswegen auch im Zivilprozess in letzter Konsequenz unverzichtbar.

66 Zusammenfassend Prütting, in: *Münchener Kommentar*, § 288, Rdnr. 35.

67 Huber, in: Musielak, *Kommentar*, § 288, Rdnrn. 9 f. m. w. N.; Leipold, in: *Stein/Jonas. Kommentar*, § 288, Rdnr. 33.

Stephan Gregory

Lumen naturale

Licht und Wahrheit bei Descartes

Was kann eine medienwissenschaftliche Perspektive zu der ehrwürdigen Frage nach der Wahrheit beitragen? Wohl nicht viel mehr als die Idee einer unhintergehbaren Medialität der Wahrheit. Auch die Wahrheit, die sich als zwingendster und unmittelbarster aller Gedanken (»Das ist wahr!«) präsentiert, ist nur in vermittelter Form zu haben. Dies ist keineswegs gleichbedeutend mit der Behauptung, dass es keine Wahrheit gebe. Im Gegenteil, es »gibt« Wahrheit, und die für die Medienwissenschaft interessante Frage lautet, wie und wodurch sie »gegeben« ist. Dass die Frage nach den Mitteln und Wegen der Wahrheit hier ausgerechnet an Descartes gestellt wird, hat mit der besonderen Medienvergessenheit zu tun, der das cartesische Erkenntnisprogramm, zumindest in der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung, unterworfen ist. Wie kein anderer steht der Name Descartes für den heroischen Akt eines Denkens, das jede äußere Voraussetzung hinter sich lässt und sich nur auf sich selbst, auf den puren Vollzug des »Ich denke« gründet. Demgegenüber soll es sich hier darum handeln, die Medialität der Wahrheitssuche, die außerphilosophischen Voraussetzungen der Descartes'schen Gewissheit ins Auge zu fassen.

1. Chercher la vérité

Was Wahrheit eigentlich ist, scheint für Descartes kein Problem dargestellt zu haben. Eine geradezu unwillige Zurückweisung solcher Fragen findet sich in einem 1639 verfassten Kommentar zu dem Buch *De veritate* (1624) von Edward Herbert of Cherbury, das ihm Mersenne mit der Bitte um Stellungnahme geschickt hatte.¹ Dieses Buch, so schreibt Descartes, »untersucht, was die Wahrheit ist. Ich selbst habe an ihr niemals gezweifelt, da es mir scheint, sie sei eine so transzendental klare Notion [une notion si transcendentalement claire], daß es unmöglich ist, sie nicht zu wissen [...]«. ² Wird hier zunächst eine Definition von Wahrheit abgelehrt (denn die Definition würde schon den Anspruch auf Wahrheit voraussetzen, wäre also zirkulär), so erklärt sich Descartes dann doch bereit, wenigstens

¹ Vgl. Michael Gerten, *Wahrheit und Methode bei Descartes. Eine systematische Einführung in die cartesische Philosophie*, Hamburg 2001, 123.

² Descartes an Mersenne, 16. Oktober 1639, zit. nach Gerten, *Wahrheit*, 123.

eine nominelle Erklärung, »quid nominis«, zu geben: »Dieses Wort Wahrheit, in seiner eigentlichen Bedeutung, bezeichnet die Übereinstimmung [conformité] des Denkens [pensée] mit dem Gegenstand [objet]«. ³

Die für Descartes eigentlich interessante Frage lautet jedoch nicht: »Was ist die Wahrheit«, sondern »Wie kann sie gefunden werden?« Mit der Frage nach der Wahrheit ist es wie mit der Frage nach dem Bahnhof: Man möchte nicht wissen, was der Bahnhof ist, sondern, wie man dorthin gelangt. Dies machen schon die Titel der Descartes'schen Werke deutlich, die sich als Wegweisungen der Wahrheitssuche präsentieren: *Règles utiles & claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité* (posthum), *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle* (posthum), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences* (1637). ⁴ Auch wenn die Rede von »der« Wahrheit den Gedanken nahelegt, es gehe dabei um eine metaphysische Wesenheit, so wird aus dem Kontext klar, dass Descartes den Begriff hier rein attributiv versteht: Anstelle von Wahrheit hätte er auch von wahrer Erkenntnis sprechen können. Der Wissenschaft geht es nicht um die Wahrheit, sie will wahres Wissen produzieren. So heißt es schon im ersten Leitsatz der *Regulae ad directionem ingenii*: »Es muß das Ziel der wissenschaftlichen Studien sein, die Erkenntniskraft darauf auszurichten, daß sie über alles, was vorkommt, unerschütterliche und wahre Urteile herausbringt.« ⁵ Daraus ergibt sich die einzige Frage, die es sich – Descartes zufolge – im Umkreis der Wahrheit zu stellen lohnt: Wie läßt sich eine Erkenntnis als wahre Erkenntnis bestimmen?

Hier setzt Descartes' berühmtes Evidenzkriterium ein. Die erste im *Discours de la méthode* formulierte Regel lautet, »niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen [évidemment] erkenne, daß sie wahr ist.« ⁶ Ausdrücklich wird bei Descartes die Erkenntnis der Wahrheit dem Zugriff äußerer Autoritäten entzogen und an die vernünftige Einsicht des Erkenntnissubjekts geknüpft: »Bei den vorgenommenen Gegenständen ist nicht danach zu fragen, was andere gemeint haben oder was wir selbst etwa mutmaßen, sondern danach, was wir in klarer und evidenter Intuition sehen oder zuverlässig deduzieren können; nur so nämlich erwirbt man Wissenschaft.« ⁷ Auch die nötige Nachfrage, wodurch denn nun »Evidenz« bestimmt sein soll, führt wieder auf Kriterien der subjektiven Wahrnehmung: Evidentermaßen wahr ist, was sich dem Denken so »klar

3 Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, in: René Descartes, *Oeuvres, Correspondance*, Bd. 2. Mars 1638 - décembre 1639, publ. par Charles Adam et Paul Tannery, Paris 1898, 597.

4 Der Hinweis stammt aus Gerten, *Wahrheit*, 111.

5 Descartes, *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1972, 3.

6 Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Französisch-Deutsch, hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg 1997, 31.

7 Descartes, *Regeln*, 3.

und deutlich« [»claire et distincte«] darstellt, dass es keinen Anlass gibt, »daran zu zweifeln«. ⁸

Vor allem in ihrer verkürzten Form – »daß alles das wahr ist, was ich recht klar und deutlich erfasse«⁹ – hat diese »Wahrheitsregel« zu dem Missverständnis geführt, dass bei Descartes »der Wahrheitsbegriff subjektiviert«¹⁰ würde – im Sinne eines »Wahr ist das, was für uns wahr ist.«¹¹ Tatsächlich jedoch wird bei Descartes nicht die Wahrheit subjektiviert, sondern das Kriterium ihrer Erkenntnis. Wie Wolfgang Röd gezeigt hat, sieht bei Descartes alles nach einer psychologisch fundierten Wahrheit aus, »wahr ist, was evident ist«, doch beruht umgekehrt die psychologische Gewissheit auf der objektiven Wahrheit, »evident ist, was wahr ist«. Die Evidenz begründet also nicht die Wahrheit, sondern die Gewissheit des Subjekts, es mit einer wahren Erkenntnis zu tun zu haben.¹² Heideggers Behauptung, mit Descartes sei die Wahrheit zur »Gewissheit« für ein Subjekt verkommen,¹³ ist also mit Vorsicht zu genießen.

Wenn es also begrifflich nicht ganz korrekt ist, von einer Subjektivierung der Wahrheit bei Descartes zu sprechen, wie soll man die Veränderung im Umgang mit der Wahrheit nennen, die sich bei Descartes ereignet? Von dem, was hier vor sich geht, scheint mir Jacques Lacans Idee einer Spaltung des Wahrheitsgeschehens einen genaueren Eindruck zu geben als Heideggers Rede von der Unterwerfung der Wahrheit unter die Herrschaft des vorstellenden Subjekts. Wie oben gezeigt, interessiert sich Descartes nicht sonderlich für die Wahrheit, und es geht ihm keineswegs darum, konventionelle Auffassungen der Wahrheit anzufechten und durch eine neue zu ersetzen. Was er macht, läuft eher auf einen Akt der Trennung hinaus: Die Wahrheit bleibt unangetastet als Leitbegriff bestehen, sie geht jedoch das Subjekt nicht mehr viel an. Was bleibt, ist das Problem der Gewissheit, das sich ohne emphatischen Bezug auf die Wahrheit nach rein methodischen Regeln lösen lässt. Bei Descartes selbst ist diese für das »Subjekt der Wissenschaft«¹⁴ kennzeichnende Spaltung zwischen Wahrheit und Wissen noch nicht vollständig

8 Descartes, *Von der Methode*, 31.

9 Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditationen über die erste Philosophie*, hrsg. von Gerhart Schmidt, Stuttgart 1986, 100.

10 Angelica Horn, »Das Experiment der Zentralperspektive. Filippo Brunelleschi und René Descartes«, in: *Descartes im Diskurs der Neuzeit*, hrsg. von Wilhelm Friedrich Niebel, Angelica Horn und Herbert Schnädelbach Frankfurt/M. 2000, 15 f.

11 Ebd., 16.

12 Vgl. Wolfgang Röd, »Gewißheit und Wahrheit bei Descartes«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16 (1962), 350–354.

13 Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1997, 170: »Das Wahre ist nur das Gesicherte, das Gewisse. Wahrheit ist Gewißheit, für welche Gewißheit entscheidend bleibt, daß in ihr jeweils der Mensch als Subjekt seiner selbst gewiß und sicher ist.«

14 Jacques Lacan, »La Science et la vérité«, in: *Cahiers pour l'Analyse (publiés par le Cercle d'Epistémologie de l'Ecole Normale Supérieure)* 1 (1966), 8.

vollzogen; die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis ist immer noch an die äußere Wahrheitsgarantie, an die Hypothese eines gütigen, nicht täuschenden Gottes gebunden. Es entspricht jedoch der Logik des von Descartes mit angestoßenen wissenschaftlichen Fortschritts, »to do away with all traces of God qua symbolic guarantee, replacing him instead with a real guarantee – one that is rooted in either empirical facts, or a rationalist logico-mathematics.«¹⁵ Der Bezug auf das Mehr-als-Wissen Gottes weicht auf diese Weise dem Glauben an das Mehr-Wissen der Wissenschaft.

2. Praxeologie der Evidenz

Eine praxeologische Befragung des Descartes'schen Wahrheitsbegriffs stößt auf die Schwierigkeit, dass Descartes selbst die Wahrheit als eine dem menschlichen Zugriff entzogene, allein in Gottes Macht liegende Angelegenheit betrachtet hat. Jede Beschreibung der Wahrheit unter dem Gesichtspunkt ihrer Gemachtheit kann, wenn es nach Descartes geht, nicht den Begriff der Wahrheit selbst, sondern allenfalls die Praktiken der Gewissheit betreffen, das heißt die Weisen, in denen das Subjekt die Wahrheit erkennt. Ich habe Respekt vor der Schranke, die Descartes damit errichtet hat, und will mich im Folgenden darauf beschränken, eben diese Praktiken der Gewissheit zu befragen, auch wenn das eher auf eine Praxeologie der Evidenz als eine solche der Wahrheit hinausläuft.

In allem, was Descartes über das Erkennen der Wahrheit geschrieben hat, stößt man auf eine geradezu penetrante Metaphorik des Sehens und des Lichts. Der »Vergleich mit den Augen«¹⁶ wird bei jeder Gelegenheit ins Spiel gebracht. Nicht nur die Evidenz selbst, sondern auch die Evidenzkriterien Klarheit und Distinktheit sind Begriffe, die der visuellen Wahrnehmung entstammen. Gewonnen am Vorbild der geometrischen Anschaulichkeit, wurden sie offenbar »erst sekundär auf das Cogito«¹⁷ übertragen. Am Modell der visuellen Wahrnehmung orientiert sich auch die Methode, zu klaren und distinkten Erkenntnissen zu gelangen: Es kommt darauf an, einfache Zusammenhänge in den Blick zu nehmen, die man »in einem einzigen Denkkakt«¹⁸, »in deutlicher und scharfblickender Intuition«¹⁹ erfassen kann. Descartes' Leidenschaft für Diagramme und die geometrische Umformung arithmetischer Berechnungen beruht auf der Idee, dass sich die Wahrheit einer Erkenntnis am leichtesten ergreifen lässt, wenn sie »vor Augen gestellt«, in

15 Jason Glynos, »Psychoanalysis Operates upon the Subject of Science. Lacan between Science and Ethics«, in: *Lacan & Science*, hrsg. von Jason Glynos und Yannis Stavrakakis, London, New York 2002, 61.

16 Descartes, *Regeln*, 30.

17 Röd, *GewiBheit*, 354.

18 Descartes, *Regeln*, 30.

19 Ebd.

einer einfachen visuellen Anordnung gefasst werden kann. Als wahr erscheint das, was sich »augenblicklich«, buchstäblich »mit einem Blick« erfassen lässt.

3. Lichtwechsel: Von der Erleuchtung zur Beleuchtung

Im Werk von Descartes herrscht ein reger Verkehr metaphorischer Übertragung zwischen den Konzeptionen von Wahrheit und Gewissheit auf der einen und der Welt der visuellen Wahrnehmung auf der anderen Seite. Eine Metaphernanalyse, wie sie Hans Blumenberg in seinem berühmten Aufsatz über das »Licht als Metapher der Wahrheit«²⁰ vorgeführt hat, kann zeigen, wie Vorstellungen aus dem Bereich der sinnlichen Lichterfahrung in die theologischen und philosophischen Wahrheitsbegriffe einwandern und gleichsam deren ästhetisches Unbewusstes bilden. Eine solche Freilegung des Übertragungsgeschehens zwischen Lebenswelt und philosophischem Apparat ist im Fall Descartes sogar besonders reizvoll, da sein Erkenntnisprogramm ja gerade auf die Abschaffung alles Metaphorischen, Uneindeutigen hinzustreben scheint.

Als prominenteste cartesische Lichtmetapher lässt sich insbesondere das »natürliche Licht der Vernunft« näher in Augenschein nehmen. Im Rahmen der Descartes'schen Erkenntnistheorie funktioniert es als eine Art Leuchtindex der Wahrheit, als ein Licht, das sich augenblicklich ausbreitet, sobald eine wahre Erkenntnis erfasst wurde. »Aus dem großen Licht im Verstand« [*ex magnâ luce in intellectu*], so Descartes in den *Meditationen*, ergibt sich zwingend die »Neigung im Willen« [*propensio in voluntate*], das getroffene Urteil als wahr anzunehmen.²¹ Mit dem Bild des Lichts verbindet sich die Idee der Unmittelbarkeit, der Unwillkürlichkeit und Unwiderstehlichkeit der Wahrheit. Versteht man die metaphorische Operation als Übersetzung von einer Sphäre in eine andere, so handelt es sich hier nicht nur um den Transport eines Bildes, sondern auch um einen Machttransfer: Mit der Lichterscheinung übertragen sich die Beeindruckungspotentiale der religiösen Offenbarungswahrheit (Epiphanien, Illuminationen etc.) auf das Gebiet der Gegenstandserkenntnis; die Macht der Erleuchtung, die höher war als alle Vernunft, soll nun der Vernunft selbst zukommen.

In einer solchen Transaktion liegt natürlich die Gefahr der Blasphemie. Der Vorstellung, dass der Mensch sich selbst als Licht begreifen könne (und nicht nur als Leuchte, die vom göttlichen Licht entzündet wird), war Augustinus noch mit einer dreifachen Verwünschung entgegengetreten: »Lumen tibi esse non potes; non potes, non potes.«²² Entsprechend vorsichtig wird der Begriff des *lumen naturale*

20 Hans Blumenberg, »Licht als Metapher der Wahrheit«, in: ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt/M. 2001, 139–171.

21 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 50.

22 Augustinus, *Sermo CLXXXII*, 5, zit. nach Blumenberg, *Licht*, 157.

in der Scholastik gebraucht. Neben das gottgegebene *lumen gratiae* tritt als eine selbständige Beleuchtungsquelle »das natürliche Erkenntnisvermögen« des menschlichen Verstandes.²³ Dieses *lumen naturale* wird jedoch stets als abkünftig vom göttlichen Licht gedacht – eine Absicherung der menschlichen in der göttlichen Erkenntnis, der auch Descartes noch verpflichtet bleibt: »La lumière naturelle, dans laquelle nous voyons les vérités éternelles, n'est pour Descartes, comme pour la scolastique, qu'un reflet de la lumière divine.«²⁴ Doch auch wenn Descartes sich bemüht, das Licht des Verstandes mit der theologischen Doktrin zu versöhnen, indem er es als eine von Gott gegebene *facultas* begreift, so ist doch andererseits nicht zu übersehen, welche Autonomie es bei ihm gewinnt. Für die menschlichen Praktiken des Wissens wird das Licht der göttlichen Erleuchtung keine Rolle mehr spielen. Was von nun an zählen wird, ist ein

»Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt.«²⁵

Diese Selbstermächtigung der Vernunft lässt sich, wenn man den Beschreibungen in Michel Foucaults Geschichte des Wahnsinns folgt, auch als ein Lichtwechsel auffassen. Der »großen Trennung« zwischen Vernunft und Unvernunft entspricht zugleich eine Trennung der Weisen des Im-Licht-Seins: »Diese große Trennung lernte er [der Mensch, S.G.] zu beherrschen und auf sein eigenes Niveau zu reduzieren. Er lernte, in ihr Tag und Nacht herzustellen, die Sonne der Wahrheit dem schwachen Licht seiner Wahrheit unterzuordnen.«²⁶ Damit ist nicht



[Abb. 1] Frontispiz aus: *Renati des Cartes epistolae omnes*, Frankfurt/M. 1692. Das auf den Autor fallende Licht lässt sich kaum als *lumen naturale* betrachten, es entspricht der Darstellungskonvention des transzendenten Erleuchtungslichts.

23 Rudolf Eisler, Art. »Lumen«, in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe, historisch-quellenmäßig bearbeitet*, Bd. 2, L-Sch, Berlin 1910, 738.

24 Alexandre Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris 1922, 41.

25 Descartes, *Regeln*, 10.

26 Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1989, 14.

nur ein Unterschied der Lichtstärken angegeben (das überhelle, gleißende Licht der göttlichen Offenbarung gegen das »schwache« Licht der menschlichen Vernunft), sondern zugleich ein Unterschied der Lichtsorten. Das *lumen naturale* erscheint bezeichnenderweise gerade nicht als ein natürliches, sondern vielmehr als ein künstliches Licht, eben als eines, mit dem man beliebig vom Tag zur Nacht wechseln kann. Eine andere Stelle aus Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* hebt diesen Kunstlicht-Charakter des *lumen naturale* noch deutlicher hervor: »In der einförmigen Helligkeit seiner verschlossenen Sinne hat Descartes mit jeder möglichen Faszination gebrochen, und wenn er sieht, ist er sicher, das zu sehen, was er sieht.«²⁷ Hier ist es gerade die Abschottung gegen die sinnfälligen Lichteffekte, die dem Licht des Verstandes seinen Raum verschafft. An die Stelle faszinierender Kontraste von Licht und Schatten tritt die gleichmäßige Helligkeit des inneren Lichts. Diese Auffassung des Lichts der Erkenntnis als einer regulierten, mithin künstlichen Helligkeit entspricht der verbreiteten Einsicht, dass das reine Licht genauso wenig zu sehen gibt wie die reine Dunkelheit. Erst durch die Ablendung des Lichts, seine Mischung mit dem Schatten kann das Licht als ein Medium der Sichtbarkeit funktionieren: »So wie die Dunkelheit [le tenebre], die nicht in einigen Teilen durch das Licht gemildert wird, unsichtbar bleibt, so ist auch das reine Licht [...] für ein sterbliches Auge nicht sichtbar.«²⁸

Die sich seit Anfang des 17. Jahrhunderts vollziehende Revolution der Wahrheitsordnung, die das Wissen (in Gestalt der subjektiven Gewissheit) an die Spitze der Erkenntnisformen befördert, lässt sich auf diese Weise zugleich als eine Revolution der Lichtordnung verstehen. In dem Maß, in dem Wahrheit nicht mehr als etwas begriffen wird, das sich anstrengungslos »zeigt«, das vielmehr mühevoll »gezeigt«, d. h. aufgedeckt und seiner Verborgenheit entrissen werden muss,²⁹



[Abb. 2] Ein abgeschirmtes und dadurch den Augen verträgliches Licht. Aus: Willem Hesius, *Emblemata sacra*, Antwerpen 1636.

27 Ebd., 247.

28 Carlo Antonio Manzini, *L'occhiale all'occhio. Dioptrica pratica*, Bologna 1660, 41 f.

29 Vgl. Blumenberg, *Licht*, 41.

verändert sich auch der Charakter des Lichts. Der Entwertung des vorgefundenen, erscheinenden Lichts (mit all seinen Gefahren der Täuschung) entspricht die Ermächtigung eines vom und für den Menschen gemachten, kontrolliert einsetzbaren Dar- und Vorstellungslichts, dessen künstlicher und technischer Charakter durch die Bezeichnung als *lumen naturale* kaum verdeckt werden kann.³⁰

4. Gegenverkehr

Über Blumenbergs Ansatz hinaus ließe sich auch der Gegenverkehr der metaphorischen Übertragung in den Blick nehmen. Es ginge dann nicht mehr nur um die Lichtmetaphorik der Wahrheit, also um die Frage, wie die Weisen des Im-Licht-Seins die begrifflichen Bestimmungen von Wahrheit und Wissen kontaminieren, sondern ebenso um die Wahrheitsmetaphorik des Lichts, das heißt um die Frage, was mit dem Licht passiert, wenn es zur »Metapher«, d. h. zum Transportmittel der Wahrheit, gemacht wird. Anstatt nur zu fragen, wie sich die Wahrheit nach dem Licht richtet, wäre auch nachzuverfolgen, wie das Licht sich nach der Wahrheit richtet, d. h. inwiefern die Theorien, aber auch die materiellen Gebrauchsweisen und Apparate des Lichts sich dadurch verändern, dass sie in unterschiedliche Praxeologien der Wahrheit, Dramaturgien der Erleuchtung oder Szenarien der Erkenntnis eingespannt werden.

Wie sich zeigen lässt, ist es nicht »das« Licht, das in der Frühen Neuzeit zur Metapher des Wissens wird, es handelt sich vielmehr um ein ganz bestimmtes, in einer bestimmten Weise begriffenes und technisch zugerichtetes Licht. Um als Metapher für die neue Form der Wahrheit funktionieren zu können, muss das Licht in einer bestimmten Weise konfiguriert oder »rektifiziert« werden, d. h. es müssen nicht nur jene Charaktere des Lichts hervorgehoben und gestärkt werden, die der neuen Ordnung der Gewissheit in besonderer Weise entgegenkommen (wie die lineare Ausbreitung des Lichts, die geometrische Berechenbarkeit der Lichtbrechung und -reflexion, die technische Erweiterbarkeit des Sehens); es müssen zugleich auch all jene Anteile ausgeschieden oder als unwesentlich markiert werden, die sich der Verwendbarkeit als Wissensmetapher entziehen, wie z. B. die Farbigkeit, der Glanz, die Überstrahlung, die Beugung, die Diffusion etc. Im Folgenden soll diese Hypothese an Descartes' physikalischen Theorien des Sehens und des Lichts überprüft werden: Inwiefern lässt sich hier die Tendenz beobachten, Sehen und Licht in einer bestimmten Weise einzustellen, einzurichten oder, wenn man so will, zu »formatieren«, nämlich so, dass sie den Ansprüchen der Erkenntnistheorie genügen können?

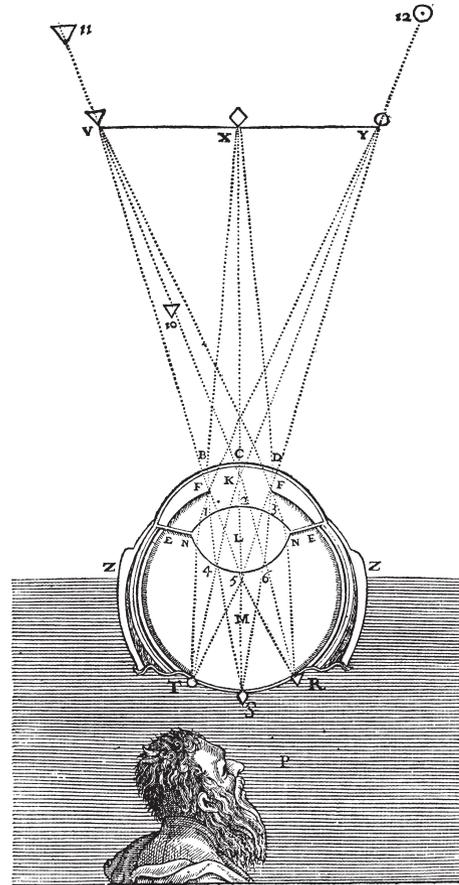
30 Blumenberg, ebd., 170, hat zumindest angedeutet, dass mit dem Wechsel vom gottgebrachten zum menschengemachten Licht zunehmend »technische Charaktere in die Lichtmetaphorik eindringen«.

5. Cartesisches Sehen

Descartes' *Dioptrique* (1637) lässt sich als eine mechanistische Theorie des Sehens verstehen. Sie macht den Versuch, optische Abbildung und visuelle Wahrnehmung allein aus dem Zusammenspiel von Materie und Bewegung zu erklären.³¹ Für alles, was sich vor der Netzhaut abspielt, orientiert sich Descartes an dem Kamera-Modell des Sehens, das Kepler in seinem Buch *Ad Vitellionem paralipomena* (1604) bekannt gemacht hatte.

Was diesen äußeren Teil der visuellen Wahrnehmung – eine strahlengeometrische Punkt-für-Punkt-Projektion – angeht, lässt sich durchaus von einer »Ähnlichkeit« der Abbildung sprechen. Descartes betont, wie perfekt sich die Außenwelt auf dem Augenhintergrund abmalt: »Sie können hierüber noch bessere Gewissheit erlangen, wenn Sie sich das Auge eines eben verstorbenen Menschen oder stattdessen eines Ochsen oder eines anderen großen Tieres verschaffen. [...] Wenn Sie nun den weißen Körper RST betrachten, werden Sie nicht ohne Bewunderung und Freude ein Bild sehen, das ganz naturgetreu alle Gegenstände X, Y, V, die sich draußen befinden, perspektivisch wiedergibt.«³²

Mit dem Netzhautbild endet aber auch die optische Theorie des Sehens, der Rest des Sehprozesses, die Bildverarbeitung zwischen Netzhaut und *res cogitans*, unterliegt Gesetzen, die mit der Idee einer mimetischen Nachbildung nichts mehr zu tun haben. Wie Descartes betont, müssen die Bilder, die der Verstand als wahre Abbildungen der Außenwelt akzeptieren kann, dieser gar nicht ähneln. Im Gegenteil: Häufig ist die Repräsentation perfekter, wenn sie nicht vollkommen ähnlich ist. Descartes führt hier das Beispiel des Kupferstichs an: eine Darstellung, die gerade aufgrund ihrer geringen mimetischen Treue, ihrer Auslassungen und Verkürzungen geeignet ist, ein brauchbares, weil komplexitätsreduziertes Bild der Wirklichkeit zu geben.³³

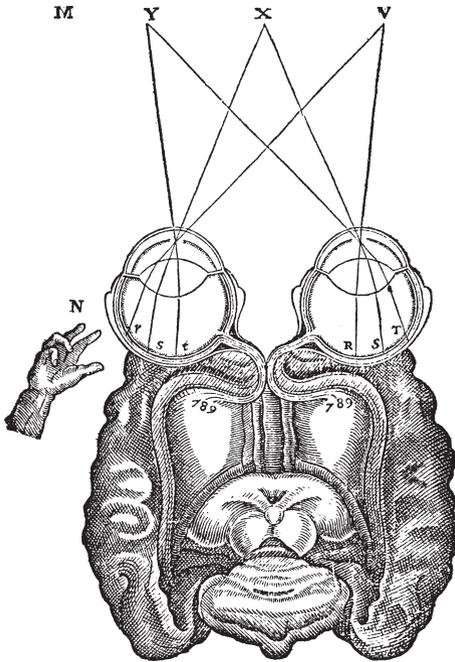


[Abb. 3] Das Keplersche Kamera-Modell des Auges. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.

31 Vgl. Nancy L. Maull, »Cartesian Optics and the Geometrization of Nature«, in: *The Review of Metaphysics* 32/2 (1978), 253.

32 Descartes, *Descartes' Dioptrik*, hrsg. von Gertrud Leisegang, Meisenheim/G. 1954, 91.

33 Vgl. Descartes, *Dioptrik*, 89.



[Abb. 4] Auge und Gehirn. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.

Mit einem zweiten Beispiel geht Descartes vom Bereich der analogen Übertragung zu dem der symbolischen Codierung über: Was in der Seele eine bestimmte visuelle Wahrnehmung hervorruft, muss dieser Wahrnehmung genauso wenig gleichen wie die Worte eines Textes dem ähneln müssen, was darin beschrieben wird: »Wenn folglich die Wörter, die nur durch die Übereinkunft der Menschen etwas bedeuten, genügen, um uns die Dinge erfassen zu lassen, mit denen sie doch keine Ähnlichkeit besitzen: warum könnte die Natur nicht ebenfalls ein bestimmtes Zeichen eingerichtet haben, das uns die Empfindung des Lichtes haben läßt, obgleich dieses Zeichen nichts an sich hat, was dieser Empfindung ähnlich ist?«³⁴

Entsprechend ist das, was sich zwischen Netzhautbild und mentalem Bild abspielt, nicht mehr als Nachzeichnen, sondern als Zeichenverarbeitung zu verstehen. Es ist allerdings aufschlussreich, wie Descartes diese zeichenhafte Codierung versteht. Nachdem er den Vergleich mit den arbiträren Zeichen

der Sprache angestellt hat, ließe sich denken, dass der visuelle Eindruck in Textform an die Seele weitergeben würde. Tatsächlich konzipiert Descartes die Übersetzung des optischen ins mentale Bild als einen Schriftprozess. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Schrift, die Sprache abbilden würde, sondern um eine Art Strichcode aus Linien verschiedener Länge, eine »operative Schrift«,³⁵ die »die Verschiedenartigkeit der Außenweltreize [...] in bloße Differenzen zweidimensionaler Figuren«³⁶ überführt. Es scheint, als sei Descartes auch in der Wahl dieses Codes vor allem dem erkenntnistheoretischen Postulat der größtmöglichen Einfachheit gefolgt: Wenn das Sehen als ein zuverlässiges Instrument der Weltwahrnehmung gefasst werden soll, dann dürfen die daran beteiligten Zeichenprozesse keine allzu hohe Komplexität aufweisen: Die zeichenhafte Bildgebung zwi-

34 Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière. Die Welt oder Abhandlung über das Licht*, Berlin 1989, 9.

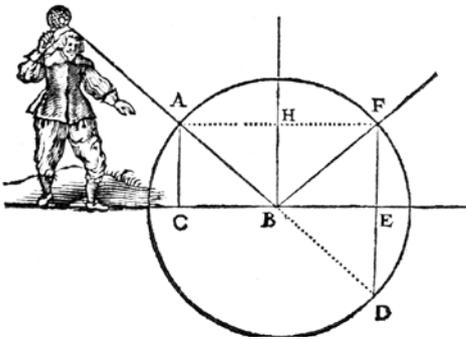
35 Sybille Krämer, »Schrift und Episteme am Beispiel Descartes«, in: *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*, hrsg. von Peter Koch und Sybille Krämer, Tübingen 1997, 115.

36 Ebd., 122.

schen Netzhaut und Seele darf also gerade nicht »wie eine Sprache strukturiert«³⁷ sein (mit allen Wirrnissen, die eine sprachliche Verständigung mit sich bringen würde), sie muss vielmehr als eine einfache Diagrammatik aufgefasst werden, die nichts anderes tut, als Bewegungskräfte in Zeichenbeziehungen umsetzen – kein rein digitaler Code, sondern einer, der möglichst viele Elemente der analogen Aufzeichnung in sich aufnimmt.

6. Cartesisches Licht

Descartes' *Dioptrik* (1637) wendet sich nicht an Philosophen, sondern an Handwerker, Linsenschleifer und Hersteller von optischen Geräten, und ihr erklärtes Ziel besteht darin, die menschliche Wahrnehmung durch technische Verbesserungen über ihre natürlichen Beschränkungen hinauszuführen.³⁸ Diesem pragmatischen Zugriff entsprechend hält sich Descartes nicht mit Fragen nach der Natur des Lichts auf, sondern widmet sich umstandslos der Erläuterung von konkreten optischen Problemen, beispielsweise der Lichtbrechung.³⁹ Allerdings erfordert die Erklärung der optischen Phänomene dann doch die Einführung bestimmter modellhafter Annahmen über das Licht.



[Abb. 5] Das Tennisball-Modell. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.

Am bekanntesten ist wohl die Tennis-Analogie, die die Reflexion und Brechung von Licht nach dem mechanischen Modell des Rückstoßes an Oberflächen beziehungsweise nach dem Modell der Durchdringung von Oberflächen beschreibt. Während hier der Vergleich mit den Tennisbällen eine Partikeltheorie des Lichts suggeriert, führt Descartes die Analogie mit dem Taststock des Blinden ein, um zu zeigen, dass es einen solchen Teilchentransport gerade nicht gibt.

Der mechanische Stoß, der am äußeren Ende des Stocks auftritt, teilt sich der Hand des Blinden ohne Zeitverzögerung mit. Als einen solchen durch mechanisch gekoppelte Teilchen übertragenen Bewegungsimpuls hat man sich auch die Lichtausbreitung vorzustellen: »Dadurch wird es Ihnen sofort nicht mehr merk-

37 Lacan, *Das Seminar. Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Weinheim/ Berlin 1987, 185.

38 Vgl. Neil M. Ribe, »Cartesian Optics and the Mastery of Nature«, in: *Isis* 88/1 (1997), 44.

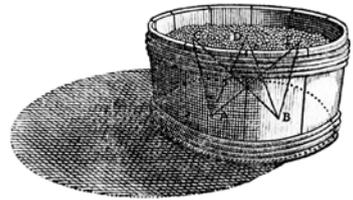
39 Vgl. Claus Zittel, *Theatrum philosophicum. Erfahrungsmodi und Formen der Wissensrepräsentation bei Descartes*, Berlin 2009, 280.

würdig erscheinen, dass das Licht seine Strahlen in einem Augenblick von der Sonne zur Erde ausbreiten kann. Denn Sie wissen, dass die Bewegung, in die man das eine Ende des Stokkes versetzt, in einem Augenblick auf das andere Ende übertragen wird, selbst wenn ein so großer Abstand wie der von der Erde zum Himmel dazwischen ist.«⁴⁰

Der Versuch, die instantane Ausbreitung des Bewegungsimpulses in einem Plenum darzustellen, nämlich mit einem Bottich »zur Zeit der Weinlese, der völlig mit halb zertretenen Trauben angefüllt ist«,⁴¹ lässt allerdings auch die Schwierigkeiten des Modells zutage treten: Werden die beiden Löcher A und B im Boden des Fasses (die für die Augen eines Beobachters stehen) geöffnet, so werden die Trauben- und Flüssigkeitsteilchen zweifellos diesen Öffnungen zustreben. Doch wird das daraus resultierende Gewimmel von Teilchen kaum geeignet sein, die Idee einer geradlinigen, instantanen Übertragung des Bewegungsimpulses zu vermitteln – und es hilft auch nicht viel, wenn Descartes präzisiert, es sei »nicht so sehr die Bewegung der leuchtenden Körper [...], als vielmehr die Tendenz zur Bewegung, die man als ihr Licht betrachten muß«.⁴²



[Abb. 6] Die Taststock-Analogie. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.



[Abb. 7] Bottich mit Weintrauben. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.

7. Die Idee eines wahren Sehens

So wie sich Descartes' Idee der wahren Erkenntnis am Modell des Sehens orientiert, so sind umgekehrt seine Auffassungen von Sehen und Licht auf das erkenntnistheoretische Ideal der Gewissheit bezogen. Deutlich wird dies besonders an der durchgängigen Unterscheidung zwischen optischen Qualitäten, die auf eine »klare und deutliche« Wahrnehmung hinauslaufen, die also wahrheitsfähig sind, und solchen, die das nicht tun beziehungsweise sind. Wahrnehmungen, die sich auf die primären Qualitäten von Körpern beziehen, d. h. auf Ausdehnung

40 Descartes, *Dioptrik*, 71.

41 Ebd., 72.

42 Ebd., 73.

und Gestalt, lassen sich quantitativ bestimmen und geometrisch erfassen, sie alleine liefern wirklich klare und distinkte Wahrnehmungen. Wahrnehmungen, die sich auf sekundäre Qualitäten beziehen, d. h. auf solche, die nicht den Körpern selbst angehören, sondern nur durch die Wahrnehmung dort lokalisiert werden,⁴³ teilen nichts Wesentliches über die Außenwelt mit und können daher nicht als wahrheitsfähig betrachtet werden. Im Bereich der visuellen Erkenntnis wird dieser Unterschied am Gegensatz von Figur und Farbe fassbar. Die Figurenwahrnehmung ist deshalb die privilegierte Erkenntnisart, weil sie einer »von Natur mitgegebene[n] Kenntnis der Geometrie«⁴⁴ folgt. Als ein Abtastverfahren, das Lichtstrahlen gleichsam als Lineale verwendet, lässt sich das Sehen mit den Triangulationsmethoden der Landvermesser vergleichen. Entsprechend betont Descartes die prinzipielle Ersetzbarkeit des Sehens durch den Tastsinn: Alles was wir mit den Augen anpeilen können, könnten wir auch mit entsprechend verlängerten Stöcken abtasten – eine Gewähr für die Genauigkeit dieser Erkenntnisart.⁴⁵

Dagegen betrifft die Farbwahrnehmung die sekundären Qualitäten, die sich aus dem Auftreffen des Lichts auf die Körper ergeben. Da diese Reflexionseffekte nicht durch eine einfache geometrische Ableitung erfassbar sind, geben sie keine sichere Erkenntnis über die Außenwelt; sie müssen daher aus dem Bereich der sicheren Erkenntnisweisen ausgeschlossen werden. Dies gilt zumindest vorläufig, denn auch für die Farbwahrnehmung versucht Descartes eine mechanistische Erklärung zu geben. Demnach gehen die Farbeffekte aus der unterschiedlich starken Drehung der vom Lichtimpuls erfassten Teilchen hervor: Schneller rotierende Teilchen rufen den Eindruck »rot«, langsamer rotierende den Eindruck »blau« hervor. Solange allerdings eine Unterscheidung von Farbdifferenzen nicht mit mathematischer Sicherheit geschehen kann, bleibt die Gestalterkennung das einzig sichere Auskunftsmittel über die Beschaffenheit der ausgedehnten Welt. Dieser erkenntnispraktische Vorzug der Figurenwahrnehmung liegt einerseits in der Berechenbarkeit ihrer Wirkungen: Da wir die (geometrischen) Regeln kennen, nach denen sie zustande kommt, können wir aus dem empfangenen Bild auf die Eigenschaften der äußeren Objekte zurückschließen.⁴⁶ Er liegt andererseits in ihrer technischen Perfektionierbarkeit: Die Größenwahrnehmung ist unvollkommen, ihre Fehler lassen sich aber künstlich ausgleichen. Daraus ergibt sich das Programm eines technischen Sehens, das die fehlerhaften Leistungen der menschlichen Sinne durch die Arbeit künstlicher Organe ergänzt und ersetzt. Brillen,

43 Vgl. Maull, *Cartesian Optics*, 258.

44 Descartes, *Dioptrik*, 103.

45 Vgl. ebd., 70: »Doch beobachten Sie einmal Menschen, die von Geburt an blind sind. Sie bedienen sich des Stockes ihr ganzes Leben lang, und man kann beobachten, wie vollkommen und genau sie, man könnte geradezu sagen »mit den Händen sehen.«

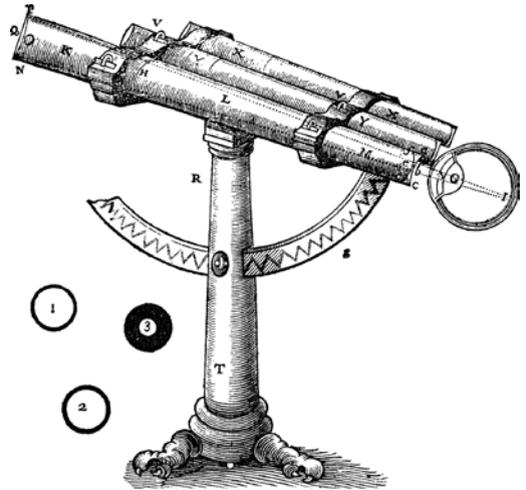
46 Vgl. Maull, *Cartesian Optics*, 272.

Fernrohre und Mikroskope funktionieren buchstäblich als technische Erweiterungen des Auges, die der unvollkommenen visuellen Wahrnehmung das Maß an Schärfe und Bildhelligkeit, an Auflösung oder Übersicht hinzufügen, das ihr im Bezug auf die jeweilige Erkenntnisaufgabe fehlt.

8. Die Wahrheit des Lichts

Wie sich zeigt, sind letztlich alle wahrheitsfähigen, d.h. perfekt geometrisierbaren, Aspekte des Sehens nicht spezifisch visuell, sie ließen sich beispielsweise durch einen entsprechend erweiterten Tastsinn ersetzen. Insofern ist es nicht verfehlt, dem Descartes'schen Erkenntnisprogramm eine Entvisualisierung des Sehens zu unterstellen, eine Reduzierung des Sehvorgangs auf einen Mechanismus der Gestalterkennung und Ortsbestimmung, für den es keine Rolle spielt, ob er mit Augen, mit Stöcken oder mit gespannten Fäden vollzogen wird.⁴⁷ Mit der gleichen Berechtigung könnte man, was Descartes' Idee der visuellen Gewissheit angeht, auch von einem Sehen ohne Licht sprechen, d.h. von einem Sehen, in dem das Licht mit seinen spezifischen medialen Eigenschaften gerade keine Rolle spielt.

Wie könnte, nach all dem, ein »cartesianisches Bild« aussehen, eine visuelle Darstellung, die den Postulaten der Klarheit und Distinktheit genügt – und insofern wahrheitsfähig wäre? Zunächst müsste es sich selbstverständlich um eine Darstellung ohne Farbe handeln, denn die Farbe verwirrt nur, sie teilt nichts über die Wirklichkeit der Gegenstände mit und lenkt ab von der Ausdehnung, über die allein sich zuverlässig urteilen lässt.⁴⁸



[Abb. 8] Anordnung von drei Fernrohren mit verschiedenen Brennweiten. Aus: René Descartes, *Discours de la méthode [...] plus la dioptrique*, Leyden 1637.

47 Vgl. Dalia Judovitz, »Vision, Representation, and Technology in Descartes«, in: *Modernity and the Hegemony of Vision*, hrsg. von David Michael Levin, Berkeley 1993, 68.

48 Tatsächlich ist dies die ästhetische Lehre, die der französische Klassizismus aus Descartes ziehen wird: Vorrang der Form über die Farbe, die als eine Gefahr für die Wahrheit empfunden wird. Vgl. Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, New York 1995, 4.

Dann wäre eine Darstellung zu fordern, die der eindeutigen räumlichen Verortung von Gegenständen den Vorrang vor der Erfassung eines Lichteindrucks gibt – der Malerei, die mit Flächen und Schattierungen arbeitet, wäre also eine graphische Repräsentation vorzuziehen. Hier kann man auf das von Descartes gegebene Beispiel des Kupferstichs zurückkommen. Der Kupferstich kennt, im Unterschied beispielsweise zur Radierung, nur Schwarz und Weiß, nur Linien und keine Flächen oder Flecken, was ihn besser als jede Zeichnung dazu prädestiniert, eindeutige Konturen zu fixieren und quasi-geometrische Lagebeschreibungen vorzunehmen. Eine Schlussfolgerung wäre also, dass Descartes, trotz aller malerischen Metaphern, ein vollkommen unmalerisches Sehen vertritt,⁴⁹ und dass das cartesianische Bildprogramm, wenn man sich an die berühmte Wölfflin'sche Unterscheidung von »linear« und »malerisch«⁵⁰ halten will, auf der Seite des Linearen zu verorten wäre.

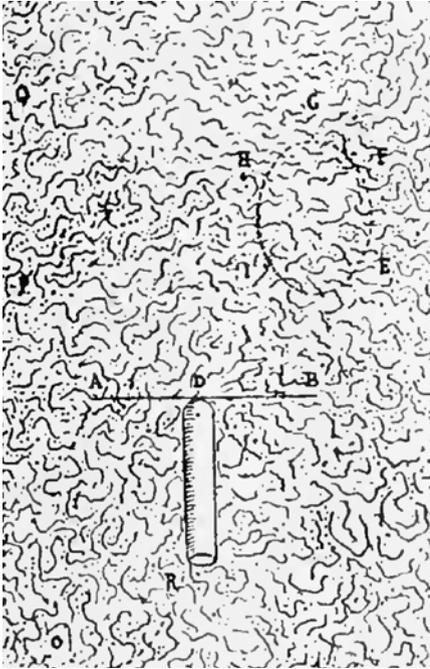
Wäre also Descartes derjenige, der für immer das Erscheinen des Lichts verhindert, indem er es dem Primat der »Vor-Stellung« unterwirft, und es, wenn er es zur Sprache bringt, immer nur in einem im Voraus ausgemessenen und ausgelegten Forschungsfeld auftreten lässt?⁵¹ Doch auch wenn sich dies gut in das verbreitete Bild fügen würde, demzufolge Descartes als Generalverantwortlicher für alle Misslichkeiten der »neuzeitlichen Subjektivität« haftbar zu machen ist, so muss doch in diesem speziellen Fall auf mildernde Umstände plädiert werden. Denn neben der reduktiven Beschreibung des Sehvorgangs, die die Medialität des Lichts der einfachen Geometrisierbarkeit zuliebe weitgehend ausblendet, hat Descartes eine an hydromechanischen Modellen orientierte Physik des Lichts entworfen, die nicht nur im Zusammenhang seiner Theorie, sondern auch in der Rezeption durch die Zeitgenossen ein merkwürdiges Eigenleben entfaltet.

Descartes begreift das Licht als einen Bewegungsimpuls, der zentrifugal von einer rotierenden Strahlungsquelle ausgeht und sich seinen Weg durch ein mit Teilchen vollgestopftes Universum bahnt. Schon das in der *Dioptrik* gegebene Bild des Bottichs mit Weintrauben macht es schwer, sich eine geradlinige Fortpflanzung dieses Bewegungsimpulses vorzustellen. Ganz unmöglich aber scheint dies, wenn man sich ansieht, wie Descartes sich die Vermengung von Luft- und Ätherteilchen vorstellt (Abb.9, S.276), oder wenn man seine Darstellung der kosmischen Wirbel aus den *Principia Philosophiae* in Betracht zieht: Wie soll sich die *actio*, d. h. der Bewegungsimpuls des Lichts, in einem so chaotischem Gewimmel von Teilchen auf geradem Weg fortpflanzen können?

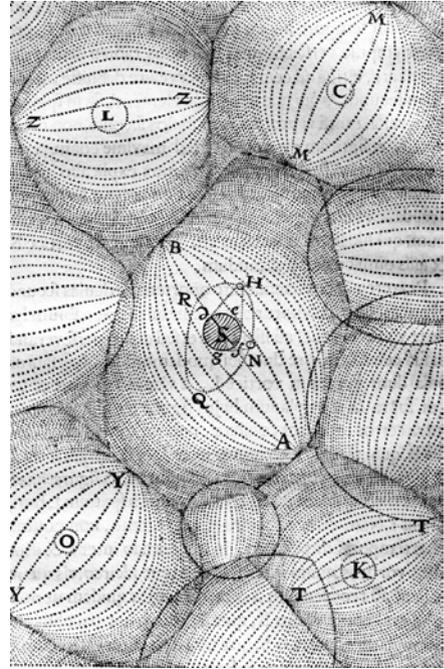
49 Vgl. Judovitz, *Vision*, 84.

50 Vgl. Heinrich Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, München 1915.

51 Vgl. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/M. 1980, 85.



[Abb. 9] »Luftfäden und Ätherteilchen«, Skizze aus einem Brief an Renieri, 1631. Aus: Stephen Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, New York 1995.



[Abb. 10] »Wirbel im Himmelsstoff«, aus: René Descartes, *Principia Philosophiae*, Amsterdam 1644.

Wie Descartes selbst bemerkt, gibt es eine spürbare Divergenz zwischen der idealen, geometrischen Natur der Lichtausbreitung und ihrer medialen Wirklichkeit. So muss man »die eigentlichen Lichtstrahlen«,⁵² die die Richtung des Bewegungsimpulses angeben, »immer als exakt geradlinig begreifen«;⁵³ zugleich wird man jedoch bemerken müssen, dass »die Teile des zweiten Elements, die zur Übermittlung dieser Tätigkeit, oder des Lichts, dienen, fast nie [...] ganz gerade Linien bilden«.⁵⁴ Man kann sagen, dass hier die Physik der Geometrie einen Strich durch die Rechnung macht. Descartes' Theorie der Lichtausbreitung ist dazu gedacht, die Wirkungen des Lichts in vollkommener Weise mathematisch kalkulierbar zu machen, doch die Vielzahl der Bewegungen, die mit dem kosmischen Teilchengeschiebe ins Spiel kommt, muss eine solche Berechnung als undurchführbar kompliziert erscheinen lassen.

52 Descartes, *Le Monde*, 115.

53 Ebd., 117.

54 Ebd.

Wenn Descartes im Hinblick auf sein Erkenntnisprogramm als ein Vertreter der Linie und damit als »ein Mann der Renaissance«⁵⁵ gelten kann, so muss man ihn im Hinblick auf seine Physik des Lichts als einen – wenn auch unfreiwilligen – Denker des Malerischen, des Barock betrachten. Die an seiner Lichtphysik zu Tage tretende Subversion der Linie durch das Licht eröffnet die Gelegenheit, die Frage nach der Verwandtschaft des Descartes'schen Unternehmens mit dem Bildprogramm der niederländischen Malerei noch einmal neu stellen. So gibt es zunächst eine deutliche Konvergenz zwischen der sich im Holland des 17. Jahrhunderts durchsetzenden »Art of describing«⁵⁶ und Descartes' Forderung nach einer klaren und distinkten Repräsentation der äußeren Realität. Als ebenso naheliegend erscheint es, die Experimente der niederländischen Landschaftsmaler mit Descartes' Theorie des Sehens, insbesondere seinen Vorschlägen zur instrumentellen Erweiterung des Auges, in Verbindung zu bringen.⁵⁷ Damit wäre die eine Seite der Descartes'schen Optik beschrieben: die Idee einer Regulierung des Sehens im Dienst der wahren Abbildung. Es gibt aber auch noch die andere Seite, die sich mit dem Programm der geometrischen Zählung nicht so gut verträgt, nämlich die Descartes'sche Lichtphysik mit ihrer Vorstellung eines von Richtungs- und Rotationsimpulsen durchzogenen Teilchengemenges. Sie lässt sich mit dem Programm einer geometrisch exakten Repräsentation der Außenwelt kaum vereinbaren; sie steht aber in engster Verbindung mit den praktischen Intuitionen der Künstler, die in Descartes' unmittelbarer Nachbarschaft eine neue Lichtgebung erfanden.

Insbesondere Rembrandts Gemälde und Graphiken zeigen eine auffällige Nähe zur Descartes'schen Lichtauffassung, nicht nur was die Motive einzelner Arbeiten angeht,⁵⁸ sondern auch generell in der Behandlung des Lichts, das hier nicht mehr als ein zu sehen gebendes Beleuchtungslicht auftritt, sondern selbst, in seiner Medialität, in seiner körperlichen Erscheinung hervorzutreten beginnt.⁵⁹ In Rembrandts Gemälden, so der Wissenschaftshistoriker Alan E. Shapiro, »light seems to be a palpable presence, it exudes color and does not merely reveal it, and sur-

55 Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt/M. 2000, 57.

56 Vgl. Svetlana Alpers, *Kunst als Beschreibung. Holländische Malerei des 17. Jahrhunderts*, Köln 1985.

57 Vgl. Erik Larsen, »Descartes and the Rise of Naturalistic Landscape Painting in 17th Century Holland«, in: *Art Journal* 24/1 (1964), 12–17.

58 Vgl. British Museum, »Rembrandt – The Three Trees«, online unter: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=38056&objectId=756785&partId=1 (letzter Zugriff am 02. April 2014). Hier wird angenommen, dass die Darstellung von Licht, Wolken und Regen in Rembrandts Kupferstich *Die drei Bäume* durch eine Illustration aus Descartes Schrift *Les Météores* (1637) angeregt wurde.

59 Zur Auslotung der Zusammenhänge zwischen Philosophie und Malerei des 17. Jahrhunderts haben in letzter Zeit die Veröffentlichungen der Berliner Forschungsgruppe »Historische Lichtgefüge« beigetragen, online unter: <http://www.lichtgefuege.de>.



[Abb. 11] Rembrandt Harmenszoon van Rijn, »Die Heilige Familie in der Zimmermannswerkstadt«, Lavierte Tuschezeichnung, 1647, British Museum.

faces glow, as if they were pushing outwards». ⁶⁰ Mir kommt es in diesem Zusammenhang nicht auf die – ohnehin kaum zu klärende – Frage an, ob es hier so etwas wie einen »Einfluss« der Philosophie auf die Malerei (oder umgekehrt) gegeben hat. Es genügt zu erkennen, dass sich hier auf zwei verschiedenen Ebenen ganz ähnliche Spiele zwischen Licht und Wahrheit ereignen. Alles sieht danach aus, als gäbe es eine Art Widerstand des Lichts gegen seine erkenntnistheoretische Domestizierung: Während man noch glaubt, darin ein folgsames Instrument der Abbildung gefunden zu haben, meldet sich schon etwas, das sich dieser Instrumentalisierung gerade entzieht. Anstatt sich als Medium der Wahrheit einzuspannen zu lassen, tritt das Licht in der Wahrheit seiner Medialität hervor.

60 Alan E. Shapiro, »In Search of Cartesian Painting. Descartes on the Nature of Light and Color«, in: *Lichtgefüge des 17. Jahrhunderts. Rembrandt und Vermeer – Spinoza und Leibniz*, hrsg. von Carolin Bohlmann, Thomas Fink und Philipp Weiss, Paderborn, München 2008, 39.

Wahrheit und visuelle Normalisierung

In *Eine Studie in Scharlachrot*, dem ersten Sherlock Holmes-Roman aus dem Jahr 1886, wird der künftige Meisterdetektiv über einen Artikel eingeführt, der den wenig bescheidenden Titel »Das Buch des Lebens« trägt.¹ Watson hält allerdings die dort aufgestellten Thesen für schlicht abwegig, absurd oder für bestenfalls reine Spekulation. Sherlock Holmes muss sein »Buch des Lebens« auch gar nicht mehr schreiben, es liegt bereits aufgeschlagen vor ihm: Er muss nicht nach verborgenen Bedeutungen suchen, ihm genügt die Oberfläche der Dinge, die zum Zeichenträger geworden ist. Alles, was lebt, hinterlässt Spuren, die wie Zeichen entziffert werden können. Das ist das Gesetz des Lebens, das seinen Text im »Buch des Lebens« hinterlassen hat. Selbst das Unsichtbare hinterlässt Spuren im Reich des Sichtbaren. So weit, so bekannt. Wir sind eben im Indizienparadigma und mit ihm inmitten einer Wahrheitsszene angekommen.

An dieser Stelle im Roman wird jedoch ein Beispiel zitiert, dessen genauere Betrachtung sich für eine historische Spurensuche lohnt. »Der Autor [des Artikels »Das Buch des Lebens«, B. S.] behauptete, eines Menschen geheimste Gedanken aus einem jähen Mienenspiel, dem Zucken eines Muskels oder dem Blick eines Auges erschließen zu können.«² Aus einer vermeintlich kontingenten Erscheinung wird eine notwendige gemacht. Auch wenn das bei Conan Doyle nicht weiter ausgeführt wird, ist die hier zitierte Tradition entzifferbar: Es handelt sich um die Theorie der Physiognomie, die in der Zeit um 1800 eine enorme Verbreitung hatte (das berühmteste Beispiel sind wohl Lavaters 1775 erschienene *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*) und dann mit Duchenne de Boulognes *Mécanisme de la physionomie humaine* von 1862 eine späte photographische Umsetzung wie Umdeutung erfuhr.

Duchennes Studie ist die erste von drei Etappen in dem folgenden raschen diachronen Gang durch die Geschichte visueller Normalisierung zwischen 1860 und 1920 anhand von drei exemplarischen Fallstudien. Das zweite Beispiel sind Francis Galtons Kompositphotographien, das dritte schließlich die Experimentalanordnungen von Frank Bunker Gilbreth im Rahmen einer tayloristischen Bewegungsanalyse. Ich begreife diese drei Verfahren visueller Normalisierung als Beispiele einer Praxeologie der visuellen Wahrheit, die aus Individuen Modelle

1 Arthur Conan Doyle, *Eine Studie in Scharlachrot*, Zürich 1984, 27.

2 Ebd.

macht, die übertragbar sein müssen und (zumindest bei den beiden ersten Beispielen) eine überzeitliche Gültigkeit beanspruchen. Ziel ist es, die Wahrheitsregeln der jeweiligen Experimentalanordnungen zu charakterisieren, um dann in einem zweiten Schritt auch eine Geschichte der visuellen Normalisierung mitsamt ihren signifikanten Verschiebungen rekonstruierbar zu machen. Es geht durchweg darum, aus kontingenten Phänomenen eine regelhafte Sprache zu machen, die analysier- und entzifferbar ist. Normalisierung und Wahrheit gehen hier Hand in Hand: Mittels einer Modellbildung und der Etablierung einer visuellen Sprache, die analytisch belastbar sein soll, werden der Bereich des Sichtbaren und jener des Individuums zugleich in abstrakte Kategorien überführt. Normalisierung ist Abstraktion in Hinblick auf eine Zeichensprache, die eine Unterscheidung von »wahr« und »falsch« ermöglicht, der sich visuelle Phänomene gemeinhin entziehen. Die konkrete Erscheinung eines Individuums wird dabei transzendiert, um allgemeine, überzeitliche und allgemeingültige Aussagen treffen zu können. Und die aufgezeichneten Daten werden dann ihrerseits gesammelt, aufbereitet und in Atlanten und anderen Lehrbüchern präsentiert, um so fortan lehr- und lernbar zu sein: Sie werden zu Einträgen im Buch des Lebens, das eine feststehende und allgemeingültige Grammatik haben soll. Das ist bei allen Unterschieden das Programm aller drei Fallbeispiele. Am Ende soll die Welt entzifferbar sein und wahre Aussagen getroffen werden können.

Die drei Beispiele können nicht mehr als exemplarische Untersuchungen sein, die epistemische Brüche mehr anzeigen als analysierbar machen. Denn auch wenn es von statistischen Kurven, über Entwürfe von Zeichensprachen bis hin zu physiologischen Atlanten eine Vielzahl von möglichen Ausdrucks- und Darstellungsformen visueller Normalisierung gibt, konzentriere ich mich aus heuristischen Gründen und solchen der Vergleichbarkeit ausschließlich auf das menschliche Antlitz als Gegenstand und auf die Photographie als Verfahren. Es geht dabei durchweg um die Frage, wie aus dem Antlitz von Individuen eine Form der visuellen Wahrheit generiert werden kann, wie Individualität durch visuelle Strategien normiert werden kann.

1. Duchenne de Boulogne: Das Gesicht als Zeichenträger

Duchenne de Boulognes Buch *Mécanisme de la physionomie humaine* besteht aus drei Teilen: einer allgemeinen Einleitung, einer ausführlichen Erläuterung der photographischen Tafeln und einem Atlas. Diese Komposition macht bereits deutlich, dass es ihm nicht nur um eine Theorie, sondern um deren möglichst konkrete Anwendung geht. Das Buch versteht sich als regelrechte Fibel, mit deren Hilfe man das Lesen von Gesichtsausdrücken erlernen soll. Etwas Unsichtbares – ein Gefühl – soll zweifelsfrei in den Gesichtszügen ablesbar werden. Das Gesicht

könne wie ein Buch gelesen werden. Die Lesbarkeit der Welt soll auch für jene des Antlitzes gegeben sein.

Alles beginnt mit einem Zitat aus Buffons *Histoire de l'homme*: »Lorsque l'âme est agitée, la face humaine devient un tableau vivant«.³ Das Gesicht wird hier als *tableau vivant*, als lebendes Bild dargestellt, das die Seele gestaltet hat. Diese Assoziation mit der bildenden Kunst ist keineswegs zufällig, da es jenseits von Lavater in der französischen Malerei eine andere Traditionslinie der Physiognomie gibt, die ins 17. Jahrhundert zurückreicht: Charles Lebrun hatte versucht, eine *Méthode pour apprendre à dessiner les passions* zu entwickeln, die postum 1698 in Buchform erschien.⁴ Die deutsche Übersetzung erschien 1802, also ein gutes Jahrhundert später, mit dem sprechenden Titel *Handwörterbuch der Seelenmalerei: zum gemeinnützigen Gebrauch, besonders für Zeichner, Mahler und Liebhaber charakteristischer und allegorischer Darstellungen; nebst 52 in Kupfer gestochenen Köpfen, die vorzüglichsten Gemüthsbewegungen und Leidenschaften betreffend*.⁵ Duchenne de Boulogne wird Lebrun ausdrücklich anführen, um sein eigenes Projekt zu profilieren. Wir haben es also mit einer Untersuchung zu tun, bei der es auch um die Etablierung von Modellen geht, die nicht zuletzt in der bildenden Kunst Anwendung finden können. Auch wenn Duchenne de Boulogne Mediziner, genauer Physiologe ist und seine Untersuchung auch detaillierte anatomische Bestimmungen vornimmt, so ist deren Reichweite anders kalkuliert: Wenn Duchenne seinem Probanden ins Gesicht schaut und die Seelenlandschaft in ihren gesetzmäßigen Formationen beschreibt, entstehen daraus Bilder, die in verwandelter Gestalt zu Vorbildern der Kunst werden können und sollen, da auch die Kunst Teil an dieser Kommunikation hat, die fortan festen Regeln folgen sollte und könnte. Doch der Reihe nach.

Duchenne deutet das Buffon-Zitat in folgender Weise: »L'âme est donc la source de l'expression; c'est elle qui met en jeu les muscles et qui leur fait peindre sur la face, en traits caractéristiques, l'image de nos passions. En conséquence, les lois qui régissent l'expression de la physionomie humaine peuvent être recherchées par l'étude de l'action musculaire.« (XI) Es gibt zwischen der unsichtbaren Seele und ihrem sichtbaren Ausdruck eine physiologische Verbindung: die Muskeln. Diese können mit einem anderen Kabel einzeln innerviert, sprich zur kontrollierten Kontraktion gebracht werden: einem Stromkabel, in der französischen Sprache

3 Guillaume Benjamin Duchenne de Boulogne, *Mécanisme de la physionomie humaine ou analyse électro-physiologique de l'expression des passions*, Paris 1876, XI; Online verfügbar unter: <http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit25058/> (letzter Zugriff am 15. März 2014). Im Folgenden der Nachweis der Seitenangabe direkt im Text.

4 Charles Lebrun, *Méthode pour apprendre à dessiner les passions*, Amsterdam 1702. Online unter: <https://archive.org/details/methodepourappre00lebr> (letzter Zugriff am 15. März 2014).

5 Lebrun, *Handwörterbuch der Seelenmalerei*, Leipzig 1802. Online unter: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-79211> (letzter Zugriff am 15. März 2014).

der Zeit *rhéophore* (vom griechischen *rheo* und *phoros* abgeleitet, also Strom- oder Bewegungsträger) genannt. Duchenne de Boulogne nutzt die Elektrizität, um die Muskeln die »Sprache der Leidenschaften und Gefühle sprechen zu lassen.« (XIf.) Damit ist die zentrale Idee seiner Untersuchung benannt: Das Gesicht ist ein Zeichenträger, auf dem das Spiel der Falten, Linien und Furchen als lesbare Zeichen zu entziffern ist. Die Photographie dient dazu, »les lignes expressives de la face« so festzuhalten, dass sich eine, so die schöne Formulierung Duchennes, »Orthographie der Physiognomie in Bewegung« bestimmen lässt. (XII) Es geht also um nichts Geringeres als um eine Grammatik und um eine Orthographie der Gesichtssprache. Die Photographie kann nun, weil sie, so Duchenne de Boulogne in diskursüblicher Weise, ein ebenso getreues wie wahres Bild der Natur wie ein Spiegel zeigt, den Leser von den für ihn gänzlich unerwarteten Ergebnissen überzeugen. Zudem hält der Effekt der Stromstöße nur für eine kurze Zeit an. Daher ist die Photographie auch erforderlich, um die hervorgerufenen Effekte visuell festzuhalten.

Die 72 Aufnahmen, die im Atlas des Bandes eingeklebt sind, folgen einem präzisen System, das Duchenne im ersten Teil zu begründen sucht. Die Reiz-Reaktionsketten, die hier rekonstruiert werden, sind keineswegs kontingente Verbindungen, sondern überzeitliche, natürliche Gegebenheiten. Die Sprache des Gesichts ist eben nicht wie die gesprochene menschliche Sprache durch Arbitrarität und das Prinzip der differentiellen Bedeutungsproduktion gekennzeichnet, sondern durch eine natürliche Verbindung zwischen dem Signifikat der Seele und dem Signifikanten des muskulären Gesichtsspiels einerseits und der ebenso natürlichen Verkettung einzelner Muskeln andererseits. Mit anderen Worten: Es geht Duchenne de Boulogne um eine natürliche Sprache, die dann in die Kultur wieder eingespeist werden und ihr Orientierung geben kann. »Ce langage de la physionomie une fois crée, il lui [dem Schöpfer, B.S.] a suffi, pour le rendre universel et immuable, de donner à tout être humain la faculté instinctive d'exprimer toujours ses sentiments par la contraction des mêmes muscles.« (31) Historische Variabilität soll ersetzt werden durch eine natürliche Sprache, die überzeitliche und auch metakulturelle Gültigkeit beanspruchen kann. Wir sind im Reich der Wahrheit angekommen. Alles, was Duchenne als Grammatik identifiziert, schreibt die Orthographie dieser natürlichen Sprache fest. Es ist die wahre Sprache der Natur, die wie ein Buch aufgeschlagen vor uns liegt und nun entziffert und in einen Atlas überführt werden kann.

Anders als vorhergehende physiognomische Studien konzentriert sich Duchenne weiterhin auf Bewegungen, nicht auf Ruhepositionen wie etwa Lavater. Seine Sprache wird gesprochen und ist ohne Performanz nicht zu haben. Gleichwohl ist Duchenne, strukturalistisch gesprochen, an der *langue* oder genauer an der Einebnung des Unterschieds zwischen *langue* und *langage* interessiert. Ihm geht es um eine natürliche Sprache, die auch die Differenz zwischen Diachronie und Synchronie überflüssig macht.



[Abb. 1] Guillaume Benjamin Duchenne de Boulogne, Tafel aus *Mécanisme de la physiologie humaine* (<http://www.scott-eaton.com/duchennes-facial-expression-index-pages>).

Gleichwohl ist für Duchenne der jeweilige Sprechakt entscheidend. Es geht ihm um die Regeln des Sprachhandelns qua Ausdruck der Emotionen. Lavater und verwandte Theorien, die Duchenne »physiognomie proprement dite« nennt, untersuchen hingegen einzig ein fixes System und nicht seine Ausdrucksformen. Duchenne aber kommt es auf eine »Bewegungsphysiognomie« an, die bereits Lebrun zu entwerfen versucht hatte. Es ist eine *language in motion*, die hier in den Blick genommen wird. Dementsprechend wird auch die postmortale Vivisektion als Verfahren verworfen, da die Falten etc. und mit ihnen die gesprochene Ausdruckssprache verschwinden. Die Muskeln werden zwar offengelegt und können untersucht und benannt werden, aber das Muskelspiel und seine Effekte verschwinden. Diese sind nur am lebendigen Körper zu studieren.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen trotzdem die Muskeln. Jede willentliche oder instinktive Bewegung des Menschen, so Duchenne, ist das Ergebnis einer Muskelkontraktion. Dem Menschen ist es jedoch von Natur aus nicht gegeben, einen einzelnen Muskel willentlich zu kontrahieren. Bewegungen sind immer der Effekt eines Zusammenspiels. Der Einsatz der Elektrizität dient nun dazu, individuelle Muskeln zu innervieren und den jeweiligen Effekt zu studieren. Oder in den Worten Duchennes: »Armé de rhéophores, on pourrait, comme la nature elle-même, peindre sur le visage de l'homme les lignes expressives des émotions de l'âme. Quelle source d'observations nouvelles!« (14) Es eröffnet sich eine neue Form der Anatomie: eine »anatomie animée«. (15)

Dass der Gegenstand sich gleichwohl im Grenzbereich der Anatomie bewegt, macht die Versuchsanordnung deutlich: Duchenne hat eine Versuchsperson ausgewählt, bei dem die »Sensibilität des Gesichts« wenig ausgeprägt war, und hat sie dann noch an einem Leichnam experimentell überprüft, dessen Nerven noch reizbar, erregbar waren. Die Ergebnisse waren identisch. (32)

Duchenne macht nun eine besondere Beobachtung: Die Veränderung eines einzelnen Muskels verändert das gesamte Gesicht, den Gesamteindruck. So wie bei einem Gemälde die Veränderung einer Farbe den Gesamteindruck des Bildes komplett verändern kann, so ist das auch beim Gesicht zu beobachten. Isolierte Bewegungen einzelner Muskeln haben systemische Effekte. Es gibt jedoch auch Muskeln, die eine Gesichtsveränderung bewirken, die ohne jede Bedeutung ist. Es zeigt sich nur eine unspezifische Deformation, die erst in Kombination mit einem anderen Muskel bedeutsam wird. Hierbei handelt es sich überraschenderweise um die heftigsten Gemütsbewegungen: Furcht, Erstaunen, Angst.

Was ist daraus abzuleiten? Duchennes Conclusio ist in einem ersten Schritt eine Differenzierung der Muskeln, um dann in einem zweiten daraus eine Hierarchie der Gefühle abzuleiten. Duchenne unterscheidet so vollständig expressive, unvollständig expressive, komplementär expressive und gänzlich inexpressive Muskeln. Weiterhin haben wir es mit »expressions primordiales« und »composées« (27 f.) zu tun.

Zu konstatieren sei daher eine Hierarchie der Muskeln und mit ihnen der Gefühle: Grundlegend sind die Muskeln der Aufmerksamkeit, des Denkens, des Schmerzes und der Aggression. (42) Das sind zugleich die »expressions primordiales«. Die anderen, die »expressions complexes«, setzen sich aus ersteren zusammen. Es ergibt sich ein Tableau der Muskeln und Gefühle, eine Grammatik der Gesichtsausdrücke, die aufgrund ihrer muskulären Verursachung zweifelsfrei zu identifizieren sind. Die Physiognomie ist als »langage universel« (50) etabliert und der Traum einer natürlichen Sprache, einer allgemeinen, unveränderlichen Sprache, die »chez les sauvages comme chez les nations civilisées« (52) gelte, wahr geworden: »Exprimer et sentir les signes de la physionomie en mouvement me semblent des facultés inséparables que l'homme doit posséder en naissant. L'éducation ou la civilisation ne font que les développer ou les modérer.« (50)

Duchennes Studie stellt eine maßgebliche Etappe in der Geschichte der angewandten Psychologie dar, die hinter dem verbal Gesagten eine zweite Sprache zu entziffern versucht, die die wahre sein soll. Bis zum heutigen Tag sind Versuche weit verbreitet, die Ausdrucksformen des Antlitzes als natürliche Sprache zu lesen, die sich einer Kontrolle des Individuums entzieht. Mittlerweile stehen sogar Computerprogramme zur Verfügung, die automatisch die Entzifferung übernehmen.⁶ Die Natur – hier in Gestalt des Gefühls- oder Trieblebens – spricht und zeichnet sich im Gesicht ab. Und während die eine Sprache arbiträr und kulturell codiert ist, soll es diese zweite andere Sprache nicht sein: Hier werden wahre Aussagen getroffen – über alle Zeiten und Kulturen hinweg.

2. Francis Galton oder das Gesicht und die Familienähnlichkeit

Am 6. November 1877 schrieb ein gewisser A.L. Austin aus dem fernen Neuseeland an Charles Darwin und erläuterte ihm ein Experiment: Er hatte in ein Stereoskop auf beiden Seiten jeweils ein unterschiedliches, aber gleichwohl verwandtes Bild, etwa eines Geschwisterpaars eingesetzt, und ein zusammengesetztes Bild erhalten. »Perhaps«, so fuhr er fort, »something might be made of this in regard to the expression of emotions in man and the lower animals etc. I have not time or opportunities to make experiments, but it seems to me something might be made of this photographing the faces of different animals, different races of mankind, etc. I think a stereoscopic view of one of the ape tribe and some low-caste human face would make a very curious mixture. [...] In any case, the results are curious, if it leads to nothing else.«⁷

6 Vgl. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/mimik-quiz-koennen-sie-gesicher-lesen-a-961955.html>.

7 Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, o.O. und o.J., Reprint der Ausgabe von 1907, 254f.

Zitiert wird dieser Brief ein wenig indiskreterweise von Darwins Cousin Francis Galton, der seinerseits mit Kompositphotographien experimentiert hatte und keineswegs der Auffassung war, dass die Aufnahmen einzig »curious« seien. Darwin war im Übrigen nicht nur wegen des vorgeschlagenen Bildmotivs einer Kombination eines Menschen mit einem Affen ein guter Adressat dieses Vorschlags. In seinem Buch *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*, das 1872 erschien und auf Lebrun ebenso wie auf Duchenne de Boulogne in der Einleitung Bezug nimmt, finden sich einige der bereits bei Duchenne verwendeten Aufnahmen wieder. Weitere stammen von Oscar Rejlander, der in Selbstportraits Gemüthsbewegungen inszenierte und zugleich photographierte. Auf Kompositphotographien griff Darwin jedoch nicht zurück. Das überließ er seinem Cousin, der den Darwinismus auf das soziale Leben übertrug und mit Sozialdarwinismus und Eugenik gleich zwei der umstrittensten Forschungsfelder des 19. Jahrhunderts bestellte. Galton arbeitete über Statistik und Zwillingsforschung, entwickelte die Daktyloskopie als Verfahren, plädierte für eine gesellschaftliche Umsetzung der Eugenik, erstellte diverse psychologische Tests, so etwa mit Wortassoziationen und experimentierte eben last but not least mit Kompositphotographien. Diese sind die photographisch-visuelle Umsetzung der von ihm entwickelten Verfahren der Statistik. Zwischen der charakteristischen statistischen Verteilungskurve und der *vox populi*, wie Galton den empirisch messbaren *sensus communis* nannte, einerseits und einer Kompositaufnahme andererseits besteht eine Strukturhomologie oder, in den Begriffen Galtons, eine Familienähnlichkeit. Das Anfertigen von Statistiken und Kompositphotographien lässt sich als regelrechte Wahrheitspraktik begreifen, als Strategie einer Modellierung von Wahrheitsfiguren, die Allgemeingültigkeit beanspruchen. Es sind Anschauungsformen, die nicht nur eine Evidenz erzeugen sollen, sondern auch Geschichte aufheben und in ein Bild überführen. Mehrfachbelichtungen sind, photographiehistorisch gesprochen, durchweg Darstellungsstrategien allgemeingültiger visueller Aussagen. Sie machen etwas sichtbar, das aber keineswegs zufällig erscheint, sondern präzise kalkuliert ist. Mehrfachbelichtungen sind visuelle Experimentalanordnungen, die Erscheinungen planbar machen.

Bei ihnen wie auch bei der Statistik hat das Individuum, das Subjekt zugunsten der allgemeinen, sich nun allererst zu zeigenden Wahrheit zu verschwinden, wie Galton auch unmissverständlich anmerkt: »The term ›individuality‹ is in fact a most misleading word«, heißt es an einer Stelle in seinem Buch *Inquiries into Human Faculty and Its Development*.⁸ In der Tat ist die Konfliktlinie zwischen Individualität und Allgemeinheit das Kernthema seines gesamten Werks. Das Individuum gilt es aufzugeben, zu transzendieren, um eine überzeitliche Erscheinungsform aufzuzeigen und nachgerade zu konstruieren. Nur so verwandelt

8 Ebd., 244.

sich Kontingenz in lesbare Wahrheitsfiguren. Das Wahre ist eben nicht die singuläre Erscheinung, sondern die allgemeine, die hinter dieser Erscheinung liegt und mithilfe der Photographie als Verfahren ansichtig gemacht werden kann. Es ist gleichwohl inmitten des Raums des Sichtbaren angesiedelt, nur bedarf es bestimmter Verfahren, um es aufzeigen zu können. Diese Aufgabe kommt der Photographie zu.

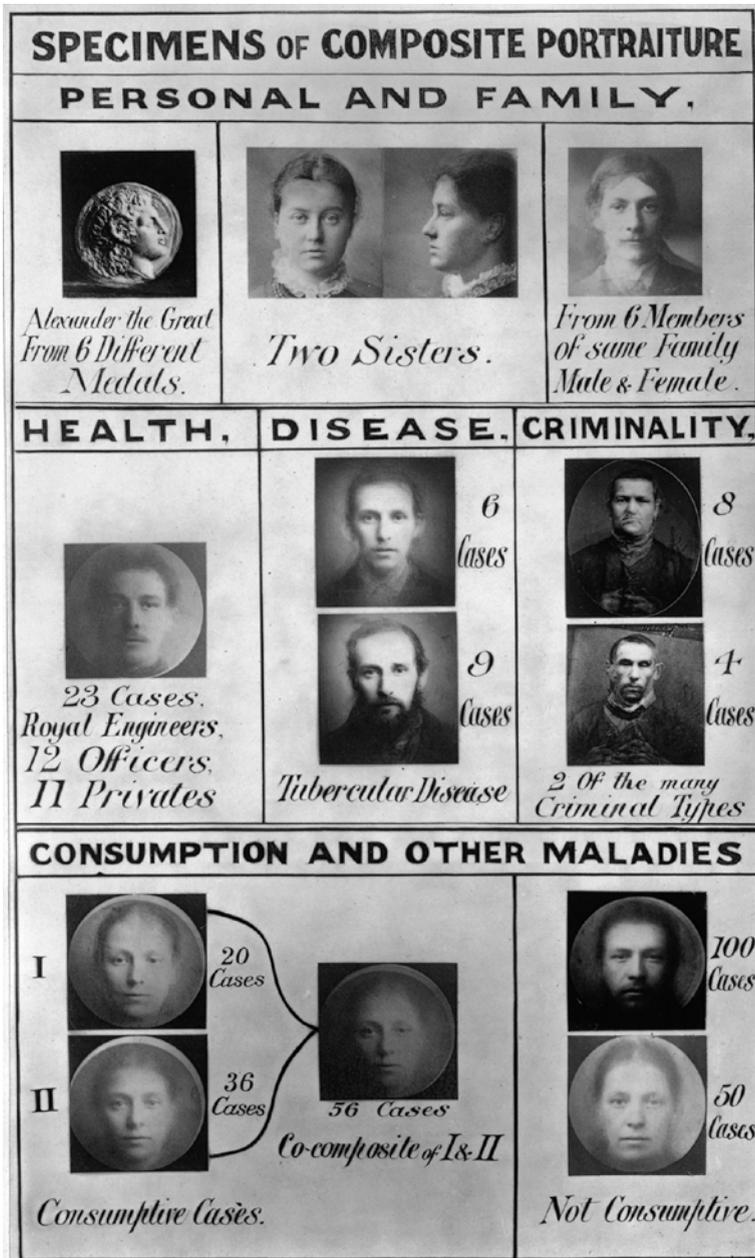
Diese Strategie wird dann in diversen Varianten durchdekliniert: so etwa als soziales Gebilde, das qua Statistik untersucht wird, als Natur (Stichwort ist hier: Nature vs. Nurture) oder als Rasse (hier lautet das Stichwort Eugenik). Wie die Individualität zugunsten der Rasse oder einer anderen transindividuellen Kategorie verschwindet, zeigt sich *in nuce* in der Kompositphotographie. Hier haben wir es erst einmal mit lauter individuellen, voneinander deutlich unterschiedenen Portraitaufnahmen zu tun, die dann sukzessive übereinandergeblendet werden, um einen allgemeinen Typus, eine Rassengestalt oder welche kollektive Kategorie auch immer visuell entstehen zu lassen. Das Individuum hatte zu verschwinden, um den visuellen Typus Bild werden zu lassen. Und hier verschwindet es im Film der Bilderfolge.

Allan Sekula hat diesen Ansatz auf die Formel eines »essentialistischen Typologiesystem« gebracht⁹ und Elizabeth Edwards nannte die Typen »gelebte Begriffe«: »Sie sind eine taxonomische Essenz in einer Dialektik des Sichtbaren und des Unsichtbaren.«¹⁰ Sie sind Wahrheitsfiguren. Wie alle Taxonomien folgen auch diese dezidierten Vorannahmen und theoriestrategischen Interessen: Galton ging es nicht zuletzt um die Indienstnahme der Photographie zu Zwecken der Eugenik und einer dezidiert rassischen Identifikationspraxis. Photographische Typen sind keine Ergebnisse von neutralen technischen Verfahren, sondern der explizite Versuch, die Existenz von Rassen, Verbrechertypen und anderen Randgruppen gerade über dasjenige Verfahren zu authentifizieren, dem man seinerzeit eben das Höchstmaß an Objektivität zuschrieb: der Photographie. Die Photographie wurde als »Zeichenstift der Natur« (Talbot) als eine Art »natürliche Sprache« angesehen, der eine unmittelbare visuelle Evidenz zukam. Galton ging es um Verfahren der objektivierenden Normalisierung – mit all ihren Schattenseiten. In seinem Buch *Inquiries into Human Faculty and its Development*¹¹ finden sich daher zahlreiche Beispiele einer abweichenden und somit Normalität überhaupt erst konstruierenden Physiognomie.

9 Allan Sekula, »Der Körper und das Archiv«, in: *Diskurse der Fotografie. Fotokritik am Ende des fotografischen Zeitalters*, hrsg. von Herta Wolf, Bd. II, Frankfurt/M. 2003, 269–334, hier 324.

10 Elizabeth Edwards, »Andere ordnen. Fotografie, Anthropologien und Taxonomien«, in: *Diskurse der Fotografie*, 335–358, hier 341.

11 London 1883.



[Abb.2] Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (<http://collections.countway.harvard.edu/onview/archive/files/c6b3ab93c774a09d292bf9309db8c449.jpg>.)

Interessant ist zu beobachten, in welchen Feldern das Verfahren dann Anwendung fand. *Meyers Konversationslexikon* von 1890 schlägt vor, »10 Droschkenkutscher, 10 Künstler, 10 Ärzte oder Naturforscher« aufzunehmen. In der Praxis waren die Gegenstände jedoch andere. Um einige wenige Beispiele anzuführen: Paula Tarnowskys *Etude anthropométrique sur les prostituées et les voleuses*¹² zielt mithilfe von zahllosen steckbriefartigen Photographien russischer Verbrecherinnen und Prostituierten auf deren systematische Erfassung und »Früherkennung«, d. h. als photographische Detektion inmitten einer Vielzahl von Individuen. Die Kriminologie war ohnehin eines der zentralen Anwendungsfelder: In Havelock Ellis Buch *The Criminal*, das eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme der *criminal anthropology* unternimmt, finden sich gleich mehrere Kompositaufnahmen. Ein weiteres war die Ethnographie. Es gibt Kompositaufnahmen der Sioux-Indianer, aber auch solche von Schädeln, die von ethnographischen Forschungsreisen mitgebracht worden waren.¹³ Der Franzose Batut hingegen untersuchte Bewohner der Montagne Noire, die in ihrem Tal abgeschlossen seit Jahrhunderten gelebt haben. Es sind Köhlerfamilien, die nur untereinander geheiratet haben, um das Geheimnis der Holzkohlenherstellung nicht zu verraten und weil sie kaum Kontakt zur anderen Landbevölkerung hatten. Mithilfe der Photographie können nun die Familienähnlichkeiten der in den Pyrenäen gebliebenen Köhler und jener, die einhundert Kilometer weiter gezogen sind, untersucht werden. Er regte weiterhin an, Schönheitstypen vergangener Epochen gemäß dem Diktum Villet-le-Ducs, dass jedes Jahrhundert seine eigene Schönheit hat, zu erstellen und auch in anderer Weise Geschichte wiederaufleben zu lassen: Finden sich hinreichend viele vergleichbare Portraits einer Person, so kann sein wahrscheinliches Aussehen rekonstruiert werden. Das hatte auch Galton am Beispiel von Shakespeare und Alexander dem Großen unternommen. Das ist typenphotographisch abgesicherter Historismus.

Via Galton hat die Kompositphotographie schließlich auch Einzug in die Philosophie gehalten: Wittgenstein führte in einem Passus aus seinem »Vortrag über Ethik« nicht nur Galton als Referenz an, sondern hatte auch ein Kompositportrait à la Galton seiner Familie, genauer von sich und seinen Schwestern angefertigt. Bei Wittgenstein geht es aber nicht nur um die Frage der Ethik, sondern eben auch um einen zentralen Begriff aus den *Philosophischen Untersuchungen*: den der Familienähnlichkeit.

12 Paris 1889.

13 Doch auch recht skurrile Versuche finden sich in der Photographiegeschichte des 19. Jahrhunderts, wie etwa jene von Bowditch, der das Verfahren anwendete, um ein Kompositportrait (und somit einen Typus) von Physikprofessoren aus Boston zu erstellen. Vgl. dazu H. P. Bowditch, »Are Composite Photographs Typical Pictures?«, in: *McClure's Magazine* (August 1894), 331–342.

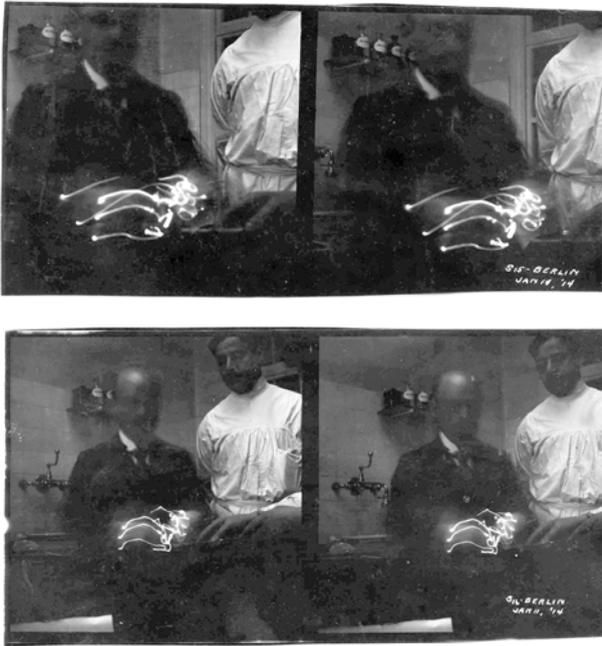
3. Frank Bunker Gilbreth oder der Körper als Arbeitsspur

Eine dritte und letzte Etappe führt uns mitten in den Fordismus und Taylorismus. Während der sozialdokumentarische Photograph Lewis Hine Anfang des 20. Jahrhunderts die Kompositphotographie noch dazu verwendete, um die Kinderarbeit anzuprangern, entwickelte Frank Bunker Gilbreth zur gleichen Zeit neue Verfahren der Doppel- und Mehrfachbelichtung, um die Arbeitseffizienz zu erhöhen. Gilbreth nannte sein Verfahren »Zyklographie«. Dahinter verbirgt sich eine abstrahierend-analytischen Doppelbelichtung, die von der Idee ausgeht, dass optimierte repetitive Bewegungen denselben Verlauf nehmen und dementsprechend, wenn sie mehrfach nacheinander aus identischer Position qua Mehrfachbelichtung einer Photo-Platte aufgenommen werden, eine ununterbrochene Lichtspur ergeben. Ist sie hingegen unterbrochen, so verrät das ein Zögern bei der Ausführung. Liegen mehrere Linien übereinander, ohne deckungsgleich zu sein, ist der »Eine Beste Weg«, so Gilbreths Formel, noch nicht gefunden.

An die Stelle der überzeitlichen Wahrheitsbezüge bei Duchenne de Boulogne und Galton tritt nun eine Verzeitlichung der Erscheinungen. Im Zuge der radikalen Ökonomisierung lösen sich die alten Wahrheitsregime in einem strukturell offenen und unabgeschlossenen zeitlichen Prozess auf. Wahrheit wird zu einer Subkategorie von Optimierung, ihr kann im Rahmen von Optimierungsverfahren nur noch ein provisorischer Wert zugemessen werden. Wahrheit wird flexibilisiert, keine überzeitliche Wahrheit, sondern Optimierungswissen ist es nun, das einer jeden Form des Lebens seine Orientierung gibt. Das Schöne, das Gute und das Wahre sind für Gilbreth Ausdrucksformen einer Ökonomisierung von Prozessen, die optimierbar sind. Das gilt für sämtliche Bereiche des Lebens. Für ihn löst der Ingenieur den Philosophen ab, der die Wahrheit außerhalb der Zeit sucht. An die Stelle der Kategorie der Wahrheit tritt der »Eine Beste Weg«: die Optimierung, Effizienzsteigerung und Ökonomisierung aller Bereiche des Lebens. Daher suchen Gilbreths Mehrfachbelichtungen auch nicht nach allgemeinen überzeitlichen Kategorien, sondern nach Analyseformen, die notwendig auf Veränderung zielen. Nicht das Dauerhafte, Beständige, Gestaltgebende wird hier in den Blick genommen, sondern das, was verändert werden muss, um eine Effizienzsteigerung umzusetzen. Wahrheit wird als Prozess der Perfektionierung gedacht. Sie ist der »Eine Beste Weg«, aber eben ein Weg.

Gilbreth hat seine eigenen Recherchen in folgender Weise resümiert:

»Mit dem jahrelangen Glauben daran, daß die Bewegung das fundamentale Element jeder Aktivität ist, haben wir früh damit begonnen, Bewegungen durch Beschreibungen, durch gewöhnliche und später durch stereoskopische Photographien und mit einem Kinematographen aufzuzeichnen. Mit dem letztgenannten haben wir, wie zuvor bereits beschrieben, in Kombination



[Abb.3] Frank Bunker Gilbreth, Bewegungsstudie einer Operation: Vernähen der Wunde, Januar 1914 (F.B. Gilbreth und L.M. Gilbreth, *Die Magie des Bewegungsstudiums*, 50).

mit einer speziell entwickelten Uhr und einem gerasterten Hintergrund zufriedenstellende Aufzeichnungen von Bewegungen und Teilbewegungen anfertigen können. In den Kleinstbewegungsfilmen finden wir alle benötigten Daten für eine komplette Visualisierung des Arbeiters, der Arbeitsbedingungen und der Verfahren. Es gab jedoch zwei wichtige Dinge, die bei diesen Aufzeichnungen fehlten. Das eine war die komplette Visualisierung des gesamten Bewegungsablaufs, das andere die Visualisierung der Gleichzeitigkeit verschiedener Bewegungen, welche von den verschiedenen Teilen des Körpers ausgeführt werden. Wie langsam er auch abgespielt oder wie oft er auch angeschaut wird, mit dem Kleinstbewegungsfilm ist es schwierig und praktisch unmöglich, die Bewegung jedes einzelnen Körperteils festzuhalten und klar zu vergegenwärtigen. Wir haben jedoch die zufriedenstellende Aufzeichnung des Bewegungsablaufs, der Richtung und der Geschwindigkeit durch chronozyklographische Aufzeichnungen sicherstellen können und durch die Umwandlung dieser Chronozyklographik in ein Bewegungsmodell konnten wir den Bewegungsfluß nicht nur sichtbar, sondern auch greifbar machen.«¹⁴

14 Frank Bunker Gilbreth, »Bewegungsstudie für kriegsversehrte Soldaten«, in: Frank Bunker

Medientechnik dient Gilbreth dazu, Schritt für Schritt Körper in Bilder, Bilder in Linien und Linien in Modelle zu verwandeln. In der Perspektive dieser zu organisierenden Welt auf der Suche nach »Einen Besten Weg« kommt es zu einer Umcodierung der Zeitachsen. Das ist zugleich das undialektische Modernisierungs- und Geschichtsmodell, das Gilbreth entwirft. Es besteht aus einer abstrahierenden Reduktion von allen individuellen und gesellschaftlichen Phänomenen in ihre Grundelemente mit dem Ziel einer arbeitsökonomischen Perfektionierung. Die Vergangenheit ist nun schlicht das, »was getan worden ist«, die Gegenwart hingegen das, »was getan wird«, und die Zukunft schließlich das, »was getan werden muß«. ¹⁵ Diese einfache, aber gleichwohl klar strukturierte Ordnung der Zeit wird nun auch auf die Organisation im Betrieb übertragen. Gilbreth nennt dies den »Drei-Stellungs-Plan«. ¹⁶ Zeit und Hierarchie sind nicht nur korrespondierende Ordnungen, sondern definieren Rollen und einen präzise zu benennenden Erwartungshorizont. Lernprozesse mit offenem Ausgang werden hier entworfen, die einen Kreislauf der Perfektionierung imaginieren. Gilbreths Welt ist nicht flach, sondern kreisförmig. Was auch immer er an Modellen imaginiert, früher oder später laufen sie alle auf eine Kreisform hinaus. Lehrer werden wieder zu Schülern, um dann wieder zu Lehrern zu werden. Neutrale Observatoren analysieren Arbeitsprozesse, legen dann den Arbeitern die Aufnahmen ihrer eigenen Arbeitsvollzüge vor, damit diese dann wiederum nicht nur ihre Arbeit verbessern, sondern weitere Änderungen anregen. Ein weiterer Kreislauf ergibt sich zwischen Ersparnissen durch Erfindungen, die dann quasi natürlich und automatisch, wie er betont, zu neuen Ersparnissen jeweils verbunden mit Ergebnissen führen: »Motion study causes invention automatically« ¹⁷ und führe eine »suggestion of automatic invention« ¹⁸ mit sich.

Das analytische Zeitalter, das er diagnostisch konstatiert, kommt in dieser technisch-elementaren Abstraktionslogik mit sehr wenigen Elementen aus, um daraus eine umfassende Deutung abzuleiten. Letzten Endes reicht Gilbreth das Prinzip der Ökonomisierung der Bewegung aus, um Geschichte in Fortschritt zu verwandeln und auch dem Bereich des Sozialen seine Gesetze zu geben.

Gilbreth versuchte, wie es zwei seiner zwölf Kinder in dem ebenso amüsanten wie erhellenden Buch *Im Dutzend billiger* berichten, auch im Privatleben eine Ökonomisierung des Alltags in die Tat umzusetzen. Frank Bunker Gilbreth inter-

Gilbreth und Lillian Moller Gilbreth, *Die Magie des Bewegungsstudiums. Photographie und Film im Dienst der Psychotechnik und der wissenschaftlichen Betriebsführung*, hrsg. von Bernd Stiegler, München 2012, 128–136, hier 131.

¹⁵ Gilbreth, *Angewandte Bewegungsstudien Neun Vorträge aus der Praxis der wissenschaftlichen Betriebsführung*, Berlin 1920, 18.

¹⁶ Vgl. dazu ebd., 89–97.

¹⁷ Gilbreth, *Motion Study for the Handicapped*, London 1920, 25.

¹⁸ Ebd., 33.

essierte, ja passionierte sich für Astronomie, so berichten sie, und erhielt eines Tages von einem Dozenten der Harvard University »über hundert Photographien von Sternen, Nebelflecken und Sonnenfinsternissen«, die er überall in der Wohnung anbrachte. Daneben malte er eine Übersicht der grundlegenden Maßeinheiten vom Kilo über den Liter bis hin zum Meter und zum Fuß an die Wand und eine besondere Schautafel mit den sogenannten Therbligs. »Die Therbligs waren«, so Frank B. Gilbreth jr. und Ernestine Gilbreth Carey,

»von Paps und Mutter entdeckt oder besser festgesetzt worden. Sie sagten: Jeder Mensch hat siebzehn Therbligs, und er kann diese zur Erleichterung oder zur Erschwerung seines Lebens einsetzen. [...] Ein Therblig ist einfach eine Bewegungs- oder Denkeinheit. Nehmen wir an, jemand geht ins Badezimmer, um sich zu rasieren; er hat sein Gesicht eingeseift und will nun seinen Rasierapparat in die Hand nehmen. Er weiß, wo der der Rasierapparat liegt, aber zuerst muß er ihn mit dem Blick lokalisieren. Das ist der erste Therblig, das ›Suchen‹. Wenn der Blick den Rasierapparat gefunden hat und zur Ruhe kommt, so ist das der zweite Therblig, das ›Finden‹. Der dritte ist das ›Auswählen‹, das Stadium, das dem vierten Therblig, dem ›Ergreifen‹ vorangeht. Der fünfte Schritt ist das ›Transportieren‹, nämlich den Rasierapparat zum Gesicht führen, und der sechste ist das ›Ansetzen‹, das heißt den Rasierapparat mit dem Gesicht in Berührung bringen. Es gibt noch elf andere Therbligs, und der letzte ist ›Denken!‹¹⁹

Die Sterne, die Maßeinheiten und die Therbligs, die von ihm entdeckten und benannten Bewegungseinheiten – das ist der Raum, in dem sich die Gilbreths bewegen. Optimierte man den Alltag in all seinen Aspekten, so die leitende Idee, bleibt unterm Strich mehr Glück – auch für den seinerseits zu optimierenden Blick in die Sterne. Und schaut man sich die Chronozyklographien der Fechter oder Arbeiter an, so sehen diese aus wie ein dunkler Nachthimmel, auf dem die Sterne Lichtstraßen ihrer Bewegungsbahnen hinterlassen haben. Ebenso regelmäßig wie diese sollen auch die Bewegungen der Erdenbewohner sein. Das ist das kosmische Ideal Gilbreths: der gestirnte Himmel über mir und der »Eine Beste Weg der Arbeitsverrichtung« in mir. Das ist der universelle Horizont, vor dem sich seine Theorie und Praxis profilieren.

19 Frank B. Gilbreth [jr.] und Ernestine Gilbreth Carey, *Im Dutzend billiger*, Frankfurt/M. 1953, 162–164.

4. Ein Blick zurück nach vorn

Soweit die drei Momentaufnahmen in der Geschichte visueller Normalisierung. Was können wir an ihnen hinsichtlich der Frage nach einer Praxeologie der Wahrheit ablesen? Diese unterliegt, wie wir gesehen haben, einem historischen Wandel, in dem bestimmte epistemische Konstellationen ausgemacht werden können. Und weiter: Auch die Wahrheitsfiguren der Photographie sind spezifisch andere. Man könnte sie zusammenfassend in folgender Weise charakterisieren:

Erstens ist die Verschiebung des Gegenstandes, der jeweils sichtbar gemacht werden soll, signifikant: Bei Duchenne de Boulogne geht es um Emotionen, bei Galton um transindividuelle Typen und Rassen, bei Gilbreth um Arbeitsprozesse. Eine jeder dieser Bereiche ist irreduzibel, d.h. nicht in einen der anderen übertragbar.

Zweitens spielt der Mensch, das Individuum dabei eine Rolle, die sukzessive abnimmt: Bei Duchenne ist er noch die mysteriöse *black box*, in die man nun mithilfe der Photographie hineinschaut, bei Galton eine kalkulierbare Größe, die ohnehin mehr der Natur als der Kultur verdankt, bei Gilbreth schließlich Arbeitskraft.

Dementsprechend ist drittens die Zeichenordnung, die die Photographie aufzeichnen soll, unterschiedlich. Bei Duchenne verweist der Signifikant auf ein unsichtbares Seelenleben, bei Galton auf eine kollektive Zugehörigkeit, die jederzeit abzulesen ist, bei Gilbreth schließlich ausschließlich auf die Zeit.

Viertens sind die Leitwissenschaften andere: Bei Duchenne ist es die Physiologie, bei Galton eine besondere Form der Soziobiologie und bei Gilbreth schließlich die Ökonomie.

Und schließlich haben fünftens und letztens die Modelle unterschiedliche Funktionen: Bei Duchenne dienen sie einer ästhetischen Normalisierung, die eine moralische impliziert. Dementsprechend wird die Kunst zur Erziehungsanstalt erklärt, die Gefühlskommunikationen einübt. Bei Galton geht es um eine soziale Normalisierung, die mit Statistiken, Experimenten und anderen Instrumenten operiert. Bei Gilbreth schließlich um eine ökonomische Normalisierung, die sich auch auf die Zeitökonomie und somit auf die Lebensführung insgesamt erstreckt.

Alethischer Pragmatismus

1. Wahrsagen

Wahrheit wird gemeinhin Aussagen, nicht Handlungen zugeschrieben. Seit Aristoteles gelten assertorische Sätze als ihr genuiner Ort. Auch alltagssprachlich haben, wenigstens im Deutschen, die Wendungen »die Wahrheit sagen« und »das Richtige tun« einen unterschiedenen pragmatischen Sinn. Mit Aussagen werden veritative, mit Handlungen normative Geltungsansprüche erhoben. Offenbar ist für das »Tun« des Wahren kein eigener Sprechakt vorgesehen. Sätze wie »Sie tat das einzig Wahre« scheinen diese Trennung zwar zu unterlaufen, liegen aber auf derselben kategorialen Ebene. Denn auch hier könnte »das Wahre« problemlos durch »das Richtige« ersetzt werden. Gleichwohl gibt es gute philosophische Gründe, am Sinn dieser strikten Trennung zu zweifeln. Denn möglicherweise verhält es sich mit ihr wie mit der Differenz von konstativen und performativen Sprechakten. Austin hatte sie zusammenfallen lassen, weil er Formen anzugeben wusste, in denen die Gelingensbedingungen performativer Sprechakte mit den Wahrheitsbedingungen ihres konstativen Gehalts untrennbar verklammert sind.¹ Bestimmte *performative*, zumal justiziable Sprechakte wie Beschuldigungen (»Ich beschuldige Sie des Verbrechens X«) gelingen nur dann (und zwar nicht *als* Beschuldigung, sondern als wirkungsvoller, perlokutionärer Sprechakt), wenn sich das mit ihnen Behauptete, ihr *konstativer* Gehalt (= X), als wahr erweist. Entsprechend können auch normative Geltungsansprüche der Richtigkeit, etwa in Forderungen, nur dann erfüllt werden, wenn sie zum einen auf den Geforderten oder die Geforderte überhaupt anwendbar sind und es zum anderen eine akzeptierte Norm gibt, auf welche diese Forderung sich bezieht. Beides muss der Fall sein, um jenen veritativen Geltungsanspruch einlösen zu können, der den normativen allererst gelingen lässt.

Nun scheinen assertorische Aussagen (*statements, assertions, propositions*) auf besondere Weise, nämlich »durch sprachliche Elemente«, mit der Wahrheit »verknüpft«². Was aber an ihnen ist nicht nur *Sprachhandlung*, sondern auch *Sprachhandlung*? Welchen pragmatischen Sinn kann man mit dem Wahr-Machen verbinden, das in der englischen Fachterminologie als *making true, truth-making*

1 Vor allem bei *behabitives* und *verdictives*, vgl. John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge/Mass. 1960, 90.

2 Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 178.

oder *doing truth* theoriesprachlich wesentlich geläufiger ist? Von beiden Fragen hängen die Aussichten eines alethischen Pragmatismus ab, der im Folgenden als Alternative zu der Opposition zwischen alethischem Konstruktivismus und alethischem Realismus diskutiert wird. Auch alethische Pragmatisten gehen zunächst von der Unterscheidung aus, dass das Wahre gesagt, das Richtige getan wird. Schon William James versteht »wahr« als ein Prädikat von Denk-, »richtig« als eines von Verhaltensweisen.³ Doch bleibt der alethische Pragmatismus bei dieser Trennung nicht stehen. Um dem *praktischen* Sinn von Wahrsein gerecht zu werden, bedarf es der Vermittlung seiner propositionalen und prozeduralen Aspekte. Denn was als wahr gilt, schließt nicht bloß die theoretische Frage nach Faktizität, sondern auch die praktische nach dessen Geltung ein. Mit dem, was wahr genannt wird, würde dann nicht einfach nur ratifiziert, was ohnehin ist. In dieser Absicht, so lautet seine *erste Prämisse*, bietet der alethische Pragmatismus eine kulturphilosophisch flankierte Alternative zu jenem propositionalistischen Wahrheitsminimalismus, der sich, aus durchaus nachvollziehbaren Gründen,⁴ auf das Verständnis apophantischer Wahrheitsaspekte beschränkt.

2. Wahrmachen

In Abwandlung der kanonisch gewordenen Formulierung Austins könnte man die Frage des alethischen Pragmatismus doppelt reformulieren: (i) »How to do truth with words?« und (ii) »Gewinnt das Wahrmachen primär einen propositional-linguistischen Sinn?« Anders gefragt: Können als Wahrmacher entweder nur Aussagen und Tatsachen oder nur Ereignisse und Dinge, also Erfahrungsgegenstände, in Betracht gezogen werden? Wolfgang Künne hat dies die Alternative zwischen der propositionalistischen und der ontischen Lesart des Wahrmachens genannt.⁵ Wenn sich beide Varianten mit Aristoteles zunächst darauf verständigen könnten, dass Aussagen die genuinen Wahrheitsträger sind, dann stellte sich zumindest nicht mehr die durchaus abgründige und bis heute umstrittene Frage, welche Entität wahr genannt wird, sondern »nur« noch die, was es ist, *kraft dessen* eine Aussage *p* wahr sei.⁶ Auf der Ebene der Klärung dieser Frage kommen dann die genannten Alternativen ins Spiel, die hier nur in ihren Extrepositionen diskutiert werden können, um an den Überspitzungen mögliche argumentative Achillesversen hervortreten zu lassen. So würde die ontische Lesart von Wahrmachen

3 Vgl. William James, *Pragmatism* (1907), New York 1995, 86.

4 Vgl. etwa Paul Horwich, *Truth*, Oxford 21998; Dorothy Grover, *A Prosentential Theory of Truth*, Princeton 1992; William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca/London 1996.

5 Vgl. Wolfgang Künne, *Conceptions of Truth*, Oxford 2003, 155–169.

6 Vgl. Dummett, *The Seas of Language*, Oxford 1993, 52; Künne, *Conceptions of Truth*, 153.

auf einen extremen Realismus hinauslaufen, der zwar alltagssprachlich nahe liegen mag, aber auf begrifflich tönernen Füßen steht. Denn was die Aussage p wahr machte, wäre dann schlicht das in p angesprochene ontische *Ereignis*. Wahrmacher der Aussage (1) »Der zweite Golf-Krieg brach 1991 aus« wäre, so der Gedanke, das Ereignis des Ausbrechens des zweiten Golf-Kriegs im Januar 1991.

Die begrifflichen Probleme dieses fast schon nominalistischen Realismus sind leidlich bekannt und hinreichend beschrieben worden. Zum einen blieben nach dieser Lesart als ontische Wahrmacher zuletzt nur singuläre Termini für Dinge, Ereignisse oder Personen übrig.⁷ Die beiden Aussagen (2) »Es gibt/gab den Autor des Ivanhoe« und (3) »Der Autor des Ivanhoe ist der Autor des Waverley« werden gleichermaßen und problemlos durch die mit dem singulären Terminus »Sir Walter Scott« gekennzeichnete Person wahr gemacht. Doch schon das in Aussage (1) gekennzeichnete Ereignis ist viel zu feinkörnig, als dass sein singulärer Terminus »zweiter Golf-Krieg« zum eindeutigen Wahrmacher taugte: Meint dies schon die verbale Kriegserklärung Präsident Bushs vom 17. Januar 1991 oder erst die faktische Invasion des Iraks kurz darauf – usw.? Zum zweiten können logische oder begriffliche Aussagen wie (4) »7 ist eine Primzahl« oder (5) »Gerechtigkeit ist Fairness« nicht durch physische Objektivität wahr gemacht werden.⁸ Dasselbe gilt für All- oder Dispositionsaussagen, auch für negative Existentialien, deren Aussage nicht aus der »Existenz von Wahrmachern, sondern aus der Nicht-Existenz irgendwelcher Falschmacher hervorgeht«⁹: Was etwa machte den Satz, dass es keine Marsmenschen gebe oder den Satz, dass London nicht die Hauptstadt von Frankreich sei, wahr? Schließlich hat der ontische Realismus auch ein veritables Problem mit »intrafiktionalen Wahrheiten«¹⁰: Dass Odysseus in langer Irrfahrt nach Ithaka zurückkehrte oder Werther Selbstmord beging, ist auf Ontisches schlechterdings nicht reduzierbar.

Passenderweise formuliert Goethe einen Begriff des Wahrmachens entlang der nahe liegenden, das Problem des ontischen Wahrheitsrealismus freilich noch verschärfenden Unterscheidung von empirischen und apriorischen Wahrheiten: »In diesem Sinne kann man die Mathematik als die höchste und sicherste Wissenschaft ansprechen. Aber wahr kann sie nichts machen, als was wahr ist« (Goethe, *Maximen und Reflexionen*). Wahrmachen meint hier das Entfalten des in Axiomen und Regeln a priori bereits Beschlossenen. Es bedeutet im Blick auf apriorische Wahrheiten konzeptuelle *Analyse* oder, in nichtmathematischen Zusammenhängen, begriffliche *Explikation*. Davon zu unterscheiden wäre ein kau-

7 Vgl. Künne, *Conceptions of Truth*, 159.

8 Vgl. Romane L. Clark, »Facts, Fact-Correlates, and Fact-Surrogates«, in: *Fact, Value and Perception*, hrsg. von Paul Welsh, Durham 1975, 3–18; John Fox, »Truthmaker«, in: *Australian Journal of Philosophy* 65 (1987), 188–207.

9 Vgl. Künne, *Conceptions of Truth*, 165.

10 Vgl. ebd. 168.

salistisches Verständnis von Wahrmachen. Wird gesagt, man werde »seine ganze Kraft anwende[n], um ein Märchen wahr zu machen« (Eichendorff), und zwar in dem Sinn, wie man auch davon spricht, Träume, Zusagen, Ankündigungen wahr zu machen, dann ist damit das *Herbeiführen* von etwas noch nicht Daseiendem oder Geltendem gemeint. Diese beiden Lesarten der Semantik von Wahrmachen ziehen Nutzen aus eben jener propositionalistischen Auslegung des Problems, welche, so die *zweite Prämisse*, in jedem Fall die Grundlage, allerdings nicht schon das Ziel eines alethischen Pragmatismus bildet. Erst auf diesem Fundament kann, wie im Folgenden, ein dreifach differenziertes Verständnis von Faktizität als der entscheidenden Bedingung des Wahrmachens gewonnen werden.

3. Tatsachen

Tatsachen sind nicht Gegenstände, sondern Widerstände. Sie bezeichnen das, was für den Moment nicht anders sein, worüber man nicht hinwegsehen kann. Entsprechend lassen sie sich nicht einfach beseitigen oder willfährig verändern. Andererseits spricht man, scheinbar pleonastisch, vom »Fakten schaffen« – eine Formulierung, die ebenfalls den widerständigen Charakter von Faktizität anzeigt. Sie lässt sehen, wie sehr und wie eigentümlich im Modus der Faktizität die Modi der Wirklichkeit und der Notwendigkeit – freilich unter strikter Kontingenz der Genesis von Faktizität –, aber auch der Möglichkeit eingehen. Denn auch das »Fakten schaffen« lässt jederzeit Möglichkeiten des Anderseins des Geschaffenen zu. Damit ist das grundsätzliche »Gemachtsein« von Tatsachen als *res factae* zwar angesprochen, scheint sich aber auf den ersten, oberflächlichen Blick schlecht mit der propositionalistischen Auslegung des Tatsachenbegriffs vereinbaren zu lassen.

Nun sollen Tatsachen genau das sein, *kraft dessen* eine Aussage wahr ist. Zum Vorschein kommt darin eine doppelt propositionalistische Bestimmung von Wahrheit, die gleichwohl ontische Aspekte berücksichtigt. Denn der alethische Pragmatismus folgt einer moderat propositionalistischen Lesart des Tatsachenbegriffs in der Hinsicht, dass zum einen nicht alle Sätze Aussagen, aber alle Aussagen Sätze sind, und zum anderen alle Tatsachen als Aussagen, aber nicht alle Aussagen als Tatsachen begriffen werden können. Als Abstrakta, die in keiner Weise der Feinkörnigkeit des unter ihrem Satzbegriff Versammelten entsprechen müssen, sind Tatsachen, wie schon Peirce hervorhebt, nichts *in* der Welt, keine Erfahrungsgegenstände.¹¹ Im Unterschied zu Ereignissen, Erlebnissen und Situationen sind Tatsachen weder lokalisier- noch datierbar. Das schließt keineswegs

11 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge/Mass. 1931–1958, Bd. V, 568 (im Folgenden: CP); ähnlich P. F. Strawson, *Logico-linguistic Papers*, London 1971, 199.

aus, dass die Gegenstände und Ereignisse, auf die sich Tatsachen *beziehen*, lokal, temporal und kausal (also ontisch) bestimmt sind. Das macht die unhintergehbare Janusköpfigkeit des Tatsachenbegriffs aus. Er bezieht sich auf Dinge, die vorkommen (Ereignisse, Erfahrungsgegenstände) als Etwas, das wahr ist: ein zutreffender Sachverhalt.¹² Doch es kann nur dann etwas (= Ereignis) *als* etwas (= Tatsache) »gesehen« werden, wenn es in die symbolische *als*-Struktur sprachlichen Verstehens übersetzt wird: »Tatsachen sind genau das, was wahre Sätze darstellen.«¹³

Auch der alethische Pragmatismus folgt dieser Unterscheidung zwischen der allgemein-formalen und der konkret-materialen Signatur von Tatsachen. Wovon Tatsachen handeln, kann nichtsprachlicher Natur sein, aber *als* Tatsachen haben bestehende Sachverhalte die Form des Satzes. In der Tat besteht das Raffinement der symbolischen *als*-Struktur nicht zuletzt darin, Tatsachen als Sätze aufzufassen, in denen die Sprachunabhängigkeit oder Nichtsprachlichkeit dessen, worauf sich die Tatsache bezieht, immer auch »mit erfasst« wird. Nur deshalb können sich verschiedene Sätze auch auf dasselbe Ereignis beziehen, ohne notwendig auch schon dieselbe Tatsache darzustellen. Faktizität ist vielmehr von der Art der Darstellung im Satz abhängig.¹⁴ Diesen sprachanalytischen Unterscheidungen setzt der alethische Pragmatismus allerdings eine weitere hinzu. Denn ungeachtet der Differenzierung zwischen der propositionalen Form und dem möglicherweise nicht-propositionalen Inhalt von Faktizität als dem, »wovon« sie handelt, darf der Charakter des »Gemachtseins«, an das ihr Begriff erinnert, nicht unterschlagen werden. Tatsachen sind, anders gesagt, Produkte menschlicher Handlungen, in der Regel kollektiver. Das kann auf zweierlei Art verstanden werden. Zum einen »machen« wir Tatsachen, indem wir sie als solche aussagen oder ansprechen. Damit haben wir nicht schon kausal hergestellt, *wovon* sie eine Tatsache sind, wohl aber hervorgebracht, als *was* sie verstanden werden. Tatsachen wären demnach Produkte kollektiver Sprechakte. Der zweite Aspekt ihres »Gemachtseins« bezieht sich auf Searles nicht ganz glückliche Unterscheidung von beobachterabhängigen und beobachterunabhängigen Tatsachen (bzw. *brute* vs. *institutional facts*).¹⁵ Wer wollte im Ernst bestreiten, dass der Sachverhalt des 93 Millionen Meilen betragenden Abstands der Sonne von der Erde *nicht* menschengemacht und daher beobachterunabhängig sei? Doch sind sowohl das Symbolsystem der Meilen- oder Kilometereinteilung als auch die astronomischen Prozeduren der Abstandsmessung alles andere als beobachterunabhängig. Vielmehr sind es gemeinsame und intentionale Handlungen oder Handlungssysteme, die »Sachen« allererst entstehen lassen: Tat-Sachen. Der alethisch-pragmatische Begriff von Faktizität, so die

12 Vgl. Günther Patzig, »Satz und Tatsache« (1964), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Göttingen 1996, 16.

13 Ebd., 27.

14 Vgl. ebd., 28.

15 Vgl. John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995, 26.

dritte Prämisse, muss daher den propositionalen Aspekt ihrer Form mit dem unter Umständen ontischen Gehalt ihrer Bezugsobjekte und beide wiederum mit dem produktiven Aspekt der kollektiven Hervorbringung ihrer Tatsächlichkeit zu *einem* Begriff vereinen.

4. Bewährung

Tatsachen existieren nicht, sie *gelten*. Anders als Erfahrungsgegenstände verdanken sich Tatsachen den veränderbaren Prozeduren geteilter Intentionalität. Soziale und kulturelle Tatsachen gibt es, weil wir überzeugt sind, dass es sie gibt.¹⁶ Und es gibt sie, solange wir überzeugt sind, dass sie gelten. Fontane war hellhörig für diesen Wortsinn. Im *Stechlin* bekräftigt Thormeyer gegenüber Molchow, alle Kultur entspringe der Tatsache eines orientalischen »Hang[s] nach Restitution«, worauf dieser fragt: »Ja, ist es eine Tatsache?« »Schwer zu sagen. Aber es wird als Tatsache genommen. Und das ist ebensogut«. Auf welche Weise aber kann etwas »als Tatsache genommen« werden, was sind die Bedingungen der *Geltung* von Faktizität? Wie kaum eine andere hat die Tradition des alethischen Pragmatismus Antworten auf diese Frage zu geben gesucht.

Schon Charles Sanders Peirce interpretiert Wahrheit nicht allein propositionalistisch: als Konformität von Aussagen mit dem, was sie aussagen (*facts*), sondern auch konsensualistisch: als Konkordanz von Aussagen mit dem diskursiv kontrollierten wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Wissensbeständen.¹⁷ Pragmatistisch an dieser Theorie der Wahrheitsannäherung ist, dass zu den Wahrheitskriterien von Aussagen oder bewährten Auffassungen (*firm beliefs*) nicht allein die Übereinstimmung mit dem ausgesagten Sachverhalt oder Objekt, sondern auch die Konformität von Aussagen mit der herrschenden Forschungspraxis und ihrer Aussagesysteme zählt. Wahrmachen heißt das Bewahrheiten von Aussagen dergestalt, dass ihnen innerhalb der herrschenden Forschungspraxis Akzeptanz verschafft wird. Meinte nämlich der Prozess des Wahrmachens einer Aussage deren schlichten Abgleich mit wahrnehmbarer Realität, so könnte man – das sind Peirce' eigene Beispiele – weder Schliemanns Vermutung, in Hissarlik liege das antike Troja, noch die Hypothese über ein Ichtyosaurierskelett auch nur zur Diskussion stellen, weil die eine Behauptung nicht mit dem antiken Ort selbst, die andere nicht mit einem lebenden Tier seiner Art abgeglichen werden könnte.¹⁸

Nun beharrt Peirce auf der regulativen Idee »unendlicher Forschung« (*endless investigation*)¹⁹ nicht nur, um dem positivistischen Wahrheitsverständnis (Pointcarés), sondern auch um einem Selbsteinwand zu begegnen. Denn er sieht, dass

16 Vgl. ebd., 72–76.

17 Vgl. Peirce, CP V, 565.

18 Vgl. CP V, 597.

19 CP V, 565.

seine konsensualistische Wahrheitsexplikation nicht schon vor dem Einwand geübt ist, dass im Extremfall durchaus *alle* Forschenden im Irrtum sein könnten. Würde sich, aus welchen kontingenten Gründen auch immer, innerhalb der Historikerzunft die Überzeugung »Cäsar überschritt nie den Rubikon« zur »Tatsache« verfestigt haben, so wäre ein solcher Irrtum weder an der uns entzogenen Begebenheit selbst, noch an der *communis opinio* der Forschergemeinschaft zu prüfen. Deshalb ist die regulative Idee endloser Forschung notwendig. Denn nur sie lässt die Möglichkeit offen, dass die entsprechende Proposition eines geschichtlichen Tages vielleicht revidiert werden könnte – etwa durch besseres Quellenstudium oder den Fund archäologischer Evidenzen. Daraus ergibt sich, so die *vierte Prämisse*, ein doppeltes Prüfungskonzept des Wahrmachens (*verification*). Mag in Aussagen über situative Realität diese selbst zum Bewährungskriterium der Aussagen werden, so muss bei Aussagen über historische, zukünftige oder nicht bestehende Sachverhalte eine solche Bewährung durch die begründete Auffassung aller in der Sache Kundigen allererst hergestellt werden. Dabei hat Peirce den klassischen Einwand gegen Konsensustheorien selbst vorweggenommen. Denn mit Grund darf bezweifelt werden, ob alles, was Konsensbedingungen genügt, auch wahr zu sein beanspruchen kann. Andernfalls müssten wir die Möglichkeit noch unentdeckter Wahrheiten kategorisch ausschließen. Doch wer hätte »noch vor einigen Jahren gedacht«, schreibt Peirce, »dass wir jemals wissen könnten, aus welcher Materie Sterne bestehen, deren Licht vielleicht mehr Zeit gebraucht hat, uns zu erreichen, als die Gattung Mensch existiert.«²⁰ Auch der Konsens der Forschenden ist zuletzt nichts anderes als ein Interpretant von Propositionen, der selbst wiederum durch andere Interpretationen korrigiert werden kann, die den Konsens erschüttern.

5. Geltung

Eindringlicher noch als Peirce hat William James das Problem der Verifikation als ein Zur-Geltung-Bringen begründeter Auffassungen diskutiert. Auch James' Pragmatismus will dem positivistischen Irrtum steuern, wissenschaftliche Wahrheiten glichen »exakten Kopien [...] nichtmenschlicher Wirklichkeiten«²¹. Doch weder bilden Aussagen eine extramentale Wirklichkeit, noch bilden sie Gedanken ab, sondern Aussagen bringen Gedanken allererst hervor. Kein Pragmatist, versichert James, wolle daraus schon den Schluss ziehen, wir *machten* die Wirklichkeit im Sinne ihres realen Hervorbringens. Wirklichkeit zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie jederzeit in unsere Erfahrung fallen, aber dennoch erfah-

20 CP V, 409.

21 James, »Humanismus und Wahrheit« (1904), in: ders., *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, hrsg. und übers. von Claus Langbehn, Frankfurt/M. 2006, 89.

rungsresilient bleiben kann: »Dass die Wirklichkeit ›unabhängig‹ ist, bedeutet, dass es in jeder Erfahrung etwas gibt, das sich unserer willkürlichen Kontrolle entzieht.«²² Dennoch glauben Pragmatisten sagen zu können, dass unser Erkennen das Erkannte immer schon verwandelt, Erkenntnis mithin kein reproduzierendes, sondern ein produktives Weltverhältnis begründet. Dies schon deshalb, weil jede Erkenntnis das Erkannte in eine symbolsprachliche Form bringt. Und diese symbolische Reflexion der Sprache ist desto erfolgreicher, je nachahmungsärmer ihre Repräsentation ist. Die »Welttauglichkeit« sprachlicher Symbole nimmt in dem Maße zu, wie sie unsere Erwartungen nicht nur »in richtiger Weise festlegen«, sondern sich von unmittelbarer Erfahrung entfernen.²³ Am Beispiel des Sternbilds des Großen Bären erläutert James, dass wir die stellaren Attribute der sieben Sterne gewiss nicht hervorbringen. Doch ebenso sinnlos wäre es zu behaupten, die Sterne seien vor aller Zeit nach einem »bestehenden Zahlenmodell abgezählt« worden. Daher registriert jede Wirklichkeitsauffassung zwar, was ist, aber leistet dennoch mehr als die bloße Wiedergabe von Bestehendem: »Wir haben hier den Schein einer Paradoxie. Durch das Zählen entsteht unbestreitbar etwas, das es vorher nicht gab. Und doch war es *immer schon wahr*. In einer Hinsicht bringt man es hervor, in anderer Hinsicht *findet* man es.«²⁴

Die Wahrheit, die James' Pragmatismus meint, berücksichtigt daher nur das Wahre *in rebus*, nicht *ante rem*. Keineswegs soll damit geleugnet werden, dass es Wahres *ante rem* geben mag. Ein entsprechender, aus der Perspektive des alethischen Realismus formulierter Vorwurf ginge ins Leere. Nur bezweifelt James die *praktischen* Konsequenzen der Wahrheiten *ante rem*. Sicherlich ruht die 1000. Dezimalstelle der Zahl π vor aller konkreten Erfahrung bereits in der Welt geometrischer Beziehungen und ist wahr, »auch wenn niemals jemand versuchen sollte, sie zu berechnen«. Weil sie ebenso folgenlos bleibt, wie alle bislang noch ungespielten Melodiekombinationen, sind sie für den Pragmatisten allerdings »statisch«, »geisterhaft«, virtuell.²⁵ Vor diesem Argumentationshintergrund gelangt James' Verifikationstheorie zu zwei ihrer entscheidenden Einsichten. Zum einen behauptet der Pragmatismus, »dass es Aussagen und Überzeugungen, die wahr sind, [...] nur aus Höflichkeitsgründen gibt: sie gelten praktisch als wahr; aber es ist unmöglich, genau zu erklären, was man meint, wenn man sie wahr nennt, ohne sich auf ihre funktionalen Möglichkeiten zu beziehen.«²⁶

Bleibt die Frage: Was eigentlich meint hier *Geltung*? Der Begriff berührt zunächst einen Aspekt, der in der situativen Bewährung (*eventual verification*) Be-

22 Ebd., 95.

23 Vgl. ebd., 102.

24 Ebd., 108.

25 James, *Pragmatism*, 76.

26 James, »Die Bedeutung des Wortes ›Wahrheit‹«, in: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, 115.

rücksichtigung fand: den Unterschied zwischen aktual und potentiell Verifizierbarem. Denn Wahr-Machen kann auch negativ bestimmt werden, indem schlicht nichts dagegen spricht, dass die in Rede stehende Auffassung wahr ist. Sie darf, unter diesen Umständen, als wahr gelten. Das impliziert allerdings nicht, dass auch schon alles wahr sei, das nicht seiner Falschheit überführt werden kann. James bleibt im Sprachspiel seiner ökonomistischen Metaphorik, wenn er behauptet: »Truth lives, in fact, for the most part on a credit system.« Geltung beruht auf dem Kredit, der bestimmten Auffassungen aufgrund ihrer Kohärenz mit bestehenden kulturellen Hintergrundüberzeugungen und Verifikationssystemen eingeräumt wird. So können wir in den meisten Fällen davon ausgehen, dass sich unsere Auffassungen – etwa, dass das Land Japan existiert – auch dann bewähren, wenn wir uns niemals anders als nicht-inferentiell (also etwa durch eine Reise dorthin) von ihnen überzeugen könnten. Und wir müssen erkennen, dass sich der größte Teil unserer für wahr gehaltenen *firm beliefs* interpersoneller Kommunikation- und Rezeptionsleistungen verdankt. Nur in den wenigsten Fällen haben wir die Möglichkeit selbsttätiger Bewährung unserer propositionalen Auffassungen. Vielmehr erhalten wir ihre Verifikation »from one another by means of social intercourse. All truth thus gets verbally built out, stored up, and made available for everyone. Hence we must *talk* consistently just as we must *think* consistently«²⁷.

Für James folgt daraus, zweitens, die unhintergehbare Kontext- und Überzeugungssystemabhängigkeit solcher Geltungsprozesse. Dem Satz »Kain tötete Abel« eignet Wahrheit einzig im Kontext der biblischen Genesis. Allein in ihrem *intra*-narrativen Raum kann er überhaupt so etwas wie Geltung beanspruchen. Abgelöst »from its connections to the universe of speech« oder dem »entire system of speech«, mitsamt den Fakten, die es verkörpert, bedeutet der Satz nichts. James arbeitet damit jener späteren sprachanalytischen Auffassung vor, derzufolge die Bedeutung von Sätzen davon abhängt, dass wir wissen, unter welchen Bedingungen sie wahr sind. Bestimmte Auffassungen lassen sich also verifizieren; und als wahre machen sie einen praktischen Unterschied gegenüber den falschen. Wahrheit widerfährt diesen Ideen, indem sie durch Ereignisse wahr gemacht werden. Zugleich ist das Wahr-Machen selbst Ereignis: die Handlung der Verifikation. Und das Gelten des Wahrgemachten ist der Prozess der Validierung.²⁸ So verstanden hieße Wahr-Machen die Realisierung einer wahren Idee.

Statt als Versuch einer Nominal- oder gar Realdefinition der Wahrheit muss James' alethischer Pragmatismus als Versuch einer *Verifikationsexplikation* begriffen werden. Je nach Kontext meint Wahrmachen – so die *sechste*, von James geborgte *Prämisse* – (i) die reibungslose Handhabe von Auffassungen in Übereinstimmung (*agreement*) mit der Wirklichkeit; (ii) die Erfüllung (*satisfaction*)

27 James, *Pragmatism*, 82.

28 Vgl. ebd., 77 f.

einer Auffassung durch Abgleich mit Erfahrung; (iii) das Hervorbringen von Etwas, das es vorher nicht gab, aber immer schon wahr war; (iv) die Stützung und Begründung einer Auffassung; (v) die Antizipation von Problemlösungen durch Vorrat wahrer Ideen; (vi) das zur Geltung-Bringen (*validation*) von Auffassungen; (vii) das Überwinden geltender Auffassungen durch bessere, nützlichere; (viii) die Veränderung von Faktizität durch wahre Auffassungen, die selbst zum Faktum werden; (ix) die kollektive Stiftung von Geltungskontexten; (x) die diskursive Verifizierung von Aussagen durch Abgleich mit solchen Evidenzhorizonten.

6. Sprechakte

Geltungsansprüche liegen nicht einfach vor, sie müssen erhoben werden. Das geschieht in der Regel nicht durch Bilder, Gesten oder Waffen, sondern durch Schrift- und Sprechhandlungen. Sprechakte sind *situative* Geltungsanspruchshandlungen, Schriftakte (wie Dekrete, Aufsätze, Bücher, Briefe, Emails und dergleichen) dehnen diesen ihren Geltungsanspruch über den Moment seiner Äußerung zeitlich aus. Geltung bedarf der Dauer ebenso wie eines Geltungsbereichs. Auch eine Gesetzesnovelle von 1971 kann, wurde sie nicht durch einen anderen späteren Schriftakt aufgehoben, noch für die Gegenwart eine legislative Geltung beanspruchen, die sich unter Umständen auch exekutiv Geltung verschafft. Sprech- und Schriftakten eignet jene Doppelnatur von ontischem und propositionalem Aspekt, von dem sich der alethische Pragmatismus die entscheidende Vermittlungsfunktion zwischen Erfahrungsgegenständen und Tatsachen als bestehenden Sachverhalten erhofft. Aufgrund ihrer illokutionär-propositionalen Doppelstruktur sind Sprechakte reale Handlungen in der Welt, geäußert von Sprecherinnen und Sprechern in konkreten Situationen, geschichtlichen Kontexten, besonderen Lebensumständen; zugleich zeigen sie einen diskutierbaren propositionalen Gehalt, der nicht immer nur in der eindimensionalen Gestalt von Propositionen vorliegen muss.²⁹

Damit setzt sich die ontisch-propositionale Binnendifferenzierung auch im Akt des Wahrmachens fort. Tatsachen werden, so hieß es, als das genommen, *kraft dessen* eine Aussage wahr ist. Sie sind das, *kraft dessen* ein Sprech- oder Schriftakt Geltung beanspruchen kann. Diese – Sprech- und Schriftakte – haben qua Handlung einen ontischen, qua Sprache einen propositionalen Aspekt; jene – Tatsachen – gewinnen qua Sprache eine propositionale, qua Gegenstandsbezug eine ontische Dimension. Für den alethischen Pragmatismus ist dies freilich nur die halbe Wahrheit. Denn die Geltung von Tatsachen bzw. Sprech- oder Schriftakten verdankt sich einer Vielzahl *prozeduraler*, jedenfalls nicht rein pro-

29 Vgl. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969, Kap. III, 1–3.

positionaler Voraussetzungen. Bestimmte Sprechakte können, aufgrund bestimmter Regularien, nur von bestimmten Sprecher(inne)n ausgeführt werden. Geltung gewinnen bestimmte wahrheitsbeanspruchende Aussagen nur in konventionell codierten *Wahrheitsszenen* (wie etwa dem Tribunal) und in bestimmten *Wahrheitsfiguren* (wie etwa dem Schwur) – um die instruktive Terminologie Kleebergs und Suters zu zitieren.³⁰ Aussagen müssen, kurz gesagt, überaus komplexen sozialen, wissenschaftlichen und kulturellen »Erfordernissen« entsprechen, um »im Wahren«³¹ zu sein.

Man könnte in diesem Zusammenhang vielleicht zwischen aktiven und passiven Wahrmachern unterscheiden. Aktive Wahrmacher hießen dann solche Sprech- und Schriftakte, die dem, was sie behaupten, tatsächlich Geltung verschaffen. Sie führen dasjenige, was behauptet wurde, selbst und aktiv herbei. Das kann sich unter so trivialen Umständen wie dem Wahrmachen einer bestimmten Ankündigung ereignen oder aber unter den weniger trivialen der Durchsetzung einer bestimmten Forschungsauffassung. Bekanntlich bedurften Theorien wie die der Photosynthese oder der Plattentektonik langwieriger Überwindung von Widerständen innerhalb der *scientific communities*. Als passive Wahrmacher könnten dann die vielfältigen prozeduralen Bedingungen von Wahrheit gefasst werden, die die Aufnahme einer wahrheitsbeanspruchenden Aussage »ins Wahre« (Canguilhem) erlauben. Diese finden wir immer schon vor, wenngleich wir wissen, dass auch sie geworden und gemacht sind, sich der verändernden Praxis des Menschen verdanken. Auch wenn der alethische Pragmatismus aufgrund solcher Vorannahmen als Wiedergänger des Vico-Axioms verdächtigt werden mag, achtet er doch sehr genau die Grenze von Wahren und Gemachtem. Denn dass das Wahre nicht einfach in den Dingen selbst schlummert, sondern etwas menschlich Produziertes ist, dessen Logik ihres Produziertseins jeweils miterkannt werden muss, heißt nicht, dass alles Gemachte auch den Geltungsanspruch der Wahrheit erfüllt – überhaupt erfüllen könnte. Die Menge des Wahren, so die *sechste Prämisse*, fällt evidenterweise nicht zusammen mit der Menge des Gemachten.

7. Realismus

Der alethische *Realismus*, dessen Begriff William Alston geprägt hat, folgt einer Überlegung Freges, derzufolge es keinen Widerspruch darstellt, dass etwas wahr sein kann selbst dann, wenn es von allen für falsch gehalten wird.³² Daher dürfen sich Wahrheitskriterien nicht auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit oder

30 Vgl. deren Beitrag in diesem Heft.

31 Georges Canguilhem, zit. nach Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971, 36.

32 Vgl. Gottlob Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, Bd. 1, Jena 1893, xv f.

rationale Akzeptierbarkeit beschränken. In der Tat ist nicht zu leugnen, dass es für den hinter einer bestimmten Frage stehenden Sachverhalt (etwa der, wie viel Niederschlag im Jahre 44 v. Chr. auf das Stadtgebiet Roms gefallen sei) einen Wahrmacher – also die Tatsache eines realen Ereignisses – gibt, der unabhängig von unseren Auffassungen, Schätzungen und (zuletzt wohl unmöglichen) Rekonstruktionen dieses Sachverhalts *besteht*. Dass er besteht, ist wahrscheinlich, da ein vollkommen niederschlagsfreies Jahr 44 v. Chr. auch in Latium schwer vorstellbar ist. *Worin* aber der bestehende Sachverhalt besteht (also die ungefähre Niederschlagsmenge), bliebe selbst unter den idealen Diskursvoraussetzungen, die Konsensustheorien wie die Peirce', Apels oder Habermas' einfordern, *jenseits* aller Vorschläge, auf die eine virtuell unendliche Argumentationsgemeinschaft sich einigen könnte. Auf die hinter der Frage nach dem Bestehen des Sachverhalts liegende wahre Antwort können wir uns nicht einfach einigen. Ihre Wahrheit ist nicht verhandelbar; sie *besteht* – unabhängig von unserem Fürwahrhalten.

Blickt man auf die Theoriegeschichte ihrer Tradition, so bleiben alethischen Pragmatismen zwei Möglichkeiten. Entweder sie erklären mit William James jene auffassungsunabhängigen Wahrheiten zu Wahrheiten *ante rem* und damit für praktisch irrelevant. Folgerichtig müssten sie dann ins Lager der epistemischen Wahrheitsauffassungen wechseln. Oder aber sie anerkennen die plausible Grundintuition einer möglichen Unabhängigkeit von Wahrsein und Fürwahrhalten, um diese mit der pragmatischen Auffassung zu versöhnen. Man würde dann zu zeigen haben, dass der alethische Pragmatismus das stärkste Argument des alethischen Realismus aufzunehmen weiß, ohne dessen Reduktionismus zu verfallen.

Denn eine systematische Achillesverse des alethischen Realismus kommt dort zum Vorschein, wo Alston dessen Hauptanliegen wie folgt charakterisiert:

»What it takes to make a statement true on the realist conception is the actual obtaining of what is claimed to obtain in making that statement. If what is stated is that grass is green then it is grass's *being* green that is both necessary and sufficient for the truth of the statement. Nothing else is relevant to its truth value. This is a *realist* way of thinking of truth in that the truth *maker* is something that is objective vis-à-vis the truth *bearer*. It has to do with what the truth bearer is about, rather than with some ›internal‹ or ›intrinsic‹ feature of the truth bearer, such as its epistemic status, its place in a system of propositions, or the confidence with which it is held. This is a fundamental sense in which truth has to do with the relation of a potential truth bearer to a *Reality* beyond itself.«³³

33 Alston, *A Realist Conception of Truth*, 7 f.

Alethische Realisten erkennen den Wahrmachern (*truth makers*), kraft deren die als Wahrheitsträger (*truth bearers*) fungierenden Aussagen (*statements*) bewahrheitet werden können, eine – was immer das meint – objektive Realität jenseits des vom Wahrheitsträger *Bezeichneten* zu. Ein robuster alethischer Realismus muss folglich davon ausgehen, dass jene Fakten, die eine »gegebene Aussage als wahr oder falsch erweisen, [...] bestehen (*obtain*) und sind, was sie sind, unabhängig von unseren kognitiven Leistungen.«³⁴ Damit scheint der *point de départ* zwischen alethischem Realismus und alethischem Pragmatismus genau bestimmbar. Mag nämlich noch überzeugend sein, Wahrheit nicht von den »intrinsischen Zügen« der Wahrheitsträger abhängig zu machen, so ist doch ihre rückhaltlose Entkoppelung von dem »System der Propositionen« (Wittgensteins »Weltbildern« oder »Überzeugungssystemen«) in zweifacher Hinsicht problematisch. Zum einen droht der realistische Ansatz seinen Wahrheitsbegriff auf ein Wahrmachen durch Abgleich mit propositional repräsentierbaren Erfahrungsgegenständen zu reduzieren. Dann aber könnte er wenig mehr tun, als deren Bestehen zu konstatieren und müsste ungewollt einer Redundanztheorie das Wort reden. Bezeichnend darum, dass Alstons Beispiele kaum je über den Status jener trivialen Sätze der semantischen Wahrheitskonzeption Tarskis hinausreichen: »Eine Aussage ist wahr, wenn sie einen existierenden Sachverhalt bezeichnet.«³⁵

(6) »Die Aussage ›Schnee ist weiß‹ ist wahr genau dann, wenn Schnee weiß ist.«

(7) »Wenn ausgesagt wird, dass Gras grün ist, dann ist es das *Grünsein* des Grasses, welches sowohl notwendig als auch hinreichend ist für die Wahrheit der Aussage.«³⁶

Damit zusammen hängt ein zweites Problem. Der alethische Realismus bekommt, grob vereinfacht, das Problem der Geltung nicht in den Blick – und muss den gesamten Bereich sozialer und kultureller Faktizität ignorieren. Der einäugige Blick auf das Wahrmachen von Aussagen durch extrasprachliche, »objektive« Realität lässt Alstons alethischen Realismus auch auf seinem kohärenztheoretischen Auge erblinden. So sinnvoll es ist, das Wahrheitsverständnis nicht epistemisch einzuschränken (d.h. Wahrmacher als propositionale Wahrheitsträger zu privilegieren), so wenig sind epistemisch beschränkte Wahrmacher einfach auszuschließen. Mit Grund schränkt daher Wolfgang Kühne in seiner Charakterisierung des alethischen Realismus die Geltung nicht-epistemischer Wahrmacher bereits ein: »Some true propositions which human beings are able to comprehend can never be contents of any justified human beliefs. Truth, alethic realists contend, outruns rational acceptability; it is not epistemically constrained. [...] Alethic realism,

34 Ebd., 263.

35 Alfred Tarski, »Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik« (1944), in: *Wahrheitstheorien*, hrsg. von Gunnar Skirbekk, Frankfurt/M. 1977, 143.

36 Alston, *A Realist Conception of Truth*, 7.

thus understood, calls attention to a kind of *inevitable ignorance* on our part, but it is not committed to allowing the possibility of *undetected error* [...].³⁷ Dass wir *alle* im Blick auf eine bestimmte Proposition irren können, von der wir der wohlbegründeten, gleichwohl irrigen Auffassung sind, dass sie wahr ist, und sie fälschlich annehmen, muss nicht heißen, so die *siebte Prämisse*, dass dieser Irrtum *prinzipiell* unentdeckt und damit unkorrigierbar bliebe.

8. Pragmatismus

Bleibt die Frage, ob ein solcher moderater alethischer Realismus pragmatisch verwandelt werden kann, um dem verifikatorischen Element der Geltung die ihm angemessene Aufmerksamkeit zu schenken. Soziale und kulturelle Tatsachen sind Geltungsphänomene; sie existieren, weil wir annehmen, dass es sie gibt. Geltung ist, mit Popper gesprochen, die Existenzform der Gegenstände nicht von Welt 1, sondern von Welt 2 und 3: der Einstellungen, Handlungen, Gegenstände des Denkens. Zieht man die aus der pragmatistischen Tradition gewonnenen Klärungen zusammen, so zeigt sich, dass ein alethischer Pragmatismus die Beweislast der Wahrmacher, je nachdem, sowohl auf extrasprachliche Realität als auch auf intrasprachliche Geltung verteilen kann. Als wahr oder bewährt – so die *achte Prämisse* – dürfen dann solche assertorischen Aussagen *gelten*, die den Tatsachen entsprechen (2. Entsprechungsstufe), welche wiederum Repräsentationen realer Ereignisse oder Erfahrungsgegenstände sein können (1. Entsprechungsstufe); oder aber solche Aussagen, die anderen *geltenden* Aussagen unserer sprachlichen Verifikationssysteme und Evidenzhorizonte entsprechen (3. Entsprechungsstufe).

Während sich die systematische Deutungskraft des alethischen Realismus auf den ersten Bereich von Aussagen erstreckt, den der Objektivität, kann der alethische Pragmatismus auch für Aussagen über Geltungs- oder Bedeutungsphänomene fruchtbar gemacht werden. Wahrmacher wären dann nicht allein Begebenheiten einer objektiven Realität – von der alethische Realisten wie Alston leider offen lassen, ob sie darunter auch eine primär von Menschen gemachte Wirklichkeit verstehen wollen –, sondern auch bewährte, d.h. geltende Aussagen unserer jeweiligen Evidenzhorizonte. Während der alethische Realismus nur die erste und zweite Entsprechungsrelation der Wahrheit berücksichtigt, macht der alethische Pragmatismus auf die ebenso wahrheitstheoretische wie -praktische Bedeutung der dritten Entsprechungsrelation aufmerksam. Denn erst hier zeigt sich, inwiefern auch Geltungskontexte und Evidenzhorizonte als Wahrmacher auftreten können.

37 Künne, *Conceptions of Truth*, 20 (die Hervorh. von »some« ist hinzugefügt).

Alethische Pragmatisten haben kein Problem mit dem Bekenntnis zu der Idee, dass wahr (und real) auch das sein kann, wonach wir noch nie gefragt haben, worauf wir uns nie würden einigen können. Nur verzichtet der alethische Pragmatismus auf einen unbefangenen, statischen Wirklichkeitsbegriff, der *hinter* diesen ungemachten und unentdeckten Sachverhalten liegen soll: Nietzsches »Hinterwelt«. Vielmehr schließt sein Wirklichkeitsverständnis die dynamische Welt unserer Handlungen und die kontingente Welt der Geltung veränderbarer kultureller Tatsachen mit ein: »Die Wahrheit, welche durch die der Wirklichkeit entsprechenden Erfahrung verkörpert wird, kann eine positive Ergänzung der früheren Wirklichkeit sein, so daß spätere Urteile *ihr* zu entsprechen haben mögen. Dennoch aber könnte sie, zumindest potentiell, bereits vorher wahr gewesen sein. In pragmatischer Hinsicht bedeuten potentielle und wirkliche Wahrheit ein und dasselbe: die Möglichkeit nämlich nur einer Antwort, *wenn die Frage danach erst einmal gestellt ist.*«³⁸

Schon der frühe alethische Pragmatismus Peirce', James' und Deweys legt ein differenzierteres Verständnis von Faktizität an den Tag als der gegenwärtige alethische Realismus. Für Alston etwa reflektiert unsere Sprache noch eine mehr oder weniger »aristotelische« Ontologie von *facta bruta*. Real sei einzig die erfahrbare Wirklichkeit von »Welt 1«³⁹ (in der Terminologie Poppers). Deshalb gilt ihm Faktizität für beobachterunabhängig: »Either it is a fact that the milk is sour or it isn't.«⁴⁰ Insbesondere für Beobachtungs- oder Geschmacksurteile wie das angeführte ist die alethisch-realistische Auffassung mehr als problematisch, zumal wir spätestens seit Platons *Theaitetos* die Differenz zwischen allgemeinem Wissen und individueller Wahrnehmung nicht mehr kassieren können. Ein eher naiver alethischer Realismus à la Alston muss folglich auch das (mit dem alethischen Pragmatismus französischer Provenienz durchaus vereinbare) Verständnis von Faktizität Hilary Putnams zurückweisen. »Nach meinem Verständnis«, sagt Putnam, »sind Gegenstände in dem Sinne theorieabhängig, dass Theorien mit inkompatiblen Ontologien dennoch beide richtig sein können.«⁴¹ »Was wir nicht sagen können [...] ist, was Fakten unabhängig von begrifflichen Voreinstellungen nun eigentlich sind.«⁴² Mag also das, was wahr ist, zuweilen auch das Kriterium rationaler Akzeptierbarkeit übersteigen und unserem »Machen« entzogen sein, so wäre es gleichwohl unplausibel zu leugnen, dass die Bedingungen, kraft deren etwas wahr genannt werden kann, stets von unserer verändernden menschlichen Praxis abhängen. Die aber schließt Kritik am Unwahren notwendig mit ein.

38 James, »Humanismus und Wahrheit«, 113.

39 Karl R. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, 153–156.

40 Alston, *A Realist Conception of Truth*, 165.

41 Hilary Putnam, *Realism With A Human Face*, Cambridge/Mass. 1990, 40.

42 Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle/Ill. 1987, 33.

RELEKTÜREN

Philipp Stoellger

Barth gegen seine Liebhaber verteidigt

Warum sollte man gut 90 Jahre nach Erscheinen ein Buch¹ rezensieren, nochmals rezensieren, nachdem es schon vielfach rezensiert, gefeiert oder kritisiert wurde? Zu spät, nicht schon wieder und warum jetzt? Warum sollte das interessieren?

Der Kultur- bzw. der Neuprottestantismus und seine Renaissance seit dem letzten Drittel des 20. Jh. *hat* sich für Barth interessiert und tut es bis heute: als Gegenstand heftiger Kritik. Fast könnte man meinen, die Antibarthianer seien die letzten lebenden Barthianer – im Gewand der Negation. Der Erfolg und die Deutungsmacht »Barths« in Theologie und Kirche besonders der Nachkriegszeit provozierte erwartungsgemäß früher oder später entsprechende Reaktionen, die teils polemisch, teils kritisch, teils historisierend verfahren. Insofern ist die Wirkungs-, Rezeptions- und Kritikgeschichte Barths ein Feld unentwegter Deutungsmachtkonflikte, bis heute. Dass dabei besonders die Kultur- oder Neuprotestanten (mit Troeltschs Abgrenzung gegen Luther und die Altprotestanten) so vehement gegen Barth und seine Folgen angingen, ist wenig überraschend. War doch die »dialektische Theologie«, maßgebend Barth, in mancher Hinsicht dezidiert destruktiv: Sie brach kultur- und theologiegeschichtlich, soweit möglich, alle Brücken ab zur Kulturtheorie, maßgeblich zur Kulturphilosophie und -theologie des 19. und frühen 20. Jh. Barths im Römerbrief immer mitschwingende Distanznahme zu seinem Lehrer Adolf Harnack ist dafür ebenso bezeichnend wie die bei ihm ewig wiederkehrende Abgrenzung zu Albrecht Ritschl und Friedrich Schleiermacher. Alles, was »vom Menschen aus« konzipiert wurde, anthropologisch und kulturtheoretisch grundiert, galt Barth *a limine* als verfehlt. Theologie habe »von Gott« auszugehen *statt* vom Menschen, der Welt oder der Kultur. Dass diese These selber eine negativistische Kulturtheorie und Anthropologie darstellt – wurde vermutlich gewusst (weswegen Barth mit Nietzsche und Overbeck kokettiert), aber es wurde je später umso merklicher auch verdrängt, statt es selbstkritisch zu exponieren.

1 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922*, in: ders., *Gesamtausgabe* II/47, hrsg. von Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja, Theologischer Verlag Zürich 2010, LI u. 784 Seiten.

Was sich auf der semantischen Oberfläche *ad personam* zeigt, ist Symptom einer theologischen Weichenstellung: von der Erfahrung (Schleiermacher bis Bultmann) zur Offenbarung (und Offenbarung statt Religion) und von der Vermittlungs- zur »dialektischen« Theologie, die sich eher als »diastatische« begreifen lässt. Sollen doch alle »Anknüpfungspunkte« im Menschen, in anderen Religionen, in der Kultur und *in summa* in der Immanenz abgewiesen und als unmöglich erwiesen werden. Gott *statt* Mensch, Christentum *statt* Kultur, genauer noch Christus *statt* Christentum, Kirche *statt* Welt und so weiter *ad infinitum*. Die Dialektik wird zur Diastatik, in der keine Differenz scharf genug erscheint, um den »unendlichen Unterschied« von Gott und Mensch zu formulieren.

»Wort Gottes *statt* Menschenwort« ist jedoch ein offensichtlich *unmögliches* Programm, in dessen Konsequenz die Theologie zur Kultur-, Sprach-, Anthropologie- und Theologiekritik wird. Darin liegt eine Version von Negativik – im Zeichen immer noch größerer Offenbarungsemphase und Assertorik. Das Programm weiß indes um seine Unmöglichkeit und erleidet sie durchaus kreativ. In Umfang, Eigenart und Originalität ist der *Römerbrief* Barths ein opulentes, wenn nicht arg weitschweifiges Werk, wie seine *Kirchliche Dogmatik* und »Gesamtausgabe« auch.

Die kreative Unmöglichkeit formulierte er im Erscheinungsjahr folgendermaßen: »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben«. ² Das gewusste Nicht-Können führt in ein »trotzdem«, so dass Barths Römerbrief bei aller Theologie- und Sprachkritik eminent und überfließend wird: Plerophorie aus dem Geist einer vorlaufenden, immer noch schärferen Negativik. Dass darin eine Offenbarungsrhetorik wirksam ist, die bei noch so großer Apophatik eine immer noch größere Kataphatik betreibt, bei noch so viel Negation eine immer noch größere Affirmation und Assertion, ist nicht ohne Paradoxie. Die kann man entparadoxieren als bloß selbstwidersprüchlich; man kann sie auch feiern als orthodox und definitiv wahr; man kann sie historisieren und auf Distanz bringen; oder man kann sie in ihren Komplikationen explizieren und zu verstehen suchen, um sie in ihren Punkten zu problematisieren. Aber damit ist man schon »mitten drin« im »Barthdiskurs«. Und das ist ein prekärer Ort.

Wir sollen von Barth reden, können es aber nicht – zumindest nicht ohne einige Probleme. Denn »von Barth reden« ist in gewisser Weise unmöglich geworden, eine unmögliche Möglichkeit. Zerfällt die Rede von ihm doch sofort in ein pro und contra, in die eingespielte Antithese von Barthianern und Antibarthianern. Das hat theologiegeschichtlich vielfach untersuchte und dargelegte Gründe.

2 Barth, »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie«, in: *Christliche Welt* 36 (1922), 858–873. Hier ist der Text zitiert nach *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner*, hrsg. von Jürgen Moltmann, München 61986, 199.

Die Historisierung Barths und seiner Tradition ist ein probates Mittel, um Distanz zu gewinnen, zur Nachdenklichkeit vor allem, um sich unfruchtbaren Alternativen zu entziehen. Wenn aber die Historisierung untergründig einer immer noch größeren Polemik als akademisches Gewand diene, wäre wohl Historisierung der Historisierung nötig, oder auch etwas Hermeneutik. Sonst liefe man Gefahr, noch in der Historisierung seinen Gegnern immer ähnlicher zu werden – soweit, dass die theologiepolitische Barthkritik zur mächtigsten Form der Barthtradition geworden ist: Barth lebt und wird tradiert und diskutiert im Medium der Barthkritik. »Barth« ist nach wie vor ein Fokus von Deutungsmachtkonflikten, sei es zwischen Barthgesellschaften und »Antigesellschaften«, von Editoren und Tradenten. Daher ist der Diskurs in, mit und gegen Barth unhintergebar in die Kontroversen verstrickt, die bis heute die theologischen Landschaften durchziehen, sei es in Deutschland, Österreich, Schweiz oder Frankreich, England, den USA oder in Skandinavien. »Barth« ist wie »die reformierte Tradition« einer der wenigen weltweiten Exportschlager der protestantischen Theologiegeschichte.

Was folgt, ist daher eine Rezension »trotz allem«, unvermeidlich verstrickt in diese Deutungsmachtkonflikte. Die relevanten Äußerlichkeiten sind schnell benannt: Der Band ist die maßgebende Neuausgabe des theologie-, wissenschafts- und kulturgeschichtlich zentralen Dokuments der sog. »Dialektischen Theologie«, die die Geschichte des Protestantismus von der Weimarer Republik über die NS-Zeit bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. geprägt hat, nicht nur in Deutschland, sondern in Europa und darüber hinaus. Es ist ein zentraler Text von gravierender Wirkung, der von den Herausgebern Cornelis van der Kooi und Katja Tolstaja mit theologisch üblicher Gründlichkeit und Sorgfalt ein für allemal so ediert worden ist, dass er bis zum jüngsten Gericht keiner Neuedition mehr bedürfen wird, und danach wohl auch kaum noch einmal. Denn zu erwarten ist, dass diese Edition selbst in diesem Gericht für gut befunden wird.

Nach einer instruktiven Einleitung der Herausgeber (IX–LI) werden die Vorworte der ersten bis sechsten Auflage abgedruckt (3–42), der Text (45–713; inklusive der Seitenzahlen der vorherigen Ausgabe) und Register der Bibelstellen, Namen und (ausführlich) der Begriffe (715–784). Zudem werden in den Fußnoten, die die Herausgeber dem Text beifügen, sowohl Abweichungen des Drucks zum Manuskript verzeichnet als auch in mühsamer Kleinarbeit entschlüsselte Anspielungen aufgelöst, Zitate Barths nachgewiesen und Querverweise gegeben. Mehr kann man von einer Textausgabe *sub specie aeternitatis* nicht erwarten³ – abgesehen vom Preis. Allerdings ist die *Karl Barth Gesamtausgabe* erfreulicherweise in Deutschland frei zugänglich im Rahmen der DFG-Nationallizenzen⁴, die auch

3 Abgesehen vielleicht von einer noch zu schreibenden Rezeptions- und Wirkungsgeschichte dieses Textes. Ein Kommentar zum Kommentar steht noch aus, wenn man das denn für ein Desiderat hielte.

4 <http://www.nationallizenzen.de/angebote>

die von der *Alexander Street Press* gehostete »The Digital Karl Barth Library« umfasst.⁵

Warum nun sollte oder könnte zumindest dieses Buch heute interessieren, zumal im Horizont der Kulturphilosophie? Ist es doch ein 90 Jahre altes Buch über Paulus' Römerbrief, von denen es im Laufe der Christentumsgeschichte unendlich viele gibt. Und ist es doch zudem ein Dokument einer Theologie, die seit gut 30 Jahren unter massiver Kritik steht und heute (zumindest in Deutschland, international sieht das anders aus) kaum noch bruchlos vertreten oder im Wissenschaftsdiskurs affirmiert wird. Auch in den Kirchen »herrscht« nicht mehr »der Barthianismus« als Standardtheologie, sondern alles mögliche Andere, nur möglichst der nicht. Und seitens der Kulturwissenschaft, -theorie und -philosophie dürfte gerade Barth und sein Römerbrief als verfehlt, obsolet, vergangen, wenn nicht als »Feind« erscheinen.

Warum also? Was könnte man hier für Gründe geben, die zustimmungsfähig sein könnten, diesseits eines vorgefassten pro und contra Barth? Als Aspekte gegenwärtiger Relevanz und möglicher Lektüreperspektiven seien folgende vorgeschlagen: Barths Römerbrief ist zum einen eine negative Theologie der Kultur; zum zweiten eine (radikale) Differenz- und Alteritätstheorie; zum dritten ein paradigmatisches Dokument wissenschaftlichen, genauer des theologischen Expressionismus; zum vierten ist der Römerbrief *auch* ein »Paulusbuch«, auf dessen Hintergrund aktuelle Paulusbücher und -diskurse mit anderer Schärfentiefe gelesen werden können; zum fünften entfaltet er dementsprechend eine politische Theologie oder theologische Theorie des Politischen; zum sechsten konstruiert er eine (durchaus aporetische) Offenbarungstheorie, deren Probleme verwandten Offenbarungsphilosophien begegnen (wie der Heideggers); zum siebten ist der Römerbrief sicher auch schlicht ein gewichtiges Dokument der (Kultur-)Wissenschaftsgeschichte, das immerhin solches Gewicht hat, dass es bis heute wirksame konfliktive Deutungsmacht entfaltet.

Das war von Beginn an gewusst und gewollt: Der Römerbrief ist eine theologische Programmschrift mit dem Willen zur epochalen Deutungsmacht – im bescheidenen Gewand eines Kommentars zu Paulus' Römerbrief. Das war schon bei Luthers Römerbriefkommentar nicht anders – mit dem sich Barth *nolens volens* misst. Und es ist bei den aktuellen Paulusbüchern⁶ nicht viel anders, auch wenn

5 <http://solomon.dkbl.alexanderstreet.com.proxy.nationallizenzen.de/>

6 Vgl. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993; Alain Badiou, *Saint Paul – La fondation de l'universalisme*, Paris 1997; Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a.M. 2000; Slavoj Žižek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000; Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris 2006; Slavoj Žižek, Kenneth Reinhard, Eric L. Santner, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago 2006; Jean-Michel Rey, *Paul ou les ambiguïtés*, Paris 2008.

deren retrospektive Schärfentiefe mehr Gesprächspartner verkennt als nötig oder wünschenswert ist.

Was treibt Barth in diesem Text? Keine historisch-kritische Exegese, auch keine literatur- oder kulturwissenschaftliche Kommentierung oder Auslegung, auch keine spekulative Allegorese – sondern am ehesten das, was er später »nach-kritische« Schriftauslegung nannte. Was genau das ist und wie das »gemacht« wird, ist deswegen fraglich, weil es nicht im explizierten Sinne methodisch verfährt, aber darum doch keineswegs regellos. Man könnte es eine systematische Interpretation nennen. Bei Luther wäre das die Lektüre auf das hin, »was Christum treibet«, zu nennen. Bei Barth stellt sich das ähnlich dar, allerdings mit bestimmten Verschiebungen: auf das hin, was Gott ist (und nicht Welt) und was Gott offenbart (nicht was der Mensch erfährt) etc.

Die negativistischen und diastatischen Übertreibungen dabei sind ein Indiz für *Deutung*, die teils vorwissenschaftlich, teils »nachwissenschaftlich«, wie nach-kritisch, über etablierte historische und dogmatische Methoden hinausgeht. Insofern könnte das *Deutung* im Unterschied zur methodischen Interpretation genannt werden⁷: Es geht um Paulusdeutung, in der sich Horizont und Perspektive des Verfassers und seiner historischen Situation zeigen. Und wie viele Deutungen präntendiert auch diese Deutungsmacht (mit entsprechenden literarischen Techniken bzw. rhetorischen Gesten): der Negation anderer Positionen, der prophetischen Gesten, mit »das Eigentliche und Wesentliche« erschließenden Anspruch, zu zeigen »quod res est«. Das Repertoire solcher Deutung (politisch, theologisch, wissenschafts- und kulturkritisch, apologetisch etc.) wäre noch eigens zu untersuchen.⁸

7 Vgl. *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, hrsg. von Philipp Stoellger, Tübingen 2014.

8 Vgl. Trutz Rendtorff, *Kirche und Offenbarung. Funktion und Stellung des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie untersucht bei Schleiermacher, Hegel und Barth*, Ms. Münster 1961; ders., *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, Gütersloh 1966 (21977); ders., »Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen«, in: ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 161–181; *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, hrsg. von dems., Gütersloh 1975. Georg Pfeleiderer, *Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000; vgl. Stefan Holtmann, *Karl Barth als Theologe der Neuzeit. Studien zur kritischen Deutung seiner Theologie*, Göttingen 2007; vgl. Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996. Michael Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, Tübingen 2000; Karin Bornkamm, *Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte*, Tübingen 1998; Gerhard Ebeling, »Über die Reformation hinaus? Zur Luther-Kritik Karl Barths« (1986), in: ders., *Wort und Glaube IV*, Tübingen 1995, 270–312. Vgl. Michael Beintker, *Die Dialektik in der »dialektischen Theologie« Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der »Kirchlichen Dogmatik«*, München 1987; ders., *Krisis und Gnade. Gesammelte Studien zu Karl Barth*, hrsg. von Stefan Holtmann und Peter Zoicher, Tübingen 2013.

Dabei ist eine gewisse *Ambivalenz* von Deutung merklich: teils arbiträr erscheinend mit dem Willen zur (eigenen) Deutungsmacht das zur Geltung zu bringen und dafür Geltung zu beanspruchen, was dem Verfasser besonders relevant erscheint (bestimmte Alternativen, Fronten, Negationen, Positionen); teils aber auch die dadurch gerade so anstößige wie reizvolle Übertreibung und Gewagtheit der Darstellung, wenn sie über das methodisch Gesicherte hinausgeht. Sind doch »Römerbriefe« spätestens seit Luthers klassischem Römerbrief (von 1515/16) ein Genus mit dem Gestus besonderer Bedeutsamkeit. In diese Tradition reiht sich Barth ein, wodurch eine mehr oder minder deutliche Reformations-, wenn nicht Revolutionsrhetorik ins Spiel der Deutung kommt. Der Bruch mit seinen Lehrern, der kulturprotestantischen Tradition, zielt auf eine Umwertung aller bei denen anerkannten Werte – mit einer prekären Doppeldeutigkeit: Gottes Selbstoffenbarung in Christus als Revolution oder Umwertung der Werte »dieser Welt« entspricht dem derart, dass Gottes Handeln als Ermächtigung der theologischen Praxis Barths erscheinen kann. Und das wäre eine gefährliche Selbstermächtigung dieser Theologie und ihres Deutungsmachtanspruchs.

Auf der Suche nach einer »neuen« Grundlegung der Theologie, jenseits des Kulturprotestantismus, ging der sozialdemokratische Pfarrer im Schweizer Örtchen Safenwil (1911–21) schlicht und fromm auf die biblischen Schriften zurück – so die autolegendarische Darstellung, ähnlich der Luthers im Rückblick: »Ich las und las und schrieb und schrieb«⁹, notierte Barth später über die Arbeit an der ersten Auflage des Römerbriefs (August 1918 abgeschlossen). »Lesend schreiben, schreibend lesen« ist die imaginäre Urszene, in der sich diese Theologie formiert: strikt biblisch mit dem Anspruch, endlich wieder dem (vom biblischen Wort deutlich zu unterscheidenden) Wort Gottes gemäß zu sein. Was er etwas kokett als »Schreibübungen« ausgab,¹⁰ inszeniert eine »Entdeckung der Bibel«, die dem »Tolle, lege!« aus Augustins Confessionen signifikant verwandt fingiert wird.

Was hier entsteht, ist eine »Krisentheologie« (1916; Römerbrief 1. Auflage erschien 1919¹¹), nur dass die Krise nicht primär die des Schreibenden oder (wie bei Augustin) des Lesenden sein soll, sondern die der Zeit, der Kultur oder des Menschen: »Einmal mußte es ja doch im Zusammenbruch *unserer* Sachen an den Tag kommen, daß *Gottes* Sache ausschließlich seine *eigene* Sache ist. Da stehen wir heute.«¹² Diese Differenz zu schärfen – ist sc. Barths Sache, selbst zu verantwor-

9 Barth, Nachwort, in: *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth*, hrsg. von Heinz Bolli, Gütersloh 21980, 295; vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 41986, 110.

10 Zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 110.

11 Zur Präzisierung: Römerbrief 1. Auflage lag Dezember 1918 gedruckt vor, wird aber als erschienen 1919 ausgegeben (vgl. Busch, *Lebenslauf*, 118); Römerbrief 2. Auflage lag Dezember 1921 vor, wird aber als erschienen 1922 ausgegeben (GA II,47, IX).

12 Zit nach Busch, *Lebenslauf*, 112.

tende Theopraxis, in der die »eigene Sache Gottes« neu formiert wird, nicht ohne Präention auf Reformation, mit dem Programmwort »Umwertung aller Werte!«¹³. Nietzsches Kulturkritik wird ähnlich übernommen wie Paulus' und als Religions-, Theologie und Kulturkritik gewendet. Bei allem Insistieren auf der »unendlichen Differenz« von Gott und Mensch weiß diese Differenzproduktion doch um ihre eigene Produktivität, wenn Barth zweifelnd notiert, »ob der liebe Gott dieses Geschreibe eigentlich will?«¹⁴ Darin zeigt sich das Dilemma: eine theologische Differenz zu radikalisieren und dabei doch »ins Offene« zu schreiben, ohne irgendeine Gewähr. »Theopoetik« oder theologische Literatur könnte man das nennen, nicht ohne gewisse Nähe zur Kunst wie Literatur des Expressionismus, in der die Dekonstruktion der Gegenständlichkeit in die »Abstraktion« führt.

Abstrakte Theologie also? Nicht gleich im negativen Sinne, sondern in einer selbstreferentiellen Inszenierung und Erzeugung ihrer Ungegenständlichkeit, in der das theologische Artefakt (der Text, das Wort) zum Gegenstand seiner selbst wird. Nur geht das einher mit der Markierung einer theologischen Differenz, in der diese Fabrikation von Theologie als schlechthin abhängig von »Gottes Wort« ausgegeben wird. Das könnte man selbstmissverständlich nennen, wenn nicht auch noch um diese Aporie der Selbsterzeugung des Nichterzeugbaren gewusst würde. Als Behauptungen begriffen, wird das alles absurd; als Zeugnis hingegen vielleicht verträglich, wenn die Fragilität und Aoretik dessen nicht verkannt wird.

Zwischen der ersten und zweiten Auflage des Römerbriefs lag v.a. der sog. »Tambacher Vortrag« Barths (»Der Christ in der Gesellschaft« 1919), in dem er seine politische Theologie mit revolutionärer Rhetorik darlegte: »Das Reich Gottes ... ist eine Revolution, die *vor* allen Revolutionen ist, wie sie *vor* allem Bestehenden ist.«¹⁵ Die Theologie wird von der Krisen- zur Revolutionstheologie, allerdings mit dem Anspruch, mehr als das zu sein: *Die* Revolution, die *Meta*-revolution ist die imaginäre Größe, um die sie kreist und die sie bezeugt. In der formalen Revolutionsrhetorik koinzidieren auf riskante Weise Gottes Revolution in Christus, namens Offenbarung, und die prätendierte theologische Revolution Barths – und das in einer politisch labilen Nachkriegsphase, bis dahin, dass beide Revolutionen ununterscheidbar zu werden Gefahr laufen.

Barths Kulturprotestantismuskritik im Verein mit seiner radikalen Kulturkritik ist bekannt – und üblicherweise der plausible Grund für entsprechende Barth- und Kulturkritik. Nur, die latente Pointe einer *negativistischen* Theorie der Kultur (im Gefolge Nietzsches) wird damit möglicherweise verpasst. So kann Barth (normativ, in deskriptiver Geste) vom Christentum behaupten: »Es steht der ›Natur‹ sowohl wie der ›Kultur‹, der Romantik sowohl wie dem unentwegten Fort-

13 Römerbrief 1. Auflage, 35 f.; zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 112.

14 Zit. nach Busch, *Lebenslauf*, 118.

15 Zit. nach ebd., 123.

schritt eher kühl gegenüber. Es ist überall, wo Türme gebaut werden, irgendwie nicht recht dabei ... Es wittert dabei immer – mit einem menschlich betrachtet unsympathischen, aber schwer wirklich zu widerlegenden Misstrauen – die drohende Abgötterei. Es sieht in diesen Türmen mindestens das *Gleichnis* des Todes« (621). In dieser Weise kann Barth immer wieder das »Menschengemachte«, die »Kultur« kritisieren als im Grunde bloß vergänglich und vergeblich. Wer darauf baue, baue auf Sand. Kulturmisstrauen bestimmt den Ton, so dass sich hier indirekt eine *negative Theorie der Kultur* im Medium der Kulturkritik findet. Dass auch diese Kulturkritik ihre Vergeblichkeit erwiesen hat, ist das eine. Dass sie »mit prophetischem Ton« doch immer wieder treffen kann, das andere. Dass dergleichen mitnichten religiös freudig zu affirmieren ist, sollte klar sein. Dass mit der Kritik solcher irrenden »Unmittelbarkeit« die naiv klingende Kulturkritik ebenso mitnichten erledigt ist, ebenso.

Die Diastasen dieser Theologie folgen einer Regel, genauer einer Leitdifferenz, die die Rhetorik und Kommunikation bestimmt. Offenbarung statt Erfahrung, Gott statt Welt etc. Was immer man von dieser (teils unglücklichen, auch kriegesischen) Semantik halten mag, die Struktur ist ebenso konsequent wie wirkungsmächtig und in ihrer Performanz und Prägnanz bemerkenswert. Aus Barths Theologiekritik wird Sprach-, Politik-, Anthropologie-, Philosophie- und Kulturkritik – ad infinitum. Der Römerbrief quillt über von Negativik der Unsichtbarkeit, Jenseitigkeit, Alterität und Fremdheit bis zur abgründigen Verborgenheit – bis hin zur (kalkuliert absurden?) Selbstwidersprüchlichkeit: »Gott! Wir wissen nicht, was wir damit sagen« (67). Könnte das ein Kulturphilosoph sagen? »Kultur! Wir wissen nicht, was wir damit sagen«, oder »Vernunft! ..., Mensch!...«? Dabei fällt auf, dass Barth kein Fragezeichen setzt, sondern ein lautes Ausrufungszeichen, das zu widerlegen scheint, was dem folgt. So folgen denn diverse, sehr dezidierte Behauptungen des Nicht-Wissens: »Immer ist Gott dem Menschen jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz« (167). Dergleichen zu kritisieren, wenn nicht zu destruieren, wäre leicht.

Es klingt nach einem unglücklichen Bewusstsein, hier der Theologie. Aber wenn dergleichen dezidiert und kalkuliert wäre, nicht naiv, sondern in seiner Aporetik gewusst und gewollt? Dann würde hier mit der Setzung die Durchstreichung gesetzt, mit der Affirmation die Negation. Das ist eine Theotechnik, die als Differenz- oder Alteritätstheorie auf dem Umweg des Gottesbegriffs erscheint: eine radikale Negativik, die *dann* auf andere Weise problematisch wird, wenn sie eine immer noch größere Assertorik als Ermächtigungsgrund erkennen lässt. Dann wäre der Grund doch immer noch gewisser und gesichert. Streicht man diese gelegentlich aufscheinende Grundgewissheit als Selbstermächtigungstheorem dieser Rhetorik, könnte es von neuem interessant werden.

Aber solcher Aufnahme steht auch seine fremde Sprache entgegen, z.B. seine immer wiederkehrende militante Metaphorik, etwa wenn er meint: »dass alle Hand-

lung als solche nur ... Gleichnis und Zeugnis ist vom Handeln Gottes, das, weil es das Handeln Gottes ist ... Also aufgewirbelter Staub »nur, durch den die marschierende Kolonne sich bemerkbar macht, Einschlagstrichter »nur, an dem es erkennbar ist, dass hier eine Granate explodierte ...« (586). Oder: »Sofern wir nicht durch den Glauben gerecht sind vor Gott, befinden wir uns nämlich im Kriegszustand mit ihm« (207). Und »Zwischen Tod und Leben ist keine dritte Möglichkeit. In diesem Kriege gibt es keine Überläufer, keine Vermittler und keine Neutralen« (292). Die Krisen- und Revolutionstheologie ist eben auch *Kriegstheologie* nach dem ersten Weltkrieg. Und sie wird von neuem militant werden in der Bekennenden Kirche. Sprachlich wird sie ihren Gegnern gelegentlich gefährlich ähnlich. Das ist nachvollziehbar, wenn auch nicht mitvollziehbar. Die Kritik daran ist bekannt: Barth werde antiliberal, antidemokratisch, totalitär bis in einen »theologischen Absolutismus«.

Am Beispiel seiner Deutung von Römer 13 kann man diese *zu* eindeutigen Urteile etwas differenzieren: »Staat, Recht, Kirche, Gesellschaft ... fordern Anerkennung und Gehorsam, und wir müssen uns mit der Frage auseinandersetzen, ob wir ihnen das Geforderte gewähren oder verweigern wollen.« (638 f.) Statt, wie damals in lutherischer Tradition üblich, auf Gehorsam und Legitimität zu setzen, plädiert Barth *nicht* einfach für Ungehorsam und »Revolution«, sondern für »die Negation des letztern. *Nicht*-Revolution! sagen wir. Wir haben damit implicite auch schon *Nicht*-Legitimität! gesagt; wir haben aber unsre Gründe, das nicht explicite zu sagen.« (639). So preist er »Die große negative Möglichkeit!« (ebd.), ohne zu klären, *wessen* Möglichkeit das sein mag.

Anders als etwa Žižek optiert er demnach nicht für die prophetisch naheliegende Gegenbesetzung, sondern für eine Figur des Dritten, die allerdings keineswegs weniger problematisch ist, wenn Barth ausführt: »Es wird sogar zu sagen sein, dass der revolutionäre Titanismus gerade darum, weil er in seinem Ursprung der Wahrheit so viel näher kommt, um so viel gefährlicher und gottloser ist als der reaktionäre. Also auf alle Fälle: Der reaktionäre Mensch ist uns die kleine Gefahr, sein roter Bruder aber die große. Wir halten uns an die große und sehen unser Anliegen darin, dass zur Ehre Gottes der revolutionäre Mensch (als ein besonders stattliches Opfer!) zur Strecke gebracht werde.« (640) Gegenüber späteren Machtergreifungen hat das sicher seine Pointe; aber derart »zur Jagd auf Revolutionäre zu blasen«, ist sicher keine probate Antwort, auch wenn sie theologisch richtig klingen mag. Dass hierin auch Kritik des religiösen Sozialismus, also der Anfangsgründe Barths, mitklingt, muss notiert werden. Aber warum und wozu solch eine Freund-Feind-Rhetorik, wo doch zu der Zeit demokratische Traditionen nahegelegen hätten? Damit scheint Barth prinzipielle Probleme zu haben: »Was heißt bestehende Ordnung? Dass der Mensch heuchlerischerweise wieder einmal mit sich ins Reine gekommen ist.« (641) So unsinnig das klingt, liegt dem bei Barth eine tiefe Ordnungskepsis zugrunde, die einen theologischen Humanismus

insinuiert: »Der Mensch hat eben nicht das Recht, gegen den Menschen objektiv Recht zu haben, und je größer der Schein von Objektivität ist, mit dem er sich dabei zu umgeben weiß, um so größer ist das Unrecht, das er dem Andern zufügt.« (642) Darin manifestiert sich ein Begriff des Menschen (nicht »nur« Gottes oder Christi) als konstitutiver Figur des Außerordentlichen, das von keiner Ordnung zu normalisieren ist. *Daher* wird es politisch wie theologisch interessant, wenn er notiert: »Auf das Recht des Einen wartet ja der Andere. ... Welche Legalität wäre nicht in ihrer Wurzel illegal?« (642, mit Verweis auf den »Großinquisitor«)

Nur ist dieser Satz gefährlich, wenn er jede Ordnung dergestalt unter Verdacht stellt, dass alle Ordnungen gleich »grau« werden. Diese Rhetorik verführt Barth denn auch dazu, jede Revolution unter einen analogen Verdacht zu stellen, bloß »Kampf der Bösen mit dem Bösen« des Bestehenden zu sein: »Auch die radikalste Revolution ist nur Revolte, wobei wohl zu beachten ist, dass dies auch von den sog. ›geistigen‹ oder ›friedlichen‹ Revolutionen gilt. Auch die radikalste Revolution ist an sich nur die Rechtfertigung und Verstärkung des Bestehenden.« (645)¹⁶ Dann kann er getrost Römer 13,1 affirmieren. »Mit anderen Worten: in Anbetracht der Lage zwischen Gott und Mensch kehrt das Alte bei der revolutionären Rechnung, nachdem es gestürzt ist, in neuer verstärkter Form wieder.« (646) Stimmt das, etwa im Blick auf 1989 und die Folgen? Wenn Barth an der nächstliegenden Negation Zweifel streut, könnte es doch nochmals interessant werden, wenn auch nicht weniger riskant. Wenn es dann später heißt (in listiger Überschreitung von Röm 13,1?): »Es gibt keine energischere Unterhöhnung des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden. ... Nicht-Revolution ist die beste Vorbereitung der wahren Revolution« (647), mag das im Blick auf politische Aktualitäten subversiv klingen. Aber – stimmt es in »postpolitischen« Kontexten noch?

Was läge näher, als »Empört Euch!« zu rufen. Dagegen zeigt Barth nochmals eine »dialektische« Pointe: Die »von Gott eingesetzte« Ordnung sei gerade dadurch Gott gegenüber in einer konstitutiven »Krisis«, und die »setzt also für uns die Möglichkeit, uns zu empören, in Nachteil gegenüber der Möglichkeit, uns nicht zu empören. Sie nimmt uns jedenfalls den Dampf, das Pathos, die Begeisterung, die Berufung auf das ›Höhere‹, also gerade die Dinge, die zu einer rechten Empörung als der ›getroste Griff in den Himmel‹ unentbehrlich sind.« (649) Aber, wäre »Nicht-Empörung« und das »Geltenlassen des Bestehenden« die theologisch empfehlenswerte Haltung gegenüber der ungeheuren Selbsterhaltung und Beharrungskraft postpolitischer Institutionen und ihrer Ordnungshüter? Solch eine Gelassenheit und das Vertrauen auf die subversive Potenz des »Geltenlassens« ist

16 Wenn Barth negativistisch verschärft: »Unsre Sache kann es nicht sein, uns mit dem Maßstab Gottes zu bewaffnen und zu tun, als ob Gott durch uns täte!« (648), wäre das auch auf die Theologie zu beziehen, etwa auf theologische Revolutionsgesten.

wohl nur nachvollziehbar, wenn auf die »wahre Revolution« Gottes gehofft wird.¹⁷ Wer das aber mitvollzieht und »das Gute tut« im Geltenlassen der Obrigkeit, findet sogar deren Anerkennung – mit ironischen Folgen: »Sie, die ahnungslose, freut sich über den merkwürdig ruhigen Bürger, der ihr in dem Menschen erwächst, dessen Tun »nur« das Gericht Gottes bedeutet, in dem Menschen, der so viel gegen sie einzuwenden hat, dass er – nichts mehr gegen sie einwendet.« (652) Diese politische Theologie scheint nicht ohne feinen Sinn für Ironie zu sein – auch wenn die nur zu leicht missverstanden werden kann. Was aber, wenn die politischen Ordnungshüter solcher List frommer Vernunft mit bloßem Nichtverstehen begegnen?

17 Die »wahre Revolution« dann Gott selbst vorzubehalten und den »menschlichen Empörern« zu versagen (mit Röm 13,2) und ihnen »Demut« vorzuschreiben (649), wirkt nicht nur wieder arg ordnungsliebend, sondern verstellt die Frage danach, wie denn Gott zu seiner Revolution kommt. Auch wenn die in Christus bereits realisiert wurde, wie wird sie seitdem geltend gemacht? Wären »Kirche« oder »Wort und Sakrament« die Mittel der Wahl?

Arthur C. Dantos Kunstphilosophie

Eine kritische Bestandsaufnahme

Der vor einem Jahr verstorbene Philosoph Arthur C. Danto (1924–2013) gehört neben Nelson Goodman zweifelsohne zu den wenigen Vertretern der angloamerikanischen Ästhetik, die auch in Deutschland intensiv rezipiert worden sind. Obgleich seine Überlegungen quasi einen kanonisierten Status innehaben, erfährt ihnen gleichwohl nicht immer Gerechtigkeit. Ein Grund dafür ist nicht zuletzt bei Danto selbst zu suchen, der den systematischen Zusammenhang seiner Überlegungen oft nur unzureichend ausgeführt oder seine Einsichten in späteren Schriften selbst verkürzt erläutert hat.¹ Zu den verbreiteten Vorurteilen gegenüber Dantos Kunstphilosophie gehören, dass sie Kunstwerke auf Gehalte reduziere, dass Dantos Interpretationen von Kunstwerken nur eine Illustration seiner Thesen leisten würden, dass sein von Hegel inspiriertes Theorem vom »Ende der Kunst« zu einer nur noch als karikaturhaft zu bezeichnenden Skizze der Kunstgeschichte führe.² Im Rahmen der folgenden Überlegungen möchten wir mit einem

1 Zum einen sei hier auf die Trennung zwischen Dantos *Philosophie der Kunst* sowie seiner *Philosophie der Kunstgeschichte* verwiesen. Eine solche Trennung stützt Danto, wenn er diese beiden Bereiche rückblickend in eine chronologische Folge bringt (vgl. bspw. Arthur C. Danto, *Das Fortleben der Kunst*, München 2000, 49). Diese Einteilung kann jedoch insofern nicht überzeugen, als es mit Danto für ein Verstehen der Kunst stets die historische Dimension der Kunst zu bedenken gilt. Zum anderen sei hier auf Dantos Behauptung verwiesen, lediglich zwei notwendige Bedingungen der Kunst formuliert zu haben. Eine solch verkürzende Beschreibung der eigenen Kunstphilosophie verkennt u. a. die genannte historische Dimension der Kunst (vgl. u. a. ebd., 249 sowie Danto, *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago 2006, xvii).

2 Vgl. etwa symptomatisch Wolfgang Ullrich, *Was war Kunst? Biographien eines Begriffs*, Frankfurt/M. 2006, 251; Sebastian Egenhofer, *Abstraktion – Kapitalismus – Subjektivität. Die Wahrheitsfunktion des Werks in der Moderne*, München 2008, 120; Pierre Bourdieu, »Die historische Genese einer reinen Ästhetik«, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 46/2 (1992), 967–979; ders., *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Berlin 2001, 452; Michael Lüthy, »Das Ende wovon? Kunsthistorische Anmerkungen zu Dantos These vom Ende der Kunst«, in: *Kunst – Fortschritt – Geschichte*, hrsg. von Christoph Menke und Juliane Rebentisch, Berlin 2006, 57–66; Gerard Vilar, »Danto und das Paradox einer posthistorischen Kunst«, in: *Kunst – Fortschritt – Geschichte*, 40–56; Christiane Voss, »Verteidigung einer Ästhetik der Erfahrung. Ein Kommentar zu Stefan Majetschak«, in: *Zwischen Ding und Zeichen. Zur ästhetischen Erfahrung in der Kunst*, hrsg. von Gertrud Koch und Christiane Voss, München 2005, 187–192; Noël Carroll, *Philosophy of Art. A contemporary Introduction*, New York 1999, 26–33 sowie Richard Wollheim, »Danto's Gallery of Indiscernibles«, in: *Danto and his Critics*, ed. by Mark Rollins, Oxford 1993, 28–38.

erneuten Blick in Dantos wichtigste kunsttheoretische Arbeiten überprüfen, wie es um derartige Zuschreibungen steht. Genauer möchten wir der Frage nachgehen, inwieweit sich Dantos Kunstphilosophie heute noch als produktive und weiterführende Position lesen lässt. Die Stoßrichtung unserer Überlegungen ist gegenüber Danto grundsätzlich sympathisch, aber es wird uns keineswegs darum gehen, all seine Thesen oder bestimmte Spielarten einzelner Thesen zu verteidigen. Vielmehr zielen unsere Ausführungen darauf, fünfzig Jahre nach dem Erscheinen von Dantos epochemachendem Aufsatz »The Artworld«³ eine kritische Bestandsaufnahme vorzunehmen, wie es heute um die Legitimität der Grundthesen seiner Kunstphilosophie bestellt ist. Auf der Höhe von Dantos Überlegungen ist uns daran gelegen, zugleich Desiderate, offene Fragen und Einseitigkeiten derselben herauszuarbeiten. In diesem Sinne gliedert sich der Aufsatz in zwei Schritte: einen ersten eher rekonstruktiven und einen zweiten kritischen Teil. Im ersten Teil versuchen wir anhand der Schlagworte *aboutness*, *interpretation* und *artworld* die Grundeinsichten von Dantos Theorie zu rekonstruieren. In einem zweiten Teil werden wir entlang der Schlagworte *Semantizismus*, *Historismus* und *Klassifikationismus* problematische Weichenstellungen von Dantos Theorie herausarbeiten. Zugleich versuchen wir mögliche Ansatzpunkte für eine produktive Behebung dieser Probleme auszuweisen.

1. Grundzüge von Arthur C. Dantos Kunsttheorie

1.1 aboutness

Sowohl im Anspruch als auch in der Methode grenzt sich Danto von der frühen analytischen Kunstphilosophie ab, wie sie Ende der 1950er Jahre unter anderem von Morris Weitz und William Kennick vertreten wurde. Während Weitz und Kennick die Definierbarkeit des Kunstbegriffs und damit die Annahme, dass allen Kunstwerken etwas gemeinsam sein müsse, unter Verweis auf Überlegungen des späten Wittgenstein zurückgewiesen haben,⁴ hält Danto die Behauptung der Mög-

3 Danto, »The Artworld«, in: *The Journal of Philosophy* 61/19 (1964), 571–584 bzw. ders., »Die Kunstwelt«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [im Folgenden *DZPh*] 42/5 (1994), 907–919.

4 Vgl. William E. Kennick, »Beruht die traditionelle Ästhetik auf einem Fehler?«, in: *Kunst und Kunstbegriff. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, hrsg. von Roland Bluhm und Reinold Schmücker, Paderborn 2002, 53–73 sowie Morris Weitz, »Die Rolle der Theorie in der Ästhetik«, in: *Ästhetik*, hrsg. von Wolfhart Henckmann, Darmstadt 1979, 193–208. Kennick orientiert sich an Wittgensteins Konzept der kriterienlosen Verwendung von Begriffen, Weitz an Wittgensteins Konzept der Familienähnlichkeit (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen* (Werke 1), Frankfurt/M. 1984, §§65–71). Genauere Unter-

lichkeit einer Kunstdefinition aufrecht.⁵ Dantos entscheidende Volte liegt dabei in der Idee begründet, dass die Gemeinsamkeit aller Kunstwerke zwar keinesfalls in gemeinsamen sinnlich manifesten Eigenschaften zu finden sei, dass aber eine Kunstdefinition dennoch gelingen könne, sobald man die Aufmerksamkeit auf die relationalen Eigenschaften von Kunstwerken lenke.

Zur Entfaltung dieser Überlegung folgt Danto Weitz und Kennick gleichwohl in dem Gedanken, dass kunstphilosophische Betrachtungen nicht zuletzt einer Analyse unserer sprachlichen Praxis verpflichtet sein müssen.⁶ Unter anderem am Beispiel von Andy Warhols *Campbell's Soup Can* (1966) arbeitet er heraus, dass unsere Sprachpraxis im Bereich der Kunst Eigentümlichkeiten aufweist.⁷ Mögen wir Warhols Suppendose beispielsweise als »witzig«, »unverständlich« oder »banal« bezeichnen, so fordern uns die gewöhnlichen Blechdosen im Supermarkt keinesfalls zu solchen Urteilen heraus. Wenn wir sie derart beurteilen würden, hätten die in Frage stehenden Prädikate entweder nicht denselben Sinn oder das Urteil wäre insgesamt sinnlos. Entsprechend können auch puristische Gemälde, die nicht mehr sein sollen als eben jenes Ding, das sie *sind*, diesen Anspruch nur verfehlen: »Sollten diese Gemälde so verstanden werden, daß sie über sich selbst aussagen, sie seien bloß Dinge in der Welt, so würden sie paradoxerweise dadurch widerlegt, daß sie dies aussagen: ein Apfel behauptet gewöhnlich nicht, er sei bloß ein Apfel« (VdG 138).

Danto zufolge sind Kunstwerke niemals auf das ihnen zugrunde liegende »Stück Realität« (VdG 55) reduzierbar. Sobald wir um den Kunststatus eines Objektes wissen – dieses Objekt *als Kunstwerk sehen* –, können wir immer sinnvoll fragen, was von ihm verhandelt wird: »Ein Kunstwerk zu sehen, ohne zu wissen, daß es ein Kunstwerk ist, läßt sich in gewisser Weise mit der Erfahrung vergleichen, die man mit dem Buchdruck macht, bevor man zu lesen gelernt hat. Es als Kunstwerk zu sehen ist also wie der Übergang vom Bereich bloßer Dinge zu einem Bereich der Bedeutung« (VdG 192).

Ein erstes Unterscheidungskriterium sieht Danto damit in der Bezogenheit von Kunstwerken (*aboutness*) gegeben: Sie sind nicht Teil der Realität, sondern in dem

schiede zwischen Kennick und Weitz haben u. a. herausgearbeitet: Karlheinz Lüdeking, *Analytische Philosophie der Kunst*, Frankfurt/M. 1988; Henning Tegtmeier, *Formbezug und Weltbezug. Die Deutungsoffenheit der Kunst*, Paderborn 2006, 45–53 und Ursula Thomet, *Kunstwerk – Kunstwelt – Weltsicht. Arthur C. Dantos Philosophie der Kunst und der Kunstgeschichte*, Bern u. a. 1999, 11–18.

5 Vgl. Danto, *Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst* [im Folgenden: VdG], Frankfurt/M. 1991, 95–107.

6 Vgl. insgesamt zur sprachanalytischen Wende der Kunstphilosophie Reinold Schmücker, »Der Streit um die Grundlagen der Kunstästhetik. Zu diesem Buch«, in: *Kunst und Kunstbegriff. 7–16* sowie die Einleitung in *Nutzen und Klarheit. Anglo-amerikanische Ästhetik im 20. Jahrhundert*, hrsg. von Thomas Hecken und Axel Spree, Paderborn 2002, 7–18.

7 Vgl. Danto, *Die philosophische Entmündigung der Kunst*, München 1993, 64.

Sinne *über* Realität, dass sie etwas auf eine bestimmte Art und Weise thematisieren. Die *aboutness* von Kunstwerken wird somit zu einer »entscheidende[n] Differenzierungseigenschaft« (VdG 130) zwischen Kunst und Realität.⁸ Mögen Werke wie Warhols *Campbell's Soup Can* die Differenz zwischen Kunst und Realität auf der Ebene der sinnlichen Erfahrung leugnen, so gelten sie Danto zugleich als Beweis für die Existenz einer ontologischen Grenze, die zwischen der realen Welt und der Kunstwelt verläuft. Künstler schaffen demzufolge keinen neuen realen Gegenstand; sie sind vielmehr dazu verdammt, Objekte hervorzubringen, die das Wissen um die eigene Differenz zur Realität immer schon in sich enthalten.⁹

Die bloße Bezugnahme ist allerdings zur Charakterisierung von Kunstwerken noch nicht hinreichend. Schließlich sind auch philosophische Texte oder viele alltägliche sprachliche Äußerungen über etwas. Dass Danto keineswegs einer bloß semantischen Kunstdefinition das Wort redet, wird dadurch deutlich, dass er Kunstwerke hinsichtlich der Art und Weise ihres Bedeutens nach dem Vorbild intensionaler Kontexte erläutert.¹⁰ Für intensionale Kontexte ist charakteristisch, dass »die Wörter, von denen diese Sätze Gebrauch machen, nicht auf das Bezug nehmen, worauf sie in der normalen nicht-intensionalen Rede Bezug nehmen. Vielmehr nehmen sie Bezug auf die Form, in der die Dinge dargestellt werden, auf welche diese Wörter normalerweise Bezug nehmen: zu ihren Wahrheitsbedingungen gehört eine Bezugnahme auf eine Darstellung« (VdG 275f.). Überträgt man diesen Gedanken auf Kunstwerke, so kann man festhalten: Kunstwerke thematisieren etwas vermittelt der Art und Weise, *wie* sie es thematisieren. Dies bedeutet zugleich, dass Kunstwerke sich immer auch selbst thematisieren: Kunstwerke sind »semantisch gesprochen [...] komplex, da sie ein subtiles Stück Selbstbezüglichkeit in sich aufnehmen« (VdG 227).

Erst vor dem Hintergrund dieser Selbstbezüglichkeitsthese wird es möglich, die eingangs skizzierte These verständlich zu machen, dass wir Prädikate, die wir auf Kunstwerke anwenden, nicht in gleicher Weise sinnvoll auf bloße Dinge anwenden können. Da unsere Reaktion auf ein Kunstwerk eine Reaktion auf das Präsentierte im Lichte der Art und Weise seiner Präsentation ist, hat ein Kunstwerk »sehr viele [Eigenschaften], die von ganz anderer Art sind als die Eigenschaften jener materiellen Objekte, die von ihm zwar ununterscheidbar, selbst aber keine Kunstwerke

8 Vgl. zu Dantos Konzeption der *aboutness* auch Franz Koppe, »Kunst als entäußerte Weise, die Welt zu sehen. Zu Nelson Goodman und Arthur C. Danto in weitergehender Absicht«, in: *Perspektiven der Kunstphilosophie. Texte und Diskussionen*, hrsg. von Franz Koppe, Frankfurt/M. 1991, 81–103, hier: 84 f.

9 Vgl. zur Bezogenheit in Abgrenzung zur Nachahmung VdG 131–133 sowie Rainer Wiehl, *Philosophische Ästhetik zwischen Immanuel Kant und Arthur C. Danto*, hrsg. von Horst-Jürgen Gerigk, Göttingen 2005, 217.

10 Vgl. dazu auch Jakob Steinbrenner, *Kognitivismus in der Ästhetik*, Würzburg 1996, 132–136.

sind« (VdG 148).¹¹ Der Rekurs auf intensionale Kontexte als Analyse der Struktur des Bedeutens von Kunstwerken verunmöglicht die ansonsten naheliegende Fehllektüre von Danto, der zufolge man so etwas wie *Inhalt* und *Form* in der Kunst sauber trennen kann. Das Gegenteil ist der Fall: Den *Inhalt* gibt es in der Kunst nur *in* und *durch* seine *Form*. In dieser Weise gelingt es Danto, die unverzichtbare Intuition der Unübersetzbarkeit der Kunst einzuholen, ohne diese auf sinnlich manifeste Eigenschaften zurückzuführen. Danto zufolge *verkörpern* Kunstwerke ihre Bedeutung: Sie sind »embodied meanings«,¹² für die – anders als etwa für philosophische Schriften – die Art und Weise der Präsentation dessen, was sie präsentieren, konstitutiv ist. In genau diesem Sinne hat Danto Kunstwerke immer wieder mit Metaphern verglichen.¹³ Indem uns Kunstwerke stets etwas *als* etwas sehen lassen, gewinnen wir eine bestimmte *Sicht auf unsere Welt*. Eine Hauptaufgabe der Kunst hat Danto daher darin bestimmt, »die Welt [...] in einer Weise darzustellen, die uns veranlaßt, sie mit einer bestimmten Einstellung und in einer besonderen Sicht zu sehen«, was nichts anderes heißt, als dass Kunstwerke stets auf eine »Umwandlung oder Bekräftigung unserer Weltsicht« (VdG 255) zielen.

Mit der Erläuterung der *aboutness* von Kunstwerken und ihrer weitergehenden Explikation im Sinne einer verkörperten Bedeutung ist ein erster Schritt zur Bestimmung dessen, was Kunst ist, getan. Allerdings nur ein erster Schritt. Zur näheren Bestimmung des Kunstbegriffs hat Danto Kunstwerke als notwendig auf Interpretation angewiesene Objekte und Ereignisse erläutert. Das bringt uns zum zweiten Grundbegriff seiner Kunsttheorie.

1.2 interpretation

Dantos Begriff der Interpretation besagt,¹⁴ dass etwas als Kunstwerk zu behandeln immer heißt, eine Identifikation der Elemente und Eigenschaften vorzunehmen, die das in Frage stehende Werk tatsächlich konstituieren und die es nicht einfach auch noch hat. Damit stellt sich Danto gegen den intuitiv naheliegenden Gedanken, dass an Kunstwerken gewissermaßen *per se* alles bedeutsam ist.

11 Eine Typologie ästhetischer Prädikate findet sich in Maria E. Reicher, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 2005, 58. Vgl. zur Frage ästhetischer Prädikate auch den kanonischen Aufsatz von Frank Sibley, »Aesthetic Concepts«, in: *The Philosophical Review* 67 (1959), 421–450.

12 Arthur C. Danto und Dieter Henrich, »The Contemporary Significance of Classical German Aesthetics«, in: *Ästhetik und Philosophie der Kunst – Aesthetics and Philosophy of Art. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – International Yearbook of German Idealism* 4 (2006), 21–56, hier: 26. Vgl. auch Danto, *Fortleben*, 249.

13 Vgl. v. a. VdG 252–315.

14 Man kann festhalten, dass Danto einen sehr weiten Begriff der Interpretation hat, der keineswegs auf so etwas wie die Entzifferung des Sinns eines Kunstwerks beschränkt ist.

Die Stoßrichtung von Dantos These der Konstitutivität von Interpretation lässt sich anhand einer Diskussion von zwei seiner Beispiele verdeutlichen. Das erste zeigt, dass wir angesichts von Kunstwerken immer zu einer Antwort auf die Frage genötigt werden, was überhaupt Teil des Werks ist. Den Sinn dieser Frage erläutert Danto mit Verweis auf die Plastik einer Katze, die sich im *Arden House Conference Center* der Columbia Universität befindet und die an das Geländer einer Treppe gekettet ist. Während es auf der einen Seite naheliegt, dass die Kette die Plastik lediglich vor einem Diebstahl schützen soll, so ist es nach Danto auf der anderen Seite ebenso denkbar, dass die Kette selbst zum Werk gehört, so dass wir es nicht mit einer »angekettete[n] Skulptur einer Katze«, sondern mit der »Skulptur einer angeketteten Katze« (VdG 160) zu tun haben. Auch wenn das von Danto gewählte Beispiel wie ein Scherz klingen mag, wirft es doch die für unseren Umgang mit Kunst zentrale Frage auf, welche Elemente zu einem Kunstwerk gehören und welche hingegen als unwesentlich zurückgewiesen werden können. So fragen wir uns beispielsweise: Ist das Schriftbild Teil dieses Romans? Gehören die Hintergrundgeräusche aus dem Zuschauersaal zur Aufführung dieses Werks der neuen Musik? Ist der Aufführungsort selbst Teil der Inszenierung von jenem zeitgenössischen Theaterstück?

Interpretative Entscheidungen sind aber auch angesichts traditioneller Kunstwerke immer schon im Spiel. Das hat Danto mit seinem zweiten Beispiel, einer kursorischen Interpretation von Breughels *Sturz des Ikarus* (um 1555–1560), verdeutlicht. Fragen der Identifikation stellen sich hier vor allem mit Blick auf das, was auf der Leinwand sichtbar ist. So sieht sich der Betrachter zunächst einer Landschaft mit pflügendem Bauern, Schafhirt und Angler gegenüber. Doch wenn er zudem zwei aus dem Wasser ragende Beine bemerkt und diese als die Beine des gestürzten Ikarus identifiziert, »verändert sich das ganze Werk. Es wird eine andere Struktur besitzen als dann, wenn der Betrachter die Beine gar nicht bemerkt oder nicht gewußt hätte, daß es die Beine von Ikarus sind, und wenn er etwas anderes [...] als zentral für das Gemälde erachtet hätte« (VdG 180).

Wie diese Beispiele verdeutlichen, ist die Frage der Identifikation konstitutiver Eigenschaften und Elemente eines Kunstwerks ein wesentlicher Bestandteil unserer Auseinandersetzung mit Kunstwerken in dem Sinne, dass durch derartige Identifikationen das Werk allererst seine Kontur erhält. Danto kann deshalb behaupten, dass eine neutrale Sicht oder unvermittelte Begegnung mit Kunstwerken nicht möglich ist (vgl. VdG 184). Von hier aus spricht sich Danto zudem für die These aus, dass es keinen »Ersatz für die direkte Erfahrung [eines Kunstwerks] gibt« (VdG 265), wobei er diese These nicht – wie in der gegenwärtigen deutschen kunstphilosophischen Diskussion häufig geschehen¹⁵ – unter Rekurs auf die Irre-

15 Vgl. etwa *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, hrsg. von Joachim Küpper und Christoph Menke, Frankfurt/M. 2003.

duzibilität oder Unbestimmtheit sinnlich-materialer Momente der Kunst begründet, sondern im Ausgang von den besonderen Herausforderungen künstlerischer Ereignisse bzw. Objekte, die in interpretationstheoretischen Entscheidungen eine Antwort finden.

Zugleich zeigen Dantos Überlegungen zur Interpretation, dass die Interpretation von Kunstwerken eine normative Angelegenheit ist: Man kann Fehler machen, man kann kontingente Eigenschaften mit konstitutiven verwechseln und umgekehrt.¹⁶ Die sich damit aufdrängende Frage lautet deshalb: Wie können wir Interpretationen von Projektionen in dem Sinne unterscheiden, dass wir unsere Interpretationen auf bestimmte Arten von Gründen stützen, die diese von einem »in Wolken Gesichter« (VdG 199) Hineinlegen unterscheidet?

Danto beantwortet die Frage mit Verweis auf den historischen Ort des in Frage stehenden Kunstwerks.¹⁷ Auf Grundlage der Einsicht, dass in der Kunst »nicht alles zu allen Zeiten möglich«¹⁸ ist, stellt er die Relevanz der historischen Entstehungsbedingungen für die Frage der Ermöglichung sowie der Bedeutungsdimensionen von Kunst heraus. Dabei darf Dantos Fokussierung der Entstehungssituation eines Kunstwerks jedoch nicht mit einem bloßen Intentionalismus verwechselt werden. Denn anstatt auf eine Rekonstruktion des vom Künstler Intendierten zu setzen, geht es Danto im Zuge der Interpretation vielmehr um die *hypothetische Intention* eines Künstlers und somit um die Beantwortung der Frage, was ein Künstler im jeweiligen kunstgeschichtlichen Kontext sinnvoll intendiert haben könnte.¹⁹ Das heißt: »Die jeweilige Position des Künstlers in der Welt – wann und wo er gelebt hat, welche Erfahrungen er machen konnte«²⁰ – all dies schränkt die Möglichkeiten der Bezugnahme eines Kunstwerks und somit die Möglichkeiten der Interpre-

16 Vgl. dazu auch die Beiträge in *Konturen des Kunstwerks. Zur Frage von Relevanz und Kontingenz*, hrsg. von Frederic Döhl u. a., München 2013.

17 Die beiden anderen einschlägigen angloamerikanischen Theorien einer historischen Definition von Kunst stammen von Jerrold Levinson und Noël Carroll, vgl. Jerrold Levinson, »Defining Art Historically«, in: *British Journal of Aesthetics* [im Folgenden BJA] 19 (1979), 232–250; Noël Carroll, »Historical Narratives and the Philosophy of Art«, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* [im Folgenden JAAC] 51 (1993), 313–326.

18 Heinrich Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, hrsg. von Hubert Faensen, Dresden 1984, 9. Vgl. zu Dantos Rezeption dieser Formel VdG 78, 175 und Danto, *Fortleben*, 73.

19 Vgl. Thomet, *Kunstwerk*, 62. Vgl. zu Fragen des kunsttheoretischen Intentionalismus auch Hans Maes, »Intention, Interpretation and Contemporary Visual Art«, in: BJA 50 (2010), 121–138.

20 Danto, *Entmündigung*, 69. Vgl. dazu auch VdG 267 sowie Dantos wiederholte Bezugnahme auf die Schriften des Kunsthistorikers Michael Baxandall, welcher erklärt: »Intention« bezieht sich [...] eher auf die Bilder als auf die Maler. Im einzelnen Fall ist sie ein Konstrukt, das eine Beziehung zwischen einem Bild und seinen Rahmenbedingungen beschreibt« (Michael Baxandall, *Ursachen der Bilder. Über das historische Erklären von Kunst*, Berlin 1990, 82). Vgl. zur Bezugnahme von Danto auf Baxandall bspw. Danto, »Review: Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures by Michael Baxandall«, in: *The Bur-*

tation ein. In diesem Sinne ist die Interpretation von Kunstwerken auf historische Wahrheit verpflichtet²¹ bzw. werden Kunstwerke als durch und durch historische Ereignisse bestimmt.²² Werke der Kunst sind »in ihren Bezügen so mit ihrem eigenen System aus Kunstwerken und realen Dingen verwoben, daß es fast unmöglich ist, sich vorzustellen, welches in einer anderen Zeit und an einem anderen Ort die Reaktion auf das gleiche Objekt gewesen wäre« (VdG 174).

Aus dem Verweis auf die Einbettung des Kunstwerks in einer historischen Lebensform ergibt sich die Überleitung zum dritten grundlegenden Begriff der Kunstphilosophie Arthur C. Dantos: dem Begriff der *artworld*.²³

1.3 artworld

Danto hat das Konzept der Kunstwelt (*artworld*) in seinem frühen Aufsatz »The Artworld« so eingeführt, dass es einen Komplex von historisch-intersubjektiven Praktiken meint, dessen Konturen durch Verständnisse dessen, was Kunst ihrem Wesen nach ausmacht, konstituiert werden: »Einen Gegenstand als Kunst zu sehen, erfordert etwas, was das Auge nicht heruntermachen kann – eine Atmosphäre künstlerischer Theorie, eine Kenntnis der Geschichte der Kunst: eine Kunstwelt.«²⁴ Vermittels der Bezugnahme auf die Kunstwelt stellt Danto die Notwendigkeit heraus, Kunstwerke im Kontext der zu ihrem Entstehungszeitpunkt bestehenden künstlerischen Praktiken zu deuten.²⁵ Denn gleich wie revolutionär ein Kunstwerk auch sein mag: Jedes Kunstwerk bedarf der Anbindung an die bereits bestehende Kunst, um überhaupt als Kunst gelten zu können.²⁶ Hinsichtlich der Frage der Legitimität interpretativer Entscheidungen steht der Begriff der Kunstwelt hingegen für die These, dass Kunstwerke in dem Sinne vom historischen Stand der Kunstwelt abhängen, als diese bestimmt, worüber sie sein

lington Magazine 128, No. 999 (1986), 441 f.; ders., *Reiz und Reflexion*, München 1994, 354 sowie ders., *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996, 57 und 145–149.

21 Vgl. Danto, *Reiz*, 360f. und Danto, *Kunst nach*, 57–63. Vgl. zur generellen Kommentarbedürftigkeit der Kunst auch Stefan Majetschak, »Die Kommentarbedürftigkeit der Kunst. Überlegungen im Anschluss an Arnold Gehlen, Joseph Kosuth und Arthur Danto«, in: *Die Kunst denken. Zu Ästhetik und Kunstgeschichte*, hrsg. von Andreas Beyer und Danièle Cohn, Berlin 2012, 167–177.

22 Vgl. dazu VdG 173 sowie Danto, *Kunst nach*, 33 f.

23 Vgl. Danto, »Kunstwelt«. Ausgehend von einem produktiven *misreading* dieses Begriffs durch George Dickie hat Danto den Begriff der Kunstwelt später anders profiliert. Vgl. zu Dantos Abgrenzung von Dickies Institutionstheorie bereits VdG 23. Vgl. als soziologische Interpretation dieses Begriffs auch Howard Becker, *Art Worlds*, Berkeley 1984.

24 Danto, »Kunstwelt«, 914.

25 Vgl. ebd., 916. Vgl. auch VdG 82; Danto, *Kunst nach*, 88–90 und ders., *Fortleben*, 258 f.

26 Vgl. dazu VdG 193, 314.

können und wie sie darüber sein können.²⁷ Die Kunstwelt definiert den in Entwicklung begriffenen Möglichkeitsraum sowie Bedeutungshorizont der Kunst. Sie bildet damit den Ausgangspunkt für Dantos Philosophie der Kunstgeschichte und ebenso für Dantos spezifische Aktualisierung von Hegels These vom »Ende der Kunst«.

Nimmt man zunächst Dantos Konzeption der Kunstgeschichte als historische Entwicklung der Kunstwelt und damit letzten Endes als historische Entwicklung des Kunstbegriffs in den Blick, so unterscheidet sich diese von der traditionellen Stilgeschichte insofern, als es Danto konsequenterweise nicht um eine Geschichte der künstlerischen Formen geht. Dennoch kommt den vertrauten kunsthistorischen Strukturen wie künstlerischen Schulen oder Epochenstilen auch bei Danto eine Bedeutung für das Verstehen der Entwicklung von Kunst zu. So fasst Danto *Stil* begrifflich als Ausdruck einer bestimmten Auffassung darüber, wie Kunst sein soll, und somit als Ausdruck einer bestimmten Haltung zur Kunst.²⁸ Zur Struktur der Kunstgeschichte kommt man mit Danto von hier aus über die Beantwortung der Frage, *welche* Normen die künstlerische Praxis *wann* bestimmt haben. Wie Danto wiederholt betont, ist seine Konzeption der Kunstgeschichte an dieser Stelle Thomas Kuhns Theorie der Wissenschaftsgeschichte verpflichtet,²⁹ insofern Danto Kuhns Unterscheidung zwischen Phasen *normaler Wissenschaft* auf der einen sowie *wissenschaftlichen Revolutionen* auf der anderen Seite auf die Kunst überträgt.³⁰ Mit ihr nähert er sich der für ihn grundlegenden Frage nach der Kontinuität sowie Diskontinuität kunsthistorischer Entwicklung.³¹

Inhaltlich liest sich diese Übertragung bei Danto folgendermaßen: »Das große traditionelle Paradigma der bildenden Künste war die Mimesis, welche den theoretischen Zwecken der Kunst jahrhundertlang vorbildliche Dienste leistete. Außerdem definierte sie eine Praxis der Kunstkritik, die sich von Grund auf von dem unterschied, was die Moderne erforderte, die ein neues Paradigma finden und konkurrierende Paradigmen ausmerzen mußte.«³² Dantos Fokussierung auf die Bedeutung der Mimesis für die (bildenden) Künste vor 1900 geht nicht zu-

27 Vgl. Danto, »Mit Pop wurde die Kunst philosophisch. Ein Interview mit Fragen von Hans Julius Schneider«, in: *DZPh* 45/5 (1997), 773–784, hier 778.

28 Vgl. *VdG*, 311. Vgl. dazu auch Dantos Definition des Stils in Danto, *Fortleben*, 55: »Ein Stil ist eine Menge von Eigenschaften, die einer Gruppe von Kunstwerken gemein sind, der aber darüber hinaus auch philosophisch definiert, was es heißt, ein Kunstwerk zu sein.«

29 Vgl. u. a. Danto, *Philosophizing Art. Selected Essays*, Berkeley/Los Angeles 1999, 1 sowie ders., »Philosophie und amerikanische Kunst«, in: *Amerikanische Kunst im 20. Jahrhundert. Malerei und Plastik 1913–1993*, hrsg. von Christos M. Joachimides und Norman Rosenthal, Berlin 1993, 23–32, hier 28.

30 Man könnte sogar sagen, er überträgt dieses Konzept zurück auf die Kunst, vgl. dazu v. a. das Postskriptum in Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1976, 220.

31 Vgl. Danto, »Kunstwelt«, 908–909 sowie Danto, *Fortleben*, 72.

32 Ebd., 55.

letzt auf Gombrichs Untersuchung *Kunst und Illusion* zurück.³³ Die Tatsache jedoch, dass sich die Kunst spätestens im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht mehr auf die Nachahmungstheorie verpflichten lässt, bedeutet Danto zufolge eine Neudefinition der Möglichkeiten von Kunst. Seine Beantwortung der Frage, wie das Paradigma moderner Kunst bestimmt werden kann, ist dabei in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Theorie zur historischen Entwicklung der Kunst zu sehen, was sich insbesondere an Dantos Diskussion der Ausdruckstheorie zeigt. Denn auch wenn Danto der Ausdruckstheorie einen wichtigen Platz in der Entwicklung der Kunst einräumt und ihre Bedeutung für alle künstlerischen Gattungen hervorhebt, vermag die Ausdruckstheorie seines Erachtens dennoch nicht das Paradigma moderner Kunst zu definieren, weil sie Geschichte als »eine Folge von individuellen Handlungen, [...] [als] ein bloßes Nacheinander«³⁴ vorstellt. Vermittels der Bezugnahme auf den Ausdruck von Werken sei es daher nicht möglich, die fortschreitende Entwicklung der Kunst zu erklären.³⁵

Unter besonderer Berücksichtigung einer Spielart des Fortschrittsgedankens beschreibt Danto die moderne Kunst demgegenüber als »Erreichen einer neuen Bewußtseinsenebene«, die betone, »daß die mimetische Repräsentation nun weniger wichtig ist als eine Reflexion der Mittel und Methoden der Repräsentation.«³⁶ Die Strömungen der Avantgarde mögen verschiedenen Theorien anhängen, die in unterschiedlichen Formensprachen zum Ausdruck kommen; ihr gleichzeitiges Nebeneinander geht Danto zufolge jedoch auf einen *gemeinsamen* Möglichkeitsraum der Kunst – die moderne Kunstwelt – zurück, in dem die Frage nach dem *Wesen der Kunst* als verbindendes Moment fungiert und das Paradigma der modernen

33 Vgl. zu Dantos Bezugnahme auf Gombrich v. a. Danto, *Entmündigung*, 114–119 und Danto, *Philosophizing Art*, 1. Vgl. ferner Ernst H. Gombrich, *Kunst und Illusion. Zur Psychologie der bildlichen Darstellung*, Berlin 2010 sowie ausführlicher zu Dantos Gombrich-Rezeption Katharina Bahlmann, »Das künstlerische Experiment zwischen Fortschritt und Wiederholung«, in: *Kongress-Akten der Deutschen Gesellschaft für Ästhetik*, Bd. 2: *Experimentelle Ästhetik*, hrsg. von Ludger Schwarte, Düsseldorf 2011, abrufbar unter: <http://www.dgae.de/kongress-akten-band-2.html> (letzter Zugriff: 16.04.2014).

34 Danto, *Entmündigung*, 133.

35 Vgl. ebd., 128–134, 137–139 und 233–237. Zusätzlich ließe sich in Dantos Sinne argumentieren, dass eine Theorie des Ausdrucks seiner Philosophie der Kunstgeschichte auch insofern entgegenliefe, als das Konzept des Ausdrucks gewissermaßen zu allgemein ist, um einen historisch begrenzten Raum künstlerischer Möglichkeiten zu definieren, da »alles Beliebige ein Ausdruck von etwas anderem sein kann« (*VdG* 107). Dass Dantos Philosophie der Kunst selbst als eine erweiterte Ausdruckstheorie verstanden werden kann, wird hingegen nicht zuletzt an Dantos oben erläuterten Stilbegriff sowie an seiner Bestimmung des Kunstwerks als *verkörperter* Bedeutung deutlich (vgl. Danto, *Kunst nach*, 83). Entscheidend ist jedoch, dass Danto den Ausdruck nicht auf Gefühle beschränkt, sondern auf geistige Gehalte ausweitet, vgl. dazu v. a. *VdG* 288f. Hierin trifft er sich mit Nelson Goodman's symbolphilosophisch grundlegender Kunsttheorie, vgl. Nelson Goodman, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, Frankfurt/M. 1997.

36 Danto, *Fortleben*, 29.

Kunst definiert. Als fortschreitende Entwicklung lassen sich die verschiedenen Stile des 20. Jahrhunderts sodann insofern verstehen, als sie *rückblickend* als eine schrittweise Reduktion der künstlerischen Normen bis hin zu den Minimalbedingungen der Kunst erscheinen.³⁷

Bevor wir die sich hieran anschließende Danto'sche Lesart des »Endes der Kunst« in groben Zügen skizzieren, sei zunächst die *Rückwirkung* bzw. *Retroaktion* als ein zentrales Moment von Dantos Kunstgeschichtskonzeption thematisiert. So macht Danto geltend, dass das Fortschreiten der kunsthistorischen Entwicklung die Werke der Vergangenheit nicht unberührt lässt, sondern in den Wandlungsprozess miteinbezieht: »Was wir in eine Kunst hineinsehen, hängt in erster Linie davon ab, was wir in einer anderen Kunst gewahren. [...] Nicht nur ihr Wert, sondern ihre Struktur und Bedeutung verlagern und ändern sich aus der jeweiligen retroaktiven Perspektive heraus, die spätere Kunstbewegungen eröffnen.«³⁸ Vermittels der Wiederaufnahme dieses letztlich hegelianischen Gedankens bringt Danto für die Bezugnahme auf die Kunst früherer Zeiten eine dialektische Figur ins Spiel. Doch auch wenn er folglich mit der Verschiebung von Bedeutungen im Rahmen neuer Praxiszusammenhänge rechnet, distanziert er sich von der mit Kuhns Verständnis wissenschaftlicher Revolutionen einhergehenden These der Inkommensurabilität.³⁹ So hält Danto gegen die Vorstellung verschiedener und in sich abgeschlossener Kunstwelten an der Behauptung *einer* Kunstwelt und somit an *einer* – den kunsthistorischen Brüchen übergeordneten – Kunstgeschichte fest.⁴⁰ Zur Begründung führt Danto die Bedeutung der Reihenfolge künstlerischer Werke an, welche die Möglichkeit der Inkommensurabilität der einzelnen kunsthistorischen Epochen entkräftet. Schließlich lässt sich die Kunstgeschichte nicht in umgekehrter Reihenfolge denken, da die Bedeutung eines Werks nur unter Bezugnahme auf vorangegangene Werke erschlossen werden kann.⁴¹

Mit der Behauptung einer »echte[n] historische[n] Kontinuität«⁴² vertritt Danto jedoch nicht notwendig ein kumulatives Geschichtsbild. Stattdessen deutet er die Kunstgeschichte in Rückgriff auf Hegels Geschichtlichkeit des absoluten Geistes als fortschreitende Selbstbewusstwerdung der Kunst: »It is a progress, but not a

37 Dantos Lesart der modernen Kunst als fortschreitende Reduktion der künstlerischen Regeln lässt sich nicht zuletzt auf seine Auseinandersetzung mit Clement Greenbergs formaler Ästhetik zurückführen, vgl. dazu v.a. Danto/Henrich, »Contemporary Significance«, 35; Daniel Herwitz, »The Beginning of the End: Danto on Postmodernism«, in: Rollins, *Danto*, 142–158, hier:145; Franc Schuerewegen, »Le début et la fin de l'art: sur Arthur Danto«, in: *Poétique* 147 (2006), 367–379 bzw. Clement Greenberg, *Die Essenz der Moderne. Ausgewählte Essays und Kritiken*, hrsg. von Karlheinz Lüdeking, Hamburg 2009.

38 Danto, *Kunst nach*, 111 f.

39 Vgl. Danto, *Entmündigung*, 133 f. sowie 240.

40 Vgl. Danto, *Reiz*, 361.

41 Vgl. Danto, *Entmündigung*, 134 f.

42 Ebd., 137.

linear progress. Each stage is the revolutionization of the preceding stages, until the seeds of revolution have worked themselves out.«⁴³

Indem Danto nun die historische Selbstbewusstwerdung der Kunst mit der zuvor angesprochenen Reduktion künstlerischer Normen bis hin zu den vermeintlichen Minimalbedingungen der Kunst identifiziert, gelangt er schließlich zu seiner These vom »Ende der Kunst«. ⁴⁴ So habe die Kunst der Moderne eine normative Bestimmung der Kunst nach der anderen hinter sich gelassen und den Möglichkeitsraum der Kunst stetig erweitert: »Die Geschichte der Moderne, die Ende der 80er Jahre des [19.] Jahrhunderts begann, ist die Geschichte der Dekonstruktion eines Kunstbegriffs mit einer mehr als fünfhundertjährigen Entwicklung.«⁴⁵ Den äußersten Punkt dieser Entwicklung und damit den Endpunkt der Entfaltung des Kunstbegriffs sieht Danto in den minimalistisch agierenden Werken der Pop Art oder genauer gesagt in Andy Warhols *Brillo Boxes* (1964) gegeben.⁴⁶ Vermittels ihrer sinnlichen Ununterscheidbarkeit zu banalen Alltagsgegenständen führten diese Werke selbst vor, dass Kunst keine Frage der sinnlichen Wahrnehmung sei. Stattdessen werfe die Pop Art die philosophisch entscheidende Frage nach der Grenze zwischen Kunst und Nicht-Kunst auf und schaffe damit allererst die Voraussetzung für eine ernsthafte Philosophie der Kunst.

Eine stilistische Beschränkung künstlerischen Schaffens kann von nun an nach Dantos Auffassung nicht mehr historisch begründet werden; stattdessen sei ein Zustand posthistorischer Freiheit erreicht. D.h.: Weil die Entfaltung und Offenlegung des Kunstbegriffs mit der Pop Art endgültig abgeschlossen ist,⁴⁷ ist die Kunst der *Posthistoire* – die »Kunst nach dem Ende der Kunst« – von den normativen Begrenzungen der kunsthistorischen Vergangenheit befreit: »Man kann [...] jetzt am Morgen ein abstrakter Maler sein, am Nachmittag ein Photorealist und am Abend ein minimaler Minimalist. Oder man schneidet Bilderbögen aus oder macht, was einem, verdammt noch mal, Spaß macht.«⁴⁸ Mit dieser Deutung der Kunst-

43 Danto, *The State of the Art*, New York 1987, 216. Vgl. auch ders., *Entmündigung*, 140.

44 Vgl. ausführlicher zur Rekonstruktion sowie Diskussion von Dantos Lesart des »Endes der Kunst« Katharina Bahlmann, *Das Phantasma vom »Ende der Kunst«*, Mainz, Univ., Diss. (Veröffentlichung in Vorbereitung).

45 Danto, *Kunst nach*, 16. Vgl. auch Danto, *Entmündigung*, 148 sowie Danto, *Fortleben*, 36.

46 Vgl. dazu v.a. die Aufsätze »The Philosopher as Andy Warhol«, in: Danto, *Philosophizing Art* sowie »Warhol« in Danto, *Reiz*, v.a. 335 f. In anderen Texten relativiert Danto hingegen Warhols Sonderstatus und räumt ein, dass sich seine Gedanken auch an zahlreichen anderen Werken der Pop Art hätten entwickeln lassen. Seine »Brillo-Box-Obsession« habe deshalb wohl »mehr mit ihrer perfekten Beispielhaftigkeit als mit ihrer Einzigartigkeit zu tun« (Danto, *Kunst nach*, 20). Vgl. zur Kritik an Dantos »Brillo-Box-Obsession« aus kunsthistorischer Sicht Lüthy, »Ende«, 60.

47 Vgl. Danto, *Entmündigung*, 112 sowie Arthur C. Danto, *The Madonna of the Future. Essays in a pluralistic art world*, Berkeley/Los Angeles 2001, 425 und 427.

48 Danto, *Entmündigung*, 144 f. Dantos Darstellung des Kunstschaffens im posthistorischen Zeitalter ist einerseits einem Ausspruch Andy Warhols (vgl. Danto, *Fortleben*, 64), anderer-

geschichte sowie des zeitgenössischen Kunstschaffens ist Danto zufolge letztlich jeglicher Wandel des Sinns künstlerischer Praxis an ein Ende gekommen.⁴⁹

2. Offene Fragen mit Blick auf Arthur C. Dantos Kunstphilosophie

Bislang haben wir die Grundzüge von Dantos Philosophie der Kunst rekonstruiert. Im Rahmen einer ausgewogenen kritischen Würdigung seiner Position kommt man aber natürlich nicht umhin, die zweideutigen bis problematischen Aspekte seiner Theorie aufzuzeigen. Diese betreffen vor allem die erste und die dritte Dimension unserer Rekonstruktion, die wir unter dem Schlagwort der *aboutness* und der *artworld* herausgearbeitet haben. Wir werden die problematischen Aspekte beider Dimensionen zunächst getrennt unter den Schlagworten *Semantizität* und *Historismus* diskutieren, um anschließend zu zeigen, dass sie sich letztlich einer tieferliegenden Unklarheit von Dantos Theorie verdanken, die wir unter der Überschrift des *Klassifikationismus* zusammenfassen werden.

2.1 Semantizität

Das erste Problem betrifft Dantos Konzeption der *aboutness*. Wie wir erläutert haben, besagt Dantos Begriff der *aboutness*, dass Kunstwerke immer über etwas sind.⁵⁰ Damit verpflichtet sich seine Kunstphilosophie letztlich auf ein – wenn auch keineswegs unkomplexes – Verständnis von Kunstwerken als semantischen Gegenständen. Es ist auffällig, dass bei Danto an erster Stelle Werke der bildenden Kunst zu Wort kommen. Von hier aus stellt sich gleichwohl die Frage, ob Dantos Philosophie tatsächlich eine Philosophie *der* Kunst – oder nicht vielmehr eine Philosophie bestimmter *Künste* ist. Vor allem Dantos Schüler Peter Kivy hat gegen Dantos Kunstphilosophie den Vorwurf erhoben,⁵¹ dass sie zu exklusiv sei, da sie

seits Marx' und Engels' Vision der kommunistischen Gesellschaft entlehnt (vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Berlin 1953, 30).

49 Vgl. Danto, *Kunst nach*, 290.

50 Dickie hat gleichwohl herausgearbeitet, dass Danto letztlich zweideutig hinsichtlich der Frage bleibt, ob er sagt, dass Kunstwerke immer über etwas sind, oder ob er sagt, dass die Frage, worüber das betreffende Kunstwerk ist, immer verständlich ist, vgl. George Dickie, »A Tale of Two Artworlds«, in: Rollins, *Danto*, 73–78.

51 Vgl. dazu Peter Kivy, *Music Alone. Philosophical Reflections on the Purely Musical Experience*, Ithaca 1990; ders., *New Essay on Musical Understanding*, Oxford 2001; ders., *Introduction into the Philosophy of Music*, Oxford 2002. Im Kontext der deutschen Ästhetik hat Matthias Vogel immer wieder einen Begriff der Musik verteidigt, der auf das Konzept musikalischer Gehalte verzichtet, vgl. etwa Matthias Vogel, »Musik als Medium der Refle-

vor allem der Musik in der Spielart absoluter Musik nicht gerecht werden könne. Denn *worüber* sollen eine Fuge von Johann Sebastian Bach oder ein Streichquartett von Franz Schubert sein?

Viele Prädikate, die wir zur Charakterisierung musikalischer Kunstwerke benötigen, betreffen eher formale, gestische oder emotive Aspekte der Musik und sind ohne weitere theoretische Überlegungen nicht im Sinne einer Charakterisierung von so etwas wie ihrem Gehalt verständlich zu machen. Danto bleibt nicht allein einen eigenständigen Beitrag hinsichtlich dieser Frage sondern schon ihre bloße Thematisierung schuldig.

2.2 Historismus

Das zweite Problem hängt vor allem mit Dantos Theorie der *artworld* zusammen. Fallen Dantos mit dem Begriff der *artworld* verbundene praxeologische Überlegungen grundsätzlich überzeugend aus, so bleibt die These zur historischen Entwicklungslogik der *artworld* insgesamt zweideutig. Einerseits beerbt Danto Hegels Gedanken einer historischen Retroaktionslogik, der besagt, dass im Lichte historisch späterer Entwicklungen Eigenschaften an historisch früheren Kunstwerken entdeckbar werden.⁵² Andererseits glaubt Danto die Autonomie kunsthistorischer Epochen und Paradigmen unter Rekurs auf die Idee von so etwas wie historischen Brüchen sicherstellen zu müssen.⁵³ Dazu verpflichtet er sich im Kontrast zum Gedanken der *Retroaktionslogik* immer wieder auf den Gedanken der historischen *Rekonstruktionslogik*, der zufolge man ein Kunstwerk nur dann verstehen kann, wenn man es im Kontext der Strukturen, Regeln und Gepflogenheiten der *artworld* zum Zeitpunkt seiner Entstehung verortet.

Es ist zu bezweifeln, dass die Logiken der Retroaktion und Rekonstruktion konfliktfrei miteinander verbunden werden können,⁵⁴ so dass Dantos Kunstphilosophie in der strukturellen Bestimmung der kunsthistorischen Entwicklung zweideutig bleibt. Dantos These vom »Ende der Kunst« ließe sich zwar gewissermaßen als eine Lösung an dieser Stelle verstehen, insofern mit diesem Ende auch die retroaktive Bedeutungsverschiebung an eine äußerste Grenze gelangt. Insgesamt fällt Dantos Endthese jedoch nicht überzeugend aus, da Danto mit ihr die kunsthistorische Entwicklung an einen letztlich willkürlich gesetzten Schluss-

xion?«, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66 (2010), 301–311.

52 Auch Motive von Dantos analytischer Philosophie der Geschichte und vor allem seine Analyse erzählender Sätze lassen sich im Lichte derartiger retroaktionslogischer Überlegungen lesen. Vgl. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1980.

53 Ob es Danto dabei gelingt, die Kunstgeschichte in ihrer Vielstimmigkeit ernst zu nehmen, sei einmal dahingestellt. Vgl. kritisch dazu Lüthy, »Ende«.

54 Vgl. dazu auch Daniel M. Feige, »Geschichte Verstehen. Ein Dialog zwischen Gadamer und Foucault«, in: *Hermeneutics and Humanities. Dialogues with Hans-Georg Gadamer*, ed. by Madeleine Kasten u. a., Leiden 2012, 133–150.

punkt führt, dessen Rechtfertigung er aus einer Gegenüberstellung von stilistischen Vereinheitlichungstendenzen *innerhalb* der Kunstgeschichte und einem richtungslosen Pluralismus *außerhalb* der Kunstgeschichte zu gewinnen sucht. Dabei verstrickt sich Danto vor allem mit seiner Skizzierung einer Kunstwelt *nach* der Kunstgeschichte in einen Widerspruch, insofern gerade das Phänomen der sinnlich ununterscheidbaren künstlerischen Appropriation die Notwendigkeit aufzeigt, Kunstwerke auch weiterhin innerhalb des kunsthistorischen Gefüges zu deuten. Die These vom »Ende der Kunst« bzw. vom »Ende der Kunstgeschichte« lässt sich somit vor dem Hintergrund von Dantos eigenen kunstphilosophischen Betrachtungen keinesfalls halten. Der Konflikt zwischen einer dialektischen Retroaktionslogik und einer historischen Rekonstruktionslogik bleibt damit vorerst bestehen.

2.3 Klassifikationismus

Die beiden skizzierten Probleme lassen sich auf ein drittes und tieferliegendes Problem zurückführen, dessen explizite Klärung Dantos Kunstphilosophie vielleicht vor den entsprechenden Einwänden bewahrt hätte: Dantos Kunstphilosophie oszilliert zwischen einer *klassifikatorischen* und einer *evaluativen* Kunstdefinition.

Eine klassifikatorische Kunstdefinition versteht sich als eine Definition, die durch die Angabe jeweils notwendiger und zusammen hinreichender Eigenschaften Kunstwerke deskriptiv von anderen Arten von Gegenständen unterscheidet. Eine evaluative Kunstdefinition geht hingegen davon aus, dass sich der Kunstbegriff nur mit Blick auf die Werthaftigkeit der in Frage stehenden Objekte und Ereignisse definieren lässt. In Begriffen jüngerer Diskussionen kann man sagen, dass eine evaluative Kunstdefinition auf bestimmte Funktionen von Kunstwerken in menschlichen Lebensformen Bezug nimmt.⁵⁵ Es ist bezeichnend, dass Dantos Kunstphilosophie in dieser Frage insofern oszilliert, als sie je nach Textpassage aus Dantos Schriften mal die Intuitionen der einen, mal Intuitionen der anderen Seite bedient.

Die von uns favorisierte evaluative Lesart von Dantos Kunstphilosophie hat ihre Berechtigung dabei insbesondere in dem von Danto wiederholt vorgebrachten Gedanken, dass der Gebrauch des Kunstbegriffs stets mit der Zuschreibung von Wert verbunden ist.⁵⁶ Darüber hinaus weist der Titel seines kunstphiloso-

55 Vgl. dazu etwa Stephen Davis, *Definitions of Art*, Ithaca/London 1991, 23–49; *Wozu Kunst? Die Frage nach ihrer Funktion*, hrsg. von Reinold Schmücker und Bernd Kleimann, Darmstadt 2001 sowie Feige, *Kunst als Selbstverständigung*, Münster 2012.

56 Vgl. dazu u. a. *VdG* 59 f. und 192. Seinen Niederschlag findet der Wertaspekt von Kunst auch in Dantos Überlegungen zur rhetorischen Dimension des Kunstwerks. Vgl. dazu *VdG* 209–315 und Danto, *Entmündigung*, 165–217.

phischen Hauptwerks *Die Verklärung des Gewöhnlichen* vermittelt der religiös konnotierten Idee der Transfiguration darauf hin, dass in der Kunst nicht irgendwelche beliebigen Inhalte, sondern letztlich substanzielle Fragen nach Sinn und Bedeutsamkeit die entscheidenden sind.⁵⁷ Unseres Erachtens ließen sich im Rahmen eines – konsequent verfolgten – evaluativen Kunstbegriffs die aufgezeigten Probleme von Dantos Kunstphilosophie vielleicht wie folgt lösen.

Mit Blick auf den zweiten Kritikpunkt – die Frage der mit dem Begriff der *art-world* verbundenen historischen Logik – korreliert die Unterscheidung zwischen einem klassifikatorischen und einem evaluativen Kunstbegriff just mit der Unterscheidung zwischen einem historistischen und einem dialektischen Verständnis der kunsthistorischen Entwicklung. Aus der Perspektive einer evaluativen Kunstdefinition ist es *notwendigerweise* so, dass Kunstwerke sich im Lichte späterer Kunstwerke verändern, denn Subjekte setzen sich mit ihnen in einer Weise auseinander, die sie den Wert der entsprechenden Kunstwerke in jeweils konkreten historisch-kulturellen Lebensformen erschließen lässt. Man kann mit Hans-Georg Gadamer festhalten,⁵⁸ dass Subjekte in jeder historischen Situation immer wieder neuen Sinn aus Kunstwerken machen. Dantos richtige Intuition lautet hinsichtlich der dialektischen Perspektive seiner Überlegungen, dass dieses Geschehen nicht im Sinne des Hineinprojizierens beliebiger Bedeutungen in Kunstwerke verstanden werden darf – vielmehr ist es als ein dialogisches Geschehen zu begreifen, innerhalb dessen ausgelotet wird, was mit Blick auf das in Frage stehende Kunstwerk lohnend ist und was nicht.

Dantos als rekonstruktionslogisch zu verstehende Einsicht, dass *nicht alles zu allen Zeiten möglich ist*, hat ihren Platz innerhalb dieser Frage nach einer lohnenden bzw. wertbezogenen Interpretation des Kunstwerks. Denn die Tatsache, dass wir uns im Zuge des Verstehens von Kunst mit dem historischen Ort des jeweiligen Kunstwerks auseinanderzusetzen haben, bedeutet nicht, dass der historischen Rekonstruktion das letzte Wort zugesprochen wird; sonst würden wir Kunstwerke vergangener Zeiten genauso wie nicht-künstlerische historische Artefakte behandeln.⁵⁹ Die Interpretation von Kunst ist in letzter Instanz nicht der Rekonstruktion eines einstigen historischen Kontexts, sondern der Erschließung gegenwärtigen Sinns verpflichtet.

57 Vgl. dazu bspw. *VdG* 192; Danto, *Philosophizing Art*, 74–75 und Danto, *Fortleben*, 242.

58 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 171.

59 Vgl. zu dieser Kritik auch Martin Seel, »Rezension zu »Arthur C. Danto, Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst, übers. von Max Looser, Frankfurt 1984«, in: *Philosophische Rundschau* 32 (1985), 264–270, hier: 269 f. sowie Beat Wyss, *Trauer der Vollendung. Zur Geburt der Kulturkritik*, Köln ³1997, 147, der diese Kritik jedoch an Hegel richtet.

Auch mit Blick auf den ersten Kritikpunkt, die Probleme einer semantischen Konzeption der Kunst mit absoluter Musik, lässt sich eine Lösung gewinnen, wenn man Dantos Kunstphilosophie derart gegen den Strich liest, dass man sie konsequent als evaluative Theorie versteht. Die Rückfrage an Dantos Theorie, ob denn absolute Musik über etwas sei, ist dem Geiste nach nämlich selbst noch klassifikatorisch. Man kommt einer produktiven Integration der absoluten Musik in Dantos Überlegungen hingegen nahe, wenn man eine Stelle aus *Die Verklärung des Gewöhnlichen* aufgreift. Sie lautet: »Die größten Metaphern der Kunst sind meines Erachtens die, bei denen der Betrachter sich mit den Attributen der dargestellten Figur identifiziert, sein oder ihr Leben im Rahmen des geschilderten Lebens sieht: ich selbst als Anna Karenina oder als Isabelle Archer [...]. Künstlerische Metaphern [sind] in gewisser Weise wahr: sich selbst als Anna zu sehen heißt in gewisser Weise, Anna zu sein und das eigene Leben als ihr Leben zu sehen, so daß man durch das Erlebnis sie zu sein verändert wird« (VdG 263). Was Danto hier betont, ist nicht bloß seine offizielle These, dass Kunstwerke Weltsichten artikulieren, sondern vielmehr eine weitergehende These, die besagt, dass wir uns im Lichte von Kunstwerken selbst deuten. Kunstwerke sind gewissermaßen Spiegel in einem nicht-nachahmungstheoretischen Sinne: Sie sind Instrumente der Selbstenthüllung.⁶⁰

Für den Nachvollzug eines Stücks der absoluten Musik als Kunstwerk bedeutet dies, dass wir uns im Lichte der formalen, gestischen wie emotiven Qualitäten dieser Musik selbst deuten, bzw. dass der Nachvollzug nichts anderes als eine bestimmte Form der Selbstthematisierung ist.⁶¹ Auch mit Blick auf absolute Musik lässt sich somit sagen, dass sie einen Inhalt hat, wenn sie wohl auch keinen Gehalt im semantischen Sinne hat. Dantos Auffassung, dass Kunstwerke Weltsichten artikulieren, lässt sich damit so präzisieren, dass es sich bei der Praxis der Kunst um ein Reflexionsgeschehen handelt: Im Lichte von Kunstwerken deuten wir uns als Eingelassene in bestimmte Lebensformen jeweils selbst und gewinnen eine Sicht auf uns und unsere Welt. Antworten auf Kunstwerke sind somit auch immer solche, im Rahmen derer wir einer Veränderung unterzogen werden.⁶²

60 Vgl. VdG 315. Vgl. dazu ferner die beiden Texte »Philosophie als/und/der Literatur« sowie »Die Philosophierung der Literatur« in Danto, *Entmündigung*, v. a. 185–191 und 211.

61 Vgl. VdG 151 f.

62 Vgl. Danto, *Kunst nach*, 230. Vgl. in diesem Sinne auch Seel, »Kunst, Wahrheit, Welterschließung«, in: Koppe, *Perspektiven*, 36–80, hier 65, Anm. 25, der hervorhebt, dass Kunst »Sichtweisen als existentielle darstellt«.

3. Resümee

Auf der einen Seite läuft Dantos Kunstphilosophie nicht selten Gefahr, die Komplexität der entwickelten Gedanken hinter allzu schematischen Formulierungen verschwinden zu lassen. Gedacht ist hier vor allem an Dantos These vom »Ende der Kunst« sowie an seine klassifikatorischen Aussagen zum Bedeuten von Kunstwerken und zur Philosophie der Kunstgeschichte. Liest man Dantos Kunstphilosophie auf der anderen Seite jedoch insofern gegen den Strich, als man sie im Grunde als ein Plädoyer für eine lebendige und fortschreitende Praxis der Kunst versteht, welche auf die Selbstverständigung ihrer Rezipienten und damit auf die Erschließung gegenwärtigen Sinns gerichtet ist, so vermag Dantos Kunstphilosophie das Verstehen der Strukturen künstlerischer Praxis in besonderer Weise zu befördern, nicht zuletzt *weil* sie die historische Verfasstheit von Kunstwerken und damit die Zeitlichkeit von Kunst berücksichtigt. Grundlegend für solch ein fruchtbares Verständnis des Phänomenbereichs Kunst ist dabei Dantos Erkenntnis, dass Kunstwerke nicht als in sich geschlossene Entitäten verstanden werden dürfen, sondern dass eine angemessene Explikation des Kunstbegriffs in einer konsequenten Ausbuchstabierung der Relationalität von Kunst bestehen muss.

So ermöglicht es Dantos Konzeption der *aboutness* nicht nur, selbst in Zeiten der radikalen ästhetischen Entgrenzung der Künste eine Unterscheidung zwischen künstlerischer Praxis und Alltagspraxis aufrecht zu erhalten. Vielmehr verdeutlicht Dantos Kunstphilosophie gerade vermittels der Auseinandersetzung mit dem Phänomen fortschreitender Entgrenzung, welche Rolle das Wissen um die Differenz von Kunst und Nicht-Kunst im Zuge künstlerischer Praxis immer schon spielt und wie sich an dieses Wissen die unterschiedlichen spezifischen künstlerischen Praktiken binden bzw. wie dieses Wissen von derartigen Praktiken weiterentwickelt wird. Zugleich gilt es dabei das Missverständnis auszuräumen, Dantos Kunstphilosophie verpflichtete sich damit einem einseitigen Verstehen von Kunstwerken als rein geistigen Gebilden. Ganz im Gegenteil weist Dantos Konzeption der *verkörperten Bedeutung* darauf hin, dass Form und Inhalt in der Kunst sich nur wechselseitig erläutern lassen. Gerade an sinnlich ununterscheidbaren Kunstwerken wird jedoch wiederum deutlich, dass das Kriterium *embodied meaning* noch nicht hinreichend ist, um die Einzigartigkeit und damit die singuläre Kontur des einzelnen Kunstwerks zu begründen.⁶³ So hat der Betrachter eines

63 In diesem Sinne ist der an Carroll angelehnten Kritik von Dirk Koppelberg zuzustimmen, der zufolge die Bedingungen der *aboutness* und *embodied meaning* zur Konturierung des Kunstbegriffs noch nicht hinreichend sind. Koppelberg unterlässt es jedoch, die Bedeutung der kunsthistorischen Bezugnahme des Kunstwerks bzw. die Bedeutung der *artworld* zu berücksichtigen, vgl. Dirk Koppelberg, »Arthur C. Danto (*1924)«, in: *Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard*, hrsg. von Stefan Majetschak, München 2005, 287–306, v. a. 299–302.

Exemplars von Warhols *Flowers* (1964) und einer Aneignung dieses Werks durch Elaine Sturtevant (*Warhol Flowers*, 1964/65) sich mit der Differenz zwischen diesen beiden Kunstwerken auseinandersetzen. Danto hat deshalb auf die Bedeutung interpretationskonstruktiver Entscheidungen verwiesen, was bedeutet, dass es im Umgang mit dem einzelnen Werk nach der formal-inhaltlichen Bezugnahme des Werks auf eine bestimmte historische Lebenswelt, auf eine bestimmte historische Kunstwelt sowie auf andere Kunstwerke zu fragen gilt. Diesen historischen bzw. kunsthistorischen Bezugnahmen steht das Verhältnis von Werk und Rezipient im jeweiligen Hier und Jetzt gegenüber. Das Kunstwerk mit Danto in einer solchen Spannung von Bezugnahmen bzw. Verhältnissen zu begreifen, bedeutet, der intersubjektiven Verständigung über die Identität eines Kunstwerks ebenso einen Platz einzuräumen wie auch der Rolle von Kunst als einer Quelle eines Verständigungsgeschehens über uns selbst.

Graeco-Indische Begegnungen Die Pyrrhonische Skepsis und die Indische Philosophie

Diogenes Laertius berichtet im neunten Buch seiner Geschichte der Philosophie über das Leben Pyrrhons von Elis, der Alexander auf seinem Feldzug bis nach Indien begleitete und dort von den *gymnosophistes*, den nackten Weisen Indiens lernte.¹ Im Folgenden soll den Fragen nachgegangen werden, um wen es sich bei diesen Gymnosophisten gehandelt haben könnte, welche Lehren Pyrrhon möglicherweise von seiner Indienreise mit nach Griechenland zurückbrachte und ob diese Lehren die Schulentwicklung der pyrrhonischen Skepsis² beeinflussten.³

Zu diesem Zweck werden zuerst einige eher historische Überlegungen ange stellt, um diejenigen philosophischen Strömungen der indischen Philosophie zu identifizieren, welche als mögliche Kandidaten für die Identität der Gymnosophisten in Frage kämen. Als zweites wird anhand einiger systematischer Eigenarten der pyrrhonischen Skepsis versucht, komparativ Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen dieser Schule der griechischen Philosophie und indischen Philosophien auszuleuchten, um Antworten auf obige Fragen näherzukommen.

Bevor wir uns aber der Geschichte zuwenden können, bedarf es eines Hinweises zur Quellenlage.⁴ Wir wissen über das Leben und die Lehren Pyrrhons von Elis nur wenig. Sextus Empiricus,⁵ der letzte Vertreter der pyrrhonischen Skepsis, ebenso wie der Doxograph Diogenes Laertius beziehen sich in ihren Berichten über Pyrrhons Lehren, sein Leben und seine Lebensführung sowie seinen Einfluss

1 Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt von Otto Apelt, Hamburg 2008 [im Folgenden DL]. Hier DL IX, 61.

2 *Skepsis* = Betrachtung, Überlegung, Untersuchung, von *skeptomai* = umherblicken. Vgl. einführend zu Pyrrhon und zur pyrrhonischen Skepsis: Richard Bett, »Pyrrho«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/pyrrho/>, Katja Vogt, »Ancient Skepticism«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/skepticism-ancient/>, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7, »Pyrrhonismus«, 1719–1721 und Band 9, »Skepsis, Skeptizismus«, 938–950.

3 Die Möglichkeit einer solchen Beeinflussung wird häufig vergleichsweise leichtfertig zurückgewiesen, ohne dieser Möglichkeit detaillierter nachzuforschen. Vgl. paradigmatisch hierfür das ansonsten sehr lehrreiche Werk Hadots. Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit*, Frankfurt/M. 1999, 118 f. Dagegen z. B. DL IX, 61.

4 Bett, »Pyrrho«, Abschnitt 2.

5 Sextus Empiricus, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder, Frankfurt/M. 1993 [im Folgenden PH].

auf die Schulbildung der pyrrhonischen Skepsis auf Antigonos von Karystos, einen Biographen des dritten Jahrhunderts v. u. Z., sowie eine Darstellung der Lehren Pyrrhons durch Timon von Phlius, Pyrrhons bedeutendstem Schüler, zusammengefasst durch Aristokles von Messene im ersten Jahrhundert v. u. Z. Ciceros⁶ Quellen seiner wenigen Bemerkungen zu Pyrrhon verbleiben ebenfalls im Dunkeln. Insofern zeigt sich die Quellenlage als schwierig, ein Grundproblem, das uns ebenfalls hinsichtlich der indischen Aspekte der Fragestellung,⁷ wie auch bei der Schulgeschichte der pyrrhonischen Skepsis begegnet.

1. Historische Vorüberlegungen

Nach dem Bericht Diogenes Laertius' begleitete Pyrrhon, nachdem er durch Bryson, den Sohn des Stilpon, bei der megarischen Dialektik in die Schule und mit der Philosophie Demokrits über seinen Lehrer Anaxarch von Abdera in Kontakt gekommen war, zusammen mit diesem und anderen Philosophen und Gelehrten den Alexanderzug bis nach Indien und kam dort im Jahr 326 v. u. Z. in Kontakt mit den indischen Philosophen.⁸ Diese Begegnungen fanden statt in der Region Gandhara, dem heutigen Punjab im nördlichen Pakistan, nahe der Stadt Taxila. Plutarch⁹ berichtet in seiner Lebensbeschreibung Alexanders von zwei eindrücklichen Begegnungen des Makedonenherrschers mit verschiedenen Gymnosophisten. In der ersten wird Alexander mit den eristisch-dialektischen Künsten der Gymnosophisten konfrontiert, in der zweiten erfolgt der Kontakt vermittelt durch den Philosophen Onesikritos mit dem Weisen Dandamis und seinem Schüler Sphines, bei den Griechen als Kalanos bekannt, der Alexander zurück nach Persien begleitete, bis er sich ob seiner nachlassenden Gesundheit in Susa freiwillig selbst verbrannte.¹⁰ Diogenes Laertius teilt mit, dass auch Pyrrhon von den Gymnosophisten unterwiesen wurde und nach seiner Rückkehr nach Griechenland nach ihren Lehren lebte.

Doch bevor dieser mögliche indische Einfluss auf Pyrrhon näher bestimmt werden kann, erscheint es nötig, der Frage nachzugehen, um wen es sich bei den

6 Einige verstreute Bemerkungen besonders in den Büchern II und IV von Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, Stuttgart 1989, und ders., *Academica* II, 130, hrsg. James S. Reid, London 1874.

7 Zu den indischen Aspekten vgl. einführend die klassischen Werke von Zimmer und Glasenapp. Heinrich Zimmer, *Philosophie und Religion Indiens*, Frankfurt/M. 2001 und Helmuth von Glasenapp, *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Hildesheim 1984. Vgl. zum Jainismus auch Paul Dundas, *The Jains*, London 2002.

8 Zum Alexanderzug in Indien und dessen Folgen: Thomas Mc Evilly, *The Shape of Ancient Thought*, New York 2002, 352–358. Im weiteren Sinne auch ebd., 358–392.

9 Plutarch, *Alexander. Caesar*, Stuttgart 1986 [im Folgenden Plut. Alex.].

10 Vgl. Plut. Alex. Abschnitt 69.

Gymnosophisten gehandelt haben könnte und mit welchen Strömungen der indischen Philosophie Pyrrhon prinzipiell zu jener Zeit an jenem Ort hätte in Kontakt kommen können. Angesichts der überlieferten Beschreibungen der Gymnosophisten drängen sich in erster Linie Vorläufer der Mönche der jainistischen Strömung der *Digambaras*, der Himmels- oder Luftgekleideten, auf, denen das Tragen von Kleidern untersagt ist. Der Jainismus, neben dem Buddhismus eine der zwei großen indischen heterodoxen Reformreligionen resp. Reformphilosophien – der indische Begriff des *Dharma* verbindet u. a. die westlichen Begriffe Religion und Philosophie¹¹ – des sechsten Jahrhunderts v. u. Z., teilte sich im dritten Jahrhundert v. u. Z. in die Strömungen der *Digambaras* und der *Svetambaras*, der Weiß- oder Stoffgekleideten.¹² Wenngleich dieses Schisma wohl erst kurze Zeit nach dem Alexanderzug stattfand, ist die Praxis der Nacktheit unter den orthodoxen Jains eine ikonographisch nachweisbare Tradition seit Beginn dieser Philosophie.¹³ Auch die Praxis der Selbsttötung in hohem Alter, bekannt als *Sallekhana*, ist eine bereits durch den Religionsgründer Mahavira,¹⁴ vermutlich ein Zeitgenosse Budhdhas, inaugurierte Praxis, allerdings eher durch freiwilliges Verhungern und seltener durch die eher ajivikische Praxis der Selbstverbrennung wie im Fall des Kalanos.¹⁵ Der Jainismus war zu dieser Zeit in Nordindien bereits weit verbreitet und erfreute sich in den Jahren vor dem Alexanderzug der Protektion durch das aus dem Maghadareich erwachsene Nandaimperium im nördlichen Indien, welches sich bis an die Grenzen des persischen Achämeniden- bzw. dann des Alexanderreiches erstreckte.¹⁶

Andere potentielle Kandidaten für die Gymnosophisten könnten auch protoanttrische Ajivikas oder andere hinduistische Yogis und Asketen in der *shramana*-Tradition Indiens sein, denn auch sie lebten oft unbekleidet und dürften in der Region um Taxila verbreitet gewesen sein. Ein Indiz für die Identifikation ajivikischer oder hinduistischer Asketen mit den Gymnosophisten wäre, dass die Jains unter einem radikalen *ahimsa*-Gebot, dem Gebot vollkommener Gewaltlosigkeit selbst gegenüber Wesen wie Insekten und Würmern, leben,¹⁷ die Gymnosophisten aber die indischen Fürsten wie Sabbas, zumindest nach den griechischen

11 So kennen der Jainismus ebenso wie der Buddhismus bspw. keinen Gott und keine Götter im abrahamitischen oder griechischen Sinn.

12 Vgl. Paul Dundas, *The Jains*, London 2002, 45–59.

13 Vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 279.

14 Mahavira gilt als Gründer des Jainismus, wenngleich er nach jainistischer Überlieferung nur der letzte der 24 *Tirthankaras*, der jainistischen Furtbereiter, gewesen sei, was darauf hindeutet, dass es sich bei ihm nur um einen Reformen und Erneuerer eines Proto-Jainismus gehandelt haben könnte. Vgl. Paul Dundas, *The Jains*, 12–44.

15 Vgl. zu dieser Problematik: Mc Evilly, *Ancient Thought*, 107 und besonders 279.

16 Zur Geschichte des Jainismus vgl. von Glasenapp, *Der Jainismus* und Dundas, *The Jains*.

17 Vgl. Dundas, *The Jains*, 160 ff.

Berichten,¹⁸ zum Verteidigungskampf gegen Alexander ermutigten und das *ahimsa*-Gebot unter den Hindus nicht in der gleichen Radikalität gelebt wird wie bei den Jains. Andererseits wurde das *ahimsa*-Gebot selbst bei den Jains im Verteidigungsfall geschichtlich nicht immer in vollem Maße befolgt und die militanten Formen nackter hinduistischer Asketen im nordwestlichen Indien wie z.B. die Naga-Sadhus sind zudem erst etwa seit der Epoche Shankaras, des Erneuerers des hinduistischen Vedanta, also dem achten und neunten Jahrhundert n. u. Z., nachweisbar. Gleichwohl könnte es sich bei den Gymnosophisten um Vorläufer dieser Asketen gehandelt haben.

Die *shramana*-Tradition bildet neben der indoarischen brahmanisch-vedischen Tradition¹⁹ die zweite große, möglicherweise autochthone religiös-philosophische Strömung Indiens, zu der neben dem Jainismus und dem Buddhismus verschiedene hinduistische, den Lehren von Askese, *Karma*, Reinkarnation und *Moksha*, also Erleuchtung verpflichtete Strömungen, wie insbesondere die Ajvikas und andere tantrische Schulen zählen. Pyrrhon könnte vor diesem Hintergrund sowohl mit jainistischen wie mit anderen shramanischen Lehren in Berührung gekommen sein.

Allerdings dürfen die farbigen Erzählungen von den Begegnungen mit den Gymnosophisten nicht den Blick darauf verstellen, dass Pyrrhon und die anderen Philosophen des Alexandertrosses wie der Demokriteer Anaxarch und der Kyniker Onesikritos²⁰ in Taxila sich wahrscheinlich mit noch weiteren Strömungen der indischen Philosophie konfrontiert sahen. Taxila,²¹ gelegen in der Nähe des Kyberpasses war zu diesem Zeitpunkt bereits seit einigen Jahrhunderten sowohl ein Handelszentrum wie auch eines der großen Zentren indischer Gelehrsamkeit, ein Ruf, den es in den indogriechisch geprägten Folgejahrhunderten bis zu seiner Zerstörung durch die Hephtaliten im fünften Jahrhundert n. u. Z. noch steigern sollte. Es ist also zu erwarten, dass Pyrrhon und die anderen griechischen Philosophen nicht nur mit den Gymnosophisten interagierten, sondern auch und möglicherweise noch in weit ausgiebigerem Maße mit den indischen Gelehrten Taxilas, zu denen wahrscheinlich neben hinduistischen Brahmanen und Gelehrten der orthodoxen vedischen Systeme, auch heterodoxe Strömungen wie Jains, Ajvikas und Buddhisten, die ebenfalls in Nordindien weitverbreitet waren, zähl-

18 Vgl. Plut. Alex. Abschnitt 64.

19 Die Unterscheidung shramanisch vs. brahmanisch-vedisch ist weitgehend übereinstimmend mit der Unterscheidung heterodox vs. orthodox, also *nastika* vs. *astika* in bezug auf die Autorität der Veden.

20 Zum Kyniker Onesikritos vgl. Plut. Alex. Abschnitt 65 und Mc Evilly, *Ancient Thought*, 440.

21 Vgl. zur Taxila als Zentrum der Gelehrsamkeit Joseph Needham, *Within the Four Seas. The Dialogue of East and West*, London 2004, Mc Evilly, *Ancient Thought*, 354f. und John Maxwell O'Brien, *Alexander the Great. The Invisible Enemy*, London und New York 1992, 156.

ten. Bei einer Prüfung eines möglichen indischen Einflusses auf Pyrrhon müssten insofern auch diese weiteren Strömungen berücksichtigt werden.

Dem Argument, dass eine intensivere philosophische Diskussion der Griechen mit den Indern bereits an Sprachbarrieren hätte scheitern müssen, könnte an dieser Stelle entgegnet werden, dass Taxila nicht nur ein Zentrum der Philosophie und Religion war, sondern auch ein wichtiges Zentrum der indischen Sprachwissenschaft, in dem etwa Panini im vierten Jahrhundert v.u.Z. den zentralen Grundlagentext der indischen Sprachwissenschaft, eine detaillierte Grammatik des Sanskrit schuf – einige Jahrhunderte bevor Dionysios Thrax Vergleichbares für das Griechische tat – und das zudem lange unter persischem Einfluss stand, was vermuten lässt, das man in Taxila mit sprachlichen Übersetzungsschwierigkeiten wohlvertraut war und mit ihnen umzugehen verstand. Zudem dürften die Griechen während des Alexanderzuges ebenfalls ihre Sprachkenntnisse besonders des Persischen als *lingua franca* des Achämenidenreiches erweitert haben. Zumindest Plutarch berichtet von eingehenden Gesprächen mit den Gymnosophisten über Sokrates, Pythagoras und Diogenes.²²

2. Grundgedanken und Geschichte der Pyrrhonischen Skepsis

Vor dem Hintergrund dieser historischen Überlegungen wäre nun zu prüfen, ob sich Eigenarten der Philosophie Pyrrhons selbst oder der pyrrhonischen Skepsis generell identifizieren lassen, welche auf jainistische, hinduistisch-brahmanische, hinduistisch-shramanische oder buddhistische Einflüsse hindeuten. Hierbei wird sich zeigen, dass es vielfältige systematische Ähnlichkeiten der pyrrhonischen Skepsis mit diesen indischen Strömungen gibt. Es soll gleichwohl nicht behauptet werden, dass der indische Einfluss allein für die Charakteristika der pyrrhonischen Skepsis verantwortlich zeichnet, denn diese Eigenarten sind wahrscheinlich, zumindest vielfach, auch ein Erbe des Demokrit und seiner Schüler sowie des Sokrates, der Megariker und der Kyniker, mit deren Lehren Pyrrhon vor dem Alexanderzug vertraut war. Mir scheint daher mit der pyrrhonischen Skepsis eher ein Amalgam griechisch-indischen Denkens vorzuliegen. Pyrrhon und seine Begleiter scheinen im Leben und Denken der indischen Philosophen zahlreiche Ähnlichkeiten insbesondere mit dem Denken und Leben des Demokrit, des Sokrates und des Diogenes von Sinope ebenso wie mit dem dialektischen Argumentieren des Sokrates und der Megariker wahrgenommen zu haben, diese allerdings, und das ist entscheidend, in vielfach gesteigerter, radikalierter und entfalteter Form. Aufgrund dieser systematischen Familienähnlichkeiten wird verständlich, warum nach den Berichten die griechischen von den indischen Philosophen tief

22 Vgl. Plut. Alex. Abschnitt 65.

beeindruckt waren. Diese Umstände dürften eine Amalgamierung der griechischen und indischen Denk- und Lebensformen befördert haben.²³

Die pyrrhonische Skepsis, so zeigen die systematisierenden Beschreibungen des Sextus Empiricus in seinem Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, verstand die Philosophie, darin einig mit den anderen großen philosophischen Schulen des Hellenismus, als eine Lebensform, d.h. eher als eine Praxis als eine Theorie,²⁴ deren Ziel darin bestand, die *ataraxia*, die Unerschütterlichkeit der Seele, zu verwirklichen, welche wiederum mit der Glückseligkeit, der *eudaimonia*, identifiziert wurde.²⁵ Im Unterschied aber zu den anderen hellenistischen Philosophien war die pyrrhonische Skepsis der Auffassung, dass der Weg zur Verwirklichung der *ataraxia* nicht so sehr durch verschiedene Laster und mangelnde Tugend behindert, sondern dass die Seele vielmehr durch den diskursiven und aus skeptischer Sicht grundsätzlich aporetischen Streit der verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen in Unruhe versetzt werde. Das Nachdenken und Streiten der dogmatischen, also ihre Lehren assertorisch behauptenden Philosophen, wie der Stoiker, Epikureer, Peripatetiker und Akademiker, über den richtigen Weg zur *ataraxia* und zur *eudaimonia* sei es, was der Verwirklichung der *ataraxia*, der Meeresstille der Seele, im Wege stehe.²⁶ Die pyrrhonische Skepsis empfahl angesichts dieser Einschätzung eine *epoche*, ein Innehalten, eine Urteilsenthaltung bzw. -zurückhaltung gegenüber allen Meinungen, Behauptungen und Überzeugungen.²⁷ Mit Hilfe der skeptischen Tropen und Modi,²⁸ rhetorisch-argumentativer Figuren, welche zur Hervorhebung der Relativität, der Unbestimmtheit oder Unbegründetheit von Meinungen (*doxai*) dienten, und den skeptischen Schlagworten,²⁹ wie »nicht eher«, »vielleicht«, »Ich bestimme nichts«, »Ich halte mich zurück«, »Ich erkenne nicht« oder »Jedem Argument steht ein gleichwertiges entgegen«, sollte die *isostheneia*, die Gleichkräftigkeit und Gleichwohlbegründetheit jeglicher sich widersprechender Meinungen,³⁰ gezeigt und die *epoche* sowie die *adoxia* als Konsequenz dieses Befundes aufgezeigt werden. Die *ataraxia* und die *apatheia* wiederum folgten dann der *epoche* wie ein Schatten, dies schienen Erfahrung und

23 Vgl. zu dieser Diskussion z.B. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 444 und 495, Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, New York 1959, 140–143, und Everard Flinthoff, »Pyrrho in India«, in: *Phronesis* 25 (1980), 88–108.

24 Vgl. PH I, 16–17. Genaugenommen verstand sich die pyrrhonische Skepsis überhaupt nicht als eine Lehre, da es in ihr weder einen Lehrenden noch einen Lernenden noch eine Lernmethode noch eine zu lernende Sache gab. Vgl. PH III, 252–269. Auf die frappierende Familienähnlichkeit solcher Äußerungen zum Selbstverständnis des Zen-Buddhismus sei hier am Rande hingewiesen.

25 PH I, 10, 12, 25–30.

26 Vgl. PH I, 27–28.

27 Vgl. DL IX, 61 und 74, PH I, 7.

28 Vgl. PH I, 31–186.

29 Vgl. PH I, 187–209.

30 Vgl. PH I, 8–10, 190, 202–204.

Erlebnis der *epoche*³¹ – nicht begriffliche Argumentation und theoretische Einsicht – dem Skeptiker zu zeigen.

Bedeutsam für den pyrrhonischen Skeptiker war in diesem Zusammenhang die reflexive Selbstanwendung der skeptischen Gedanken, denn auch die skeptischen Lehren galten den Skeptikern nicht als Meinungen, die dogmatisch zu behaupten wären, sondern lediglich als praktische Hilfsmittel zur Erreichung der *ataraxia*, so dass der Skeptiker auch ihnen gegenüber letztlich *epoche* zu üben habe. Da es z. B. keine theoretisch-dogmatische Sicherheit geben konnte, dass die *epoche* immer zur *ataraxia* führen musste, war auch hinsichtlich der dogmatischen Wahrheit und Sicherheit der *epoche* eine *epoche* zu üben.³² Auch die leiblichen Begierden konnten diese *ataraxia* nicht mehr gefährden, da der Skeptiker sich auch in der Frage enthielt, was als Gut und was als Übel zu gelten habe, dadurch den leiblichen Begierden und Aversionen ihre Objekte nahm und so ein Leben in Bedürfnislosigkeit, *ataraxia* und *apatheia* führen konnte.³³

Historisch betrachtet nimmt die pyrrhonische Skepsis ihren Anfang mit Pyrrhon (365/360–275/270 v. u. Z.) und seinem direkten Schülerkreis, insbesondere Timon von Phlius (ca. 325/320–235/250 v. u. Z.). Diese sogenannte Ältere Skepsis bricht mit dem Tode Timons 250 v. u. Z. ab und wird im ersten Jahrhundert v. u. Z. durch die Jüngere Skepsis um Änesidem erneuert. Der Hiatus zwischen beiden Schulen würde nahelegen, dass die Kontinuitäten zwischen den beiden Ausprägungen der pyrrhonischen Skepsis limitiert sind. Diese Sicht vernachlässigt allerdings die Existenz der zweiten großen skeptischen Strömung der Antike, der akademischen Skepsis. Durch Timon ist bekannt, dass Arkesilaos von Pitane (ca. 315–240 v. u. Z.), Scholarch der Platonischen Akademie und Gründer der akademischen Skepsis,³⁴ als Zeitgenosse Timons ein Bewunderer Pyrrhons gewesen sei. Arkesilaos habe unter dem Einfluss Pyrrhons wie des Sokrates das radikal aporetische, kritische Fragen und Infragestellen, ohne selbst je eine Behauptung aufzustellen, betont,³⁵ und mit Sokrates bestritten,³⁶ dass man irgendetwas wis-

31 Vgl. PH I, 7, 193, 197, 200 f.

32 Vgl. PH I, 13–15, 195, 206.

33 Vgl. PH I, 27–30.

34 Zu Arkesilaos vgl. u. a. DL IV, 28–45.

35 Vgl. DL IV, 33 und PH I, 232–234 sowie Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, II, 1–4 und Mc Evilly, *Ancient Thought*, 453. Wie Pyrrhon und Sokrates schreibt auch Arkesilaos nichts (DL IV, 32), ist bekannt für seine Güte (ebd., 37) und wendet sich wie Pyrrhon gegen die dogmatischen Lehrsysteme über das rechte Leben. Auch das isosthenische Argumentieren mit der Konsequenz der *epoche* und der *ataraxia* wird von Arkesilaos überliefert (vgl. PH I, 232 und DL IV, 32). Vgl. auch in der späteren akademischen Skepsis die isosthenischen Reden des Karneades für und wider die Gerechtigkeit in Rom 155 v. u. Z. und dessen Diktum, dass auch der Satz über die Unmöglichkeit des Wissens ungewiss sei.

36 Cicero, *Academica* I, 45. Sokrates wird so von Arkesilaos ein negativer Dogmatismus vorgeworfen. Sextus Empiricus hingegen vermutet einen negativen Dogmatismus auch in der akademischen Skepsis (PH I 226, 233 f.).

sen könne; im Gegensatz zu diesem aber habe Arkesilaos auch verneint, dass dieses Nichtwissen gewiss sei. Über ihn könnten mithin Überlegungen der Älteren Skepsis in die akademische Skepsis eingeflossen sein, welche dann wiederum von Änesidem, in seiner Jugend ein Mitglied der akademischen Skepsis,³⁷ aufgegriffen werden konnten, so dass zwischen älterer und jüngerer Skepsis eine größere Kontinuität plausibel erscheint, als oberflächlich zu vermuten ist. Die jüngere Skepsis nach Änesidem wird um die Zeitenwende fortgesetzt durch Agrippa und schließlich mit dem Arzt und Philosophen Sextus Empiricus (ca. 160–210 n. u. Z.) abgeschlossen.³⁸ Erst in der Renaissance findet die pyrrhonische Skepsis in den *Essais* Montaignes eine Neuaufnahme.

3. Pyrrhonische Skepsis und Indische Philosophie. Das Leben Pyrrhons

Nach dieser kursorischen Gesamtschau der pyrrhonischen Skepsis sollen nun einige ihrer Aspekte auf mögliche indische wie griechische Einflüsse hin beleuchtet werden.

Eingedenk der griechische und indische Philosophie verbindenden Auffassung der Philosophie als einer Lebensform werden wir zuerst einen Blick auf das Leben Pyrrhons nach seiner Rückkehr nach Griechenland werfen. In den wenigen Quellen zu Pyrrhons Leben wie Lehren scheinen sich einige Besonderheiten der Lebensführung Pyrrhons hervorzuheben.³⁹ Pyrrhon habe sich oft zurückgezogen und in Einsamkeit gelebt, wie er es bei den indischen Weisen gesehen habe.⁴⁰ Er habe sich durch eine nahezu vollständige Unerschütterlichkeit und Seelenruhe, Gleichmut und Gleichgültigkeit ausgezeichnet, weder Stürme auf See⁴¹ noch die Schmerzen, welche mit medizinischen Operationen verbunden waren,⁴² hätten ihn aus dem seelischen Gleichmut und der asketischen Beherrschung des Leibes geworfen. Pyrrhons Verhalten sei vollkommen erratisch, unvorhersehbar gewesen. Zwischen Gut und Übel, zwischen Gefahr und Wohltat habe er nicht unterschieden,⁴³ da das Leid der Menschen darin liege, Güter zu wollen, die sie nicht haben oder die sie nicht verlieren wollen, und Übel nicht haben zu wollen, die sie haben oder die ihnen drohen. Unterscheidet man aber gleichgültig wie Pyrrhon zwischen Gütern und Übel nicht mehr, da man nicht wissen kann, ob es

37 Vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 451.

38 Zu weiteren potentiellen Skeptikern und der Schulentwicklung vgl. DL IX, 115 f.

39 DL IX, 61–70.

40 DL IX, 63.

41 DL IX, 68.

42 Vgl. DL IX, 67.

43 DL IX, 62.

wirklich Güter oder Übel sind, verschwindet auch jedes Leiden und Begehren und die Seelenruhe stellt sich ein.⁴⁴ Pyrrhon habe sich nur gemäß den sich gebenden Phänomenen verhalten, um zu handeln, ohne konzeptuelle oder wertende Auffassungen über diese aufzustellen,⁴⁵ und habe, anders als die späteren Vertreter der Skepsis, die dem Leben nach sozialen Konventionen einen wichtigen praktischen Stellenwert einräumten, häufig Sitten und Konventionen übertreten,⁴⁶ freiwillig Arbeit von Frauen und Sklaven verrichtet,⁴⁷ sich um das Urteil seiner Mitmenschen nicht bekümmert und sich durch große Bedürfnislosigkeit und Einfachheit ausgezeichnet. Ebenfalls im Unterschied zu den späteren Skeptikern habe Pyrrhon sich nicht auf philosophische Diskussionen mit anderen Philosophen eingelassen, etwa um sie von der Notwendigkeit der *epoche* zu überzeugen, sondern stattdessen sich *ab initio* stets in Urteilsenthaltung geübt und sein Handeln an der begriffslosen Erfahrung des gegenwärtigen Moments ausgerichtet.⁴⁸ Schließlich habe er auch, anscheinend bewusst, nichts Schriftliches hinterlassen, ja auch selten in Worten gelehrt, sondern stattdessen seine Schüler durch sein Leben unterwiesen.

Sucht man für diese Haltungen und Handlungsweisen Quellen, so bieten sich griechische wie indische an. Die Unerschütterlichkeit der Seele, die Bedürfnislosigkeit, Autarkie und asketische Körperbeherrschung, die Heiterkeit, das drastische Missachten sozialer Konventionen, die Urteilsenthaltung und die Skepsis gegenüber dem geschriebenen Wort haben durchaus griechische Vorläufer insbesondere in der Person des Sokrates⁴⁹ und seinen Verhaltens- und Lebensweisen, in Demokrits⁵⁰ Skepsis und *athambia* und in der *apatheia* der kynischen Schule des Antisthenes und des Diogenes von Sinope, mit deren Lehren Pyrrhon bekannt gewesen sein dürfte.⁵¹ Lediglich hinsichtlich der Weigerung, überhaupt in eine phi-

44 Vgl. PH I, 25–30. Die frappierende Ähnlichkeit zur buddhistischen Grundlehre von den vier edlen Wahrheiten, also dem unausweichlichen Leiden (*dukkha*), dessen Ursache (*samudaya*) in Form von Begehren, Aversion und Unwissenheit, der Heilungsmöglichkeit vom Leiden (*nirodha*) in Form der Tilgung seiner Ursachen und dem zugehörigen Heilungsweg (*magga*) drängt sich hier auf. Vgl. z. B. Dalai Lama, *Die vier edlen Wahrheiten*, Frankfurt/M. 1999. Auch mit dieser vielleicht wichtigsten buddhistischen Lehre dürfte Pyrrhon wahrscheinlich in Taxila bekannt geworden sein.

45 PH I, 23 f. Man fühlt sich in diesem Punkt nicht nur an die Phänomenologie, sondern auch an die Achtsamkeitspraxis (*sati*) des Buddhismus erinnert.

46 DL IX, 63.

47 DL IX, 66.

48 Man vergleiche auch hier die Ähnlichkeit zu buddhistischen Praktiken der begriffslosen Achtsamkeit.

49 Vgl. zu dieser Dimension des Sokrates etwa Hadot, *Wege zur Weisheit*, Kapitel III und IV.

50 Nach DL IX, 67 hatte Pyrrhon eine besondere Bewunderung für Demokrit.

51 Mit den Lehren und dem Leben des Sokrates wohl über seine megarisch-dialektische Ausbildung, mit Demokrit über Anaxarch und mit den Kynikern über Onesikritos, einen kynischen Philosophen, der ebenfalls den Alexanderzug begleitete.

losophische Disputation einzutreten und das Schweigen vorzuziehen, drängt sich kein griechisches Vorbild auf.

Gleichzeitig finden sich für diese Verhaltensweisen Pyrrhons auch verschiedene indische Vorbilder. Bedürfnislosigkeit und asketische Körperbeherrschung, geistige Unerschütterlichkeit und Verletzung sozialer Konventionen sind traditionelle Charakteristika der Weisen der indischen *shramana*-Tradition, der Pyrrhon in Form der Gymnosophisten begegnete. Dies gilt insbesondere für die asketischen hinduistischen Varianten, aber auch für die jainistischen und buddhistischen Ausprägungen der asketischen *shramana*-Tradition. Gerade die geistige Unerschütterlichkeit, das unvorhersehbar erratische Verhalten, die Nichtanhaftung an Bedürfnissen und die Freiheit von sozialen Konventionen sind klassische Eigenarten des *jivanmukta*, der befreiten Seele (*jiva*) im Zustand der Erleuchtung (*moksha*). Die Enthaltung von philosophischer Diskussion und das Unterlassen, die eigenen Lehren schriftlich zu fixieren, erhalten vor der indischen Hintergrundfolie ebenfalls eine plausible Erklärung. Im Gegensatz zur griechischen eignet der indischen Philosophie in nahezu allen ihrer Strömungen, vielleicht mit Ausnahme des klassischen Brahmanismus, eine große Skepsis gegenüber dem Begriff, griechisch gesprochen dem *logos*. Gemeinhin gilt, dass Begriff und Sprache prinzipiell nicht in der Lage seien, das Wahre und Gute adäquat zu erfassen, und es deswegen anderer transbegrifflicher und transsprachlicher Wege, wie etwa der Erfahrung in sprach- und begriffsloser Meditation (*dhyana*) bedürfe, um sich dem Wahren, dem Sein resp. der Leere und der Glückseligkeit⁵² zu nähern. Vielfach gilt das sprachlich-begriffliche Denken selbst, neben den Begierden oder sogar als Bedingung der Möglichkeit bzw. als Ursache der Begierden, als das zentrale Hindernis auf dem Weg zu *moksha*, der Erleuchtung. Vergleichbare Gedanken finden sich im griechischen Denken explizit erst im Neuplatonismus Plotins und dessen Idee der *henosis* mit dem hyperlogischen und transbegrifflichen Alleinen (*to hen*). Sollte Pyrrhon nun von dieser prinzipiellen Sprach-, Begriffs- und Logos-skepsis indischen Philosophierens beeinflusst worden sein, würde dies sowohl seine Lehren von der Urteilsenthaltung und der Gleichwertigkeit entgegengesetzter Behauptungen wie auch seine Enthaltung vom philosophischen Schreiben und Disputieren plausibilisieren.

52 Also *nirguna brahman* und *satchitananda* in hinduistischer resp. *anicca* und *anatta* bzw. *shunyata* und *nirvana* in buddhistischer Tradition.

4. Die Lehren Pyrrhons

Nach diesen Gedanken zum Leben Pyrrhons soll der Blick sich auf seine überlieferten Lehren richten, insbesondere soweit sie uns durch den Bericht des Aristokles überliefert sind.⁵³ Ebenfalls werden einige zentrale Lehren der späteren pyrrhonischen Skepsis, die Untersuchung ergänzend, hinzugezogen werden.

Nach dem Bericht des Aristokles habe Pyrrhon, überliefert durch Pyrrhons Schüler Timon, drei Fragen gestellt: Wie sind die Dinge von Natur her? Wie müssen wir uns angesichts der Antwort auf die erste Frage den Dingen gegenüber verhalten? Was wäre dann das Resultat eines solchen Verhaltens? Pyrrhon habe in Antwort auf die erste Frage die Dinge als *adiaphora kai astathmeta kai anepikrita*, als ununterscheidbar bzw. nicht individuierbar, als veränderlich bzw. weislos und als nicht beurteilbar, unbegreifbar, unbestimmt, unbestimmbar bzw. begrifflich nicht fassbar beschrieben.

Wenn dies ontologisch die Natur der Dinge resp. die Natur der Dinge den Menschen epistemologisch nur auf diese Weise zugänglich sei, so nötige dies den Skeptiker zur Urteilsenthaltung, da jede Meinung und jedes Urteil die Dinge als zumindest vage bestimmbar, prinzipiell unterscheidbar und relativ unveränderlich voraussetze und damit die Wahrheit stets und gleichermaßen stark wie alle anderen Urteile verfehle. Zwar erscheinen uns die Dinge in bestimmter Weise, aber über ihre wahre Natur vermögen wir nichts auszusagen, diese sei unbegreiflich.⁵⁴ Über jedes einzelne Ding könne nur gesagt werden, dass es nicht mehr (*ou mallon*)⁵⁵ ist als nicht ist und sowohl ist als auch nicht ist und weder ist noch nicht ist bzw. nicht mehr dieses ist als jenes, sowohl dieses ist als auch jenes, weder dieses ist noch jenes (*ou mallon estin e ouk estin e kai esti kai ouk estin e oute estin oute ouk estin*). Die *isostheneia*,⁵⁶ genauer genommen die gleiche Schwäche aller Meinungen, aller *doxai* über die Dinge, die diese zu *adiaphora* macht, nötigt zu einer adoxastischen Haltung, also zur Urteilsenthaltung, zur *epoche*,⁵⁷ so dass der Skeptiker meinungslos und gleichgültig, gleichmütig, erregungslos in Gleichgewicht und Ruhe (*adoxastos kai aklines kai akradantos*) verbleibt.

53 Diese Teile des achten Buches von Aristokles' *Peri philosophias* finden sich zitiert in Eusebius von Caesarea, *Praeparatio Evangelica* XIV, 18.1–5. Zu dieser Quelle vgl. Bett, »Pyrrho«, Abschnitt 3.

54 Vgl. ähnlich DL IX, 61. »Denn nichts sei schön, nichts hässlich, nichts gerecht, nichts ungerecht; und so gelte denn überhaupt der Satz, dass nichts in Wahrheit sei, [...] denn von jeglichem Dinge gelte, dass es ebensowohl dieses wie dieses (andere) sein.«

55 Vgl. PH I, 14 und 188.

56 Vgl. PH I, 8–10 und 12.

57 Vgl. PH I, 196. Die *epoche* wird auch (PH I, 10) als Stillstehen des Verstandes bezeichnet, als ein Innehalten des Geistes.

Das Resultat der Urteilsenthaltung sei zuerst die *aphasia*,⁵⁸ die Begriffs- und Sprachlosigkeit des Skeptikers, der nichts mehr als wahr oder falsch behauptet oder versucht, die Wahrheit begrifflich-sprachlich zu erfassen und, bei einer starken Interpretation der *aphasia*, sogar gänzlich ins Schweigen verfällt. Die *ataraxia*, die Unerschütterlichkeit und der Gleichmut der Seele⁵⁹ und mit ihr auch die *eudaimonia* folgten, so die Erfahrung der Skeptiker, *epoche* und *aphasia* wie ein Schatten.⁶⁰ Der Skeptiker sei nun in seiner Seele nicht mehr beunruhigt durch den geistigen Widerstreit der Meinungen (*ataraxia*) und auch die durch die sinnlichen Leidenschaften bedingte Unruhe des Leibes werde beseitigt oder zumindest besänftigt (*apatheia* oder *metriopatheia*). Zwar fühle auch der Skeptiker weiterhin Unruhe bspw. durch Durst oder Hunger, da er sich aber des Urteiles enthalte, ob etwa Hunger oder Sattheit Güter oder Übel darstellten, werde er auch hier deutlich weniger leiden und so die Leidenschaften beruhigen.⁶¹ Die geistige Übung⁶² der *epoche* führe insofern nicht nur zur Ruhe des Geistes, sondern auch zu einer weitgehenden Bedürfnislosigkeit in den leibbezogenen Leidenschaften, da nicht mehr nach bestimmten Gütern gestrebt oder Übel vermieden werden, wenn die Urteilsenthaltung auch die Bestimmung von Gut und Übel betreffe. Im Handeln richte sich der Skeptiker achtsam nach den ihm in der Gegenwartigkeit gegebenen Erscheinungen, ohne dabei etwas über ihr Sein und Wesen zu behaupten.

Eine in der Literatur hervorgehobene Schwierigkeit dieses pyrrhonischen Vorgehens ist, dass sie zwei verschiedene Interpretationen erlaubt, eine ontologische und eine epistemologische.⁶³ Die Bestimmung der Dinge als unbestimmbar, veränderlich oder instabil und ununterscheidbar könnte sich entweder ontologisch auf die Natur der Dinge selbst beziehen oder eine epistemologische Aussage über die Erkennbarkeit der Dinge durch den Menschen treffen. Mithin müssten wir uns entweder eines Urteils enthalten, weil die Natur der Dinge keine sie bestimmenden Urteile und Meinungen zuließe oder weil wir mit unseren Erkenntnisfähigkeiten prinzipiell die Dinge nur als unbestimmbar und ununterscheidbar und veränderlich erkennen könnten und keinen Zugriff auf die wahre Natur der Dinge hätten, oder zumindest, in einer abgeschwächten epistemologischen Interpretation, wir keine Möglichkeit hätten, die eventuelle Wahrheit unserer Wahrnehmungen und unserer Urteile zu bestimmen. Mit anderen Worten, entweder sind ontologisch die Dinge unbestimmbar und lassen sich daher nicht erkennen oder unsere Sinne wie unser Logos sind epistemologisch ungenügend und zeigen uns daher die Dinge für uns nur als unbestimmbar. Bezeichnenderweise spielt diese scheinbare Grund-

58 Vgl. PH I, 192.

59 DL IX, 68.

60 PH I, 29 oder auch DL IX, 107.

61 PH I, 25–30 und III, 235–238.

62 Eine *askesis* im hadotschen Sinn.

63 Zu dieser Diskussion vgl. Bett, »Pyrrho«, Abschnitt 3.

satzfrage aber für die für Pyrrhon entscheidende, auf die *ataraxia* und *eudaimonia* zielende dritte Frage und Antwort keine Rolle und es wäre zu vermuten, dass er auch in diesem Fall zu einer Urteilsenthaltung riete. In dieser Ambiguität ist Pyrrhon vielleicht konsequenter als die späteren Vertreter der pyrrhonischen Skepsis, bei denen eine Bevorzugung der epistemologischen Interpretation deutlich zu werden scheint.

Diese Überlegungen führen zur Gretchenfrage einer jeden Skepsis, wie sie es mit der Frage der Selbstreflexivität und Selbstanwendung hält. Wenn Pyrrhon in einer ontologischen Interpretation die Dinge als unbestimmbar bestimmt oder er in einer epistemologischen Interpretation unsere Sinne und unseren Logos als unfähig charakterisiert, die Wahrheit zu erkennen, kann gefragt werden, ob es sich hierbei um, wenn auch negative, Urteile, Behauptungen und Meinungen handle und die radikale Skepsis sich so in einen Selbstwiderspruch verwickle. Die pyrrhonische Skepsis beantwortet diese Frage offensiv. Auch alle »Lehren« der pyrrhonischen Skepsis über *isostheneia* und *epoche*, alle Urteile über die Unbestimmbarkeit, Veränderlichkeit und Ununterscheidbarkeit der Dinge oder die Unfähigkeit unserer Sinne und unseres *logos* fallen unter den skeptischen Vorbehalt, auch sie sind weder wahr noch falsch bzw. lässt sich nichts über ihre Wahrheit und Falschheit aussagen.⁶⁴

Gemeinhin würde eine solche Position philosophisch als inkonsistent zurückgewiesen werden, doch gilt es zu berücksichtigen, dass es der pyrrhonischen Skepsis als einer antiken Philosophie, die sich im hadotschen Sinne als Therapie und als Lebensform versteht, nicht um wahre Aussagen, sondern um die gelebte Glückseligkeit geht.⁶⁵ Dieses Verständnis der Philosophie als Therapie, Praxis und Lebensform ist im Übrigen ein Topos der fast die gesamte griechische Philosophie mit nahezu der gesamten indischen (und der chinesischen) Philosophie eint. Das Philosophieren des Menschen ist in der pyrrhonischen Skepsis ein praktisches und therapeutisches, nicht ein theoretisches, und die »Wahrheiten und Lehren« der Skepsis sind praktisch gelebte, erlebte und erfahrene und nicht theoretisch-begrifflich-sprachlich behauptete. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Frage nach der Wahrheit und Falschheit der skeptischen Lehren, welche die Selbstanwendung aufwirft, als sekundär oder sogar als irreführend; entscheidend ist, ob dieses Verfahren den Skeptiker zur *ataraxia* zu führen vermag. Sextus Empiricus verwendet hierzu, Wittgenstein vorschattend, das Bild einer Leiter,

64 PHI, 14f., 195, 206. Vgl. auch zum bewusst uroborischen Charakter der pyrrhonischen Philosophie Mc Evilly, *Ancient Thought*, 452.

65 Vgl. zur Skepsis als Lebensform DL IX, 70. Vgl. Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991. Auch die Physik und die Logik standen, so weist Hadot nach, im Dienst dieses ethisch-therapeutischen Glückseligkeitsstrebens. Statt die Ethik der Antike also in der antiken Physik und dem antiken Kosmosdenken zu verankern, fundiert Hadot vielmehr diese in der antiken Ethik.

die, nachdem man auf ihr hinaufgestiegen ist, weggeworfen werden kann.⁶⁶ Ein anderes drastisches skeptisches Bild ist das der skeptischen Philosophie als eines Abführmittels, welches zusammen mit den dogmatisch-philosophischen Fäkalien ebenfalls ausgeschieden wird.⁶⁷ Die skeptischen »Lehren« wären insofern keine wahrheitsbeanspruchenden Meinungen, sondern philosophische Instrumente, die Glückseligkeit zu erlangen.⁶⁸ Bestenfalls könnte hier von einer Art pragmatischen Wahrheitsverständnisses gesprochen werden.

5. Pyrrhonische Skepsis und Indische Philosophie im systematischen Vergleich. Allgemeine Überlegungen

Betrachtet man diese Lehren Pyrrhons, so wird deutlich, dass dieser, obgleich der hellenistischen Philosophie zugehörig, sich in einigen entscheidenden Hinsichten von hellenistischen Grundüberzeugungen entfernt. Zwar kennt die griechische Philosophie zahlreiche skeptische, relativistische, paradoxe und dilemmatische Topoi – man denke an den Flux der Dinge bei Heraklit, die Differenz von Sein und Schein bei Parmenides, an skeptische Gedanken bei Xenophanes und Demokrit, zu dessen Schule auch der für seine tiefe *ataraxia* und *apatheia* bekannte Anaxarch von Abdera,⁶⁹ einer der Reisegenossen Pyrrhons auf dem Alexanderzug,⁷⁰ ebenso wie Metrodoros von Chios, der Lehrer des Anaxarch, gehörte, von dem bekannt ist, dass er lehrte, dass wir nichts wissen und noch nicht einmal dies,⁷¹ aber auch an den Relativismus der Sophistik eines Protagoras und eines Gorgias und besonders an die aporetisch-dialektische Methode des Sokrates, die ebenfalls in einem Nichtwissen resultierte, welches den Menschen auf sich und sein Leben zurückwarf, an deren Fortführung in der megarischen Dialektik Euklids, Eubulides und Stilpos und deren eristische Paradoxien und Dilemmata, die jede Behauptung

66 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII, 481. Hier zeigen sich nicht zufällig große Parallelen der Philosophieverständnisse des (späten) Wittgenstein und der pyrrhonischen Skepsis.

67 PH I, 206 und II, 188. Man berücksichtige hier die für die antike Philosophie und Ethik paradigmatische Analogie zur antiken Medizin und die Parallelsierung des Arztes mit dem Philosophen als Arzt der Seele. Vgl. PH III, 280 f. Zu dieser Thematik vgl. auch André-Jean Voelke, *La philosophie comme therapie de l'âme: Etudes de philosophie hellénistique*, Fribourg 1993.

68 Vgl. PH I, 13–15.

69 Vgl. DL IX, 59 f.

70 Auch Anaxarch könnte hinsichtlich seiner Lehren über die *ataraxia* und den wahnhaften oder träumerischen Charakter aller existierenden Wesen indische Einflüsse insbesondere der Lehren der Upanishaden über *brahman* und *maja* aufweisen. Vgl. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* I, 87 f. und Hadot, *Wege zur Weisheit*, 119.

71 Vgl. Cicero, *Academica* II, 73 und Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 48, 87 und 88.

destruierten und die Pyrrhon gekannt haben muss, oder auch an die relativistischen und paradoxal-isosthenischen dialektischen Argumente im platonischen *Parmenides* – eine solche radikale Skepsis und damit verbunden eine Entmächtigung des *logos* und der Idee des *logon didonai* wie in der pyrrhonischen Skepsis sind für die griechische Philosophie gleichwohl eher ungewöhnlich. Nur bei einer Betonung des Nichtschreibens und des rein aporetischen, ins Wissen des Nichtwissens führenden und den Mensch existentiell auf sich selbst, sein Handeln und sein Leben zurückleitenden Philosophierens des Sokrates⁷² und seiner megarischen und kynischen Nachfolger und einer neuplatonischen, hyperbegrifflichen oder transsprachlichen Deutung der Idee des Guten bei Platon oder auch einer Berücksichtigung des nicht so sehr sprachlichen, sondern zeigenden Charakters⁷³ der griechischen Mysterienkulte lässt sich in der griechischen Philosophie und Kultur eine ähnliche Motivfamilie identifizieren.

Die im griechischen Kontext eher unerwartete Radikalisierung der Skepsis gegenüber Meinungen, Urteilen, Begriffen und Theorien, ja gegenüber der Sprache und dem *logos* selbst ebenso wie die für die griechische Philosophie seltsame Betonung der *aphasia* finden hingegen in der indischen Philosophie und ihrer fundamentalen Sprach- und Begriffsskepsis zahlreiche hinduistische, jainistische und buddhistische Vorbilder. So gelten etwa im hinduistischen Vedanta die Sprache und der Begriff als Teil des Schleiers der *maja*, welche die wahre Natur der Dinge (*nirguna brahman*) verhüllt, und im Buddhismus steht das theoretische, begriffliche Denken und Argumentieren stets unter dem Verdacht, Unwissenheit und Verblendung zu potenzieren, so wie sich eine Fliege in ihren Fluchtversuchen immer tiefer in ein Fliegenglas verirrt.⁷⁴

Auch die *ataraxia* als hellenistische Manifestation der *eudaimonia*⁷⁵ zeigt in ihrer Betonung des Gleichmuts, der geistigen Unerschütterlichkeit und der Begierde- und Aversionslosigkeit, mit den Bestimmungen des skeptischen Weisen als *adoxastos kai aklineis kai akradantos*⁷⁶ eine große Familienähnlichkeit mit den *moksha*-Beschreibungen der indischen Philosophie, wenngleich auch die kynische *apatheia* oder Demokrits *athambia* von griechischer Seite hier Pate gestanden haben könnten.

72 Vgl. Hadots luzide Darstellung des sokratischen Philosophierens in Hadot, *Wege zur Weisheit*, Kapitel III und IV.

73 Insbesondere in Form der Hierophanie in der Mystereinweihung bspw. in den Eleusinischen Mysterien.

74 Vgl. hierzu z.B. Ray Billington, *Understanding Eastern Philosophy*, New York 1997, Kapitel 4 einleitend zum Vedanta und Kapitel 7 und 8 einleitend zum Buddhismus.

75 Pyrrhon übernahm im Übrigen wahrscheinlich diesen Begriff über Anaxarch von Demokrit.

76 Vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 453.

Die Bestimmung der Dinge als grundsätzlich ununterscheidbar, veränderlich und unbestimmt oder unbestimmbar, also als *adiaphora kai astathmeta kai anepikrita*, hat höchstens hinsichtlich der Instabilität und der Veränderlichkeit der Dinge gewisse Vorläufer im Denken Heraklits oder einigen Passagen des platonischen *Parmenides*, erscheint aber ansonsten dem griechischen Denken besonders in ihrer Radikalität und Grundsätzlichkeit fremd. Aus Sicht der indischen Philosophie hingegen gilt eine solche Charakterisierung der Dinge und ihrer Erkennbarkeit weitgehend als ontologischer resp. epistemologischer und sprachphilosophischer Gemeinplatz.⁷⁷ So betont insbesondere der frühe Buddhismus, mit dem Pyrrhon vermutlich in Taxila in Kontakt kam, auf ontologischer Ebene mit dem Gedanken von *anicca* als einem der drei zentralen Daseinsmerkmale⁷⁸ die Wesen- und Substanzlosigkeit und die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit aller Dinge,⁷⁹ der hinduistische Vedanta streicht ontologisch die sprachlich und begrifflich nicht fassbare, seinshafte, pantheistische Einheit und Ununterscheidbarkeit aller Dinge (*brahman*) und epistemologisch die nur scheinbare individuelle Unterscheidbarkeit der Dinge und Wesen heraus,⁸⁰ während der Jainismus epistemologisch auf der absoluten Unbestimmbarkeit und unendlichen Komplexität der Dinge und der prinzipiellen Unbestimmbarkeit der absoluten Wahrheit von Urteilen sowie damit einhergehend auf einer relativierenden und sich enthaltenden Urteilspraxis besteht.⁸¹

Ein möglicher indischer Einfluss könnte desweiteren ein in der Sekundärliteratur allgemein als scheinbar inkonsistent erachtetes, rätselhaftes Fragment Timons aufklären.⁸² Timon spricht davon, dass es Pyrrhon als ein wahres Wort, nach rechtem Standard, erschienen sei, dass die Natur des Heiligen und Guten ewig sei und aus dieser sich das höchst gleichmütige Leben eines Mannes ergebe. Eine solche positive, wesenhafte, stabile Bestimmung des Heiligen und Guten scheint sowohl auf der ontologischen wie auf der epistemologischen Ebene nicht mit der skeptischen Grundauffassung der Dinge als *adiaphora kai astathmeta kai*

77 Vgl. ebd. zu den frappierenden Ähnlichkeiten der Begriffe *adiaphora*, *astathmeta* und *anepikrita* zu verschiedenen buddhistischen Termen wie *anicca* und anderen.

78 Bei den anderen beiden Daseinsmerkmalen neben *anicca* handelt es sich um die Nichtheit, Substanz- oder Wesenlosigkeit der Seele (*anatta*) und die Unvermeidbarkeit des Leidens (*dukkha*). Vgl. etwa im Pali-Kanon, *Anguttara Nikaya A*, III, 137.

79 Dieser Gedanke wird später von Nagarjuna im Mahayana-Buddhismus unter dem zentralen Begriff der Leere (*shunyata*) noch radikalisiert.

80 Vgl. hierzu die vedischen Upanishaden, besonders die Chandogya-, die Mandukya- und die Brihadaranyaka-Upanishad. Peter Michel/Paul Deussen, *Upanishaden: Die Geheimlehre des Veda*, Wiesbaden 2006. Insbesondere vgl. in den Upanishaden die *Mahavakyas*, die großen Lehrsätze des hinduistischen Vedanta, die die Einheit von Selbst und Welt, von Seele und Göttlichem betonen.

81 Vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 334–337.

82 Vgl. für die Textstelle: Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos I*, 20. Zu dieser Diskussion Bett, »Pyrrho«, Abschnitt 6.

anepikrita vereinbar zu sein. Berücksichtigt man aber die indische metaphysische Grunddistinktion, wie sie für den Hinduismus in den Upanischaden oder im Buddhismus in der Lehre der *Zwei Wahrheiten* (*samutti sacca* und *paramattha sacca*) getroffen wird, zwischen einer scheinhaften, begrifflich und sprachlich fassbaren Welt der Dinge (*samsara* oder *maja*), denen nur scheinbar Sein und Substantialität, Differenz und Individualität zukomme, die in Wirklichkeit aber durch Veränderlichkeit und Vergänglichkeit, Unbestimmtheit und Ununterscheidbarkeit gekennzeichnet seien, und der wahren Welt des unterscheidungslosen, monistischen, unveränderlichen, wahren, bewussten, glückseligen Seins (*brahman* und *satchitananda* oder buddhistisch *anicca/anatta* bzw. *shunyata* und *nirvana*) angesprochen wird, welches sprachlich und begrifflich prinzipiell nicht erfassbar sei, dessen meditative begriffslose henotische Erfahrung aber zur Unerschütterlichkeit und Glückseligkeit führe, so fügt sich diese rätselhafte Passage in ein kohärentes Bild. Pyrrhon spräche nach dieser Deutung, gleichgültig ob es sich hier um eine ontologische oder epistemologische Aussage handelt, von der wahren Natur des Heiligen und Guten, welche aber nur in der Urteilsenthaltung, Sprachlosigkeit und Bedürfnislosigkeit begriffslos erfahren, nicht aber in Begriff, Urteil oder Sprache gefasst werden könne.⁸³ Die Welt der Erscheinungen, der scheinbaren Dinge hingegen, welche durch Begriff, Urteil oder Sprache erfasst werde, wäre bei tieferer skeptischer (*skeptomai*, suchen), also wahrheits- und glückseligkeitssuchender Analyse durch Unbestimmbarkeit, Veränderlichkeit und Ununterscheidbarkeit und in der sprachlichen Sphäre der beschreibenden Urteile durch *isostheneia* der Behauptungen gekennzeichnet und führe den Skeptiker daher zur Haltung der *epoche*.

6. Pyrrhonische Skepsis und Indische Philosophie im systematischen Vergleich. Pyrrhonische und jainistische Logik und Dialektik

Ein weiteres Charakteristikum der pyrrhonischen Skepsis, schon bei Pyrrhon selbst, besteht in der Verwendung der skeptischen Formel »*ou mallon*«, »nicht mehr«, welche vermeintlichen Urteilen oder Behauptungen vorangesetzt wird, um zu kennzeichnen, dass der Skeptiker diese Behauptung nicht mehr behauptete als ihr Gegenteil.⁸⁴ Auf diese Weise korrigiert der Skeptiker die impliziten Behauptungen und Wahrheitsurteile, die ihm seitens der Struktur der Sprache, bspw. durch die Form von Aussagesätzen, aufgenötigt werden. Um seine skeptische Haltung

83 Pyrrhons Sprechen hätte so nur einen hinweisenden oder aufzeigenden, aber keinen abbildenden Charakter.

84 Verwandte skeptische Schlagworte dieser Art (*phonai*) sind »vielleicht«, »ich enthalte mich / ich halte mich zurück / ich halte inne«, »ich erkenne nicht«, »alles ist unbestimmt«, »jedes Argument hat sein gleichstarkes Gegenteil«. PH I, 13–15 und 187–209.

im Medium der Sprache zum Ausdruck zu bringen und jede affirmative Behauptung zu vermeiden, sieht sich der Skeptiker gezwungen, die Sprache gegen sich selbst zu wenden und sie in einem konsequent nichtassertorischen Sinne zu gebrauchen und so in einem gewissen Sinne zu missbrauchen. Die skeptischen Formeln und Schlagwörter wie »*ou mallon*« sind ein sprachliches Mittel, dies zu verwirklichen. Ein solches Vorgehen könnte von griechischer Seite möglicherweise von den megarischen Dialektikern oder von Demokrit⁸⁵ aus in die pyrrhonische Skepsis eingeflossen sein, da Demokrit Ähnliches behauptet habe;⁸⁶ die jainistische Logik,⁸⁷ die für die indische Logik eine paradigmatische Rolle gespielt hat, verwendet allerdings konsequent ähnliche skeptischen Formeln, wie sie aus der pyrrhonischen Skepsis bekannt sind. Wie Pyrrhon davon spricht, dass über jedes Ding nicht mehr (*ou mallon*) gesagt werden könne, dass es ist als dass es nicht ist, oder dass es sowohl ist als auch nicht ist oder dass es weder ist noch nicht ist, und eigentlich keines von diesen vieren, so lehrt Sanjaya Belatthiputta,⁸⁸ ein Zeitgenosse Buddhas und Mahaviras und der bedeutendste frühe Skeptiker Indiens mit großem Einfluss auf die buddhistische und die jainistische Logik, das Grundprinzip des Urteilsvierkants (*catuskoti*), also der vierfachen Negation, dass etwas (etwas) ist und es nicht ist und es (etwas) sowohl ist als auch nicht ist und es (etwas) weder ist noch nicht ist.⁸⁹ Die hinduistische Logik kennt bereits in den Upanishaden das dem »*ou mallon*« ebenfalls ähnliche Negationsprinzip des »*neti neti*«, des »nicht dies, nicht das«⁹⁰ zur rein negativen Charakterisierung *brahmans*.

Die jainistische Logik lehrt im *syadvada*, der Lehre der bedingten Prädikation⁹¹ – »*vada*« bedeutet »Weg«, »*syad*« »vielleicht« in einem ontologischen oder »in einem bestimmten Sinne/Hinsicht« in einem epistemologischen Sinn, dass etwas auf sieben Weisen sein könne.⁹² (1) Vielleicht ist etwas, (2) vielleicht ist es nicht,

85 Auf der anderen Seite berichtet Diogenes Laertius, dass Demokrit selbst auf Reisen bis zu den indischen Gymnosophisten gekommen sei (DL IX, 35). Allerdings ist bei diesem Bericht eine gewisse Skepsis anzuraten.

86 PH I, 213 und Mc Evilly, *Ancient Thought*, 451 und 496. Im Neuplatonismus finden sich mit dem vorgesetzten Ausdruck *hyper-* im weiteren Sinne verwandte sprachüberwindende Sprachverwendungen (vgl. das *Übergute*, *hyperagathon* etc.).

87 Zum *syadvada*, *anekantavada* und *nayavada* vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 334–337 oder auch Dundas, *The Jains*, 229–233.

88 Mc Evilly, *Ancient Thought*, 411.

89 In der buddhistischen Logik, die den Urteilsvierkant wohl von Belatthiputta übernahm, spielt der Urteilsvierkant eine zentrale Rolle, vgl. etwa später im Werk Nagarjunas, des wichtigsten Philosophen des Madhyamaka und wohl nach dem Buddha der zentrale Denker des Buddhismus, insbesondere des Mahayana-Buddhismus.

90 Vgl. die Lehrreden Yajnavalkyas in der *Brihadaranyaka-Upanishad* II, 4.2. Dieser dem upanischadischen *neti neti* ähnliche Aspekt des *ou mallon* könnte aber auch einen Einfluss des *ouk-ouk* des platonischen *Parmenides* darstellen, wobei aber nicht bekannt ist, ob Pyrrhon den *Parmenides* gekannt hat.

91 Zum *syadvada* vgl. Mc Evilly, *Ancient Thought*, 336 f.

92 Diese Ambiguität der Deutung des *syadvada* ähnelt stark dem verwandten Problem der on-

(3) vielleicht ist es sowohl als auch nicht, (4) vielleicht ist es und ist unbestimmbar/unbestimmt, (5) vielleicht ist es nicht und ist unbestimmbar/unbestimmt, (6) vielleicht ist es und ist nicht und ist unbestimmbar/unbestimmt, (7) vielleicht ist es unbestimmbar/unbestimmt. Das schon vom jainistischen Religionsgründer oder zumindest Religionserneuerer Mahavira verwendete Konzept des *syadvada* dient in der jainistischen Logik dazu, jede allgemeine Behauptung und jedes allgemeine Urteil zu relativieren und zu bedingen, da kein sprachlich ausdrückbares Urteil die Wirklichkeit in ihrer infiniten Komplexität erfassen könne. Kennzeichnend für das *syadvada*-System ist das Voranstellen der Silbe *syad* vor jede Behauptung. *syad* bedeutet hierbei so viel wie »vielleicht«, »eventuell«, »in einigen (aber nicht in anderen) Hinsichten oder Sinnen« oder »aus einer bestimmten Perspektive« und ähnelt frappierend dem pyrrhonischen Gebrauch des »*ou mallon*«, des »nicht mehr dieses als jenes«.

Eine weitere Familienähnlichkeit zwischen pyrrhonischer Skepsis und jainistischer Logik zeigt sich zwischen der pyrrhonischen Tropen- und Modilehre und den jainistischen Lehren des *anekantavada* und des *nayavada*. Wir wissen nicht, ob Pyrrhon bereits eine Tropenlehre vertrat und, falls ja, ob diese möglicherweise vom Jainismus beeinflusst war, denn erst bei Änesidem finden wir, so Sextus Empiricus und Diogenes Laertius, eine ausgebildete Tropenlehre und etwas später bei Agrippa eine Lehre der Modi.

Änesidem, dem Begründer der jüngeren Skepsis, verdanken wir die explizite Ausformulierung der Idee der zur *epoche* führenden *isostheneia*.⁹³ Um diese Gleichkräftigkeit der opponierenden sinnlichen Wahrnehmungen (*phainomena*), Gedanken (*nooumena*), Behauptungen (*doxai*) oder Argumente aufzuweisen, formulierte Änesidem verschiedene rhetorisch-argumentative Figuren, die sogenannten zehn Tropen der pyrrhonischen Skepsis.⁹⁴ Die Liste der Tropen gilt aber nicht als abschließend und Sextus Empiricus verwahrt sich pyrrhonisch konsequent dagegen, etwas über ihre Beweiskraft zu behaupten.⁹⁵ Ein die Tropen verbindendes Thema ist die Relativierung und Partikularisierung von Behaup-

tologischen oder epistemologischen Deutung der *isostheneia* und der *epoche* der pyrrhonischen Skepsis. Wie für den Pyrrhonismus spielt diese Differenz in der entscheidenden Praxis der jainistischen Philosophie als Lebensform keine Rolle.

93 Vgl. DL IX, 62, 78, 106f.

94 Vgl. DL IX, 79–88 und PH I, 36–163. Die Tropen beruhen u. a. auf der Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen und Erscheinungen, der Verschiedenheit der Meinungen, der Sitten, der Menschen und ihrer Eigenschaften, der Sinnesorgane, der Perspektiven, der Umstände, der Häufigkeit des Auftretens der Phänomene etc.

95 Vgl. PH I, 35. Sollten zudem die Tropen nicht hinreichen, eine gleichkräftige Behauptung aufzustellen, kann stets behauptet werden, dass, so wie die in Frage stehende Behauptung in der Vergangenheit noch nicht bekannt oder formuliert war, dies nun auch für ihre gleichkräftige Gegenbehauptung gelten könne und man sich mithin des Urteils zu enthalten habe (ebd. 33f.).

tungen, besonders deutlich im Tropos 8,⁹⁶ ebenso wie die Betonung der Veränderlichkeit und Relativität der Wahrnehmungen. So kann eine Behauptung relativ zum Erkenntnisobjekt in den Tropen 1, 2, 3 und 4, relativ zum Erkenntnisobjekt in den Tropen 6, 7 und möglicherweise 10 und relativ zur Erkenntnisrelation resp. zur Erkenntnissituation in den Tropen 4, 5, 6, 8 und 9 sein.⁹⁷ Änesidem betont gleichwohl, dass die Tropen wie auch seine anderen Lehren keine Behauptungen seien, denn als solche fielen sie einer Selbstanwendung zum Opfer, sondern lediglich philosophische Mittel zur Erreichung der *epoche*, damit der *aphasia* und so der *ataraxia* und *eudaimonia* seien.⁹⁸

Der Skeptiker Agrippa erweitert die auf *isostheneia* zielenden tropischen Argumentationsstrategien der pyrrhonischen Skepsis, um die Lehre der Modi⁹⁹ – zumindest gibt es keine Quellen über einen expliziten Gebrauch der Modi zu einem früheren Zeitpunkt in der Geschichte der pyrrhonischen Skepsis. Zielen die Tropen in erster Linie auf den Umgang mit opponierenden Wahrnehmungen und Behauptungen, so dienen die Modi eher der Kritik dogmatischer Begründungsversuche von Behauptungen. Der Modus 1, welcher, in die Modilehre einführend, Pyrrhons Verdikt, dass Behauptungen über die Dinge unentschieden resp. unentscheidbar, also *anepikriton* sind, aufnimmt, verweist auf die radikale Verschiedenheit und Pluralität und auf den unauflöselichen Widerstreit der Meinungen und Behauptungen, während der Modus 3 das relativistische Grundthema der Tropen aufnimmt und die Urteilsenthaltung aufgrund der sowohl im Erkenntnisobjekt als auch im Erkenntnisobjekt als auch in der Erkenntnisrelation oder -situation liegenden Perspektivität und Relativität jeder Behauptung einschließlich jeder Behauptung einer Begründung einer Behauptung empfiehlt. Die Modi 2, 4 und 5 explizieren hingegen zum ersten Mal die drei Hörner des begründungstheoretischen Münchhausen-Trilemmas, den *regressus ad infinitum*, den dogmatischen Abbruch und den *circulus vitiosus*, nach dem jeder Begründungsversuch einer Behauptung einem dieser drei Hörner zum Opfer fällt.

Das perspektivistische, partikularistische und relativistische Credo der Tropenlehre und des dritten Modus findet systematisch Gegenstücke im jainistischen *nayavada*, der Lehre von den partikularen Standpunkten, und im *anekantavada*. Aus Sicht des *nayavada*, einer der beiden logischen Schwesterdisziplinen des *syadvada*, ist jede Behauptung getroffen aus einer begrenzten, zweckbegründeten Perspektive (*naya*) und jedes Urteil gefällt und jede Begründung geführt von einem bestimmten partikularen, andere, auch widersprechende Standpunkte nicht ausschließenden Standpunkt aus, so dass keine sprachliche Behauptung der unendlichen Komplexität und Vielfalt der Dinge gerecht werden könne. Konflikte

96 Vgl. PH I, 39.

97 Vgl. PH I, 38.

98 Photius, *Bibliotheca* 169b–170a. Vgl. auch Vogt, »Ancient Skepticism«, Abschnitt 4.2.

99 Vgl. DL IX, 88 f. und PH I, 164–177, bes. 164–169.

zwischen opponierenden Behauptungen sind vor diesem Hintergrund durch Verweis auf die verschiedenen Perspektiven und Standpunkte, von denen aus behauptet wird, aufzulösen.¹⁰⁰

anekantavada, die dritte Lehre der jainistischen Logik, nachweisbar bereits bei Mahavira, fundiert systematisch wie historisch *syadvada* und *nayavada* und fasst sie zugleich zusammen.¹⁰¹ Sie wird häufig anhand der Parabel der sechs blinden Männer und des Elefanten erläutert. Auch hier steht »vada« für Weg, Schule oder Lehre, während »an« vergleichbar dem griechischen *alpha privativum* eine Negation vollführt, »eka« eins und »anta« hier als Eigenschaft oder Gesichtspunkt bedeutet. Diese Lehre von der Nichteinheit aller Gesichtspunkte, von der für Menschen unüberschaubaren Mannigfaltigkeit der Aspekte jedes Gegenstandes, ja sogar noch stärker der absoluten Unbestimmtheit des Wesens jedes Gegenstandes betont wie *nayavada* die Pluralität der verschiedenen Standpunkte, erinnert damit an den skeptischen Modus 1 ebenso wie an die *ou-mallon*-Wendungen und insistiert wie die pyrrhonische Tropenlehre, dass jede sinnliche Wahrnehmung wie auch jede sprachlich-begriffliche Wahrheitsbehauptung, Existenzaussage oder Prädikation notwendig nur aus einer begrenzten Perspektive erfolgt und keine die Wahrheit oder das Sein in seinen infiniten Attributen und Modi selbst erfasst. *anekantavada* verwirklicht auf diese Weise, das radikale jainistische Gewaltverbot (*ahimsa*) aufnehmend, eine Form intellektueller Gewaltlosigkeit, die sich wie die skeptische *isostheneia* gegen jeden dogmatischen religiösen oder philosophischen Ausschließlichkeitsanspruch einer Lehre stellt und zugleich die begrenzte Wahrheit eines jeden Standpunktes, einer jeden Lehre zur Kenntnis nimmt, explizit einschließlich der eigenen. Aus buddhistischer und hinduistischer Sicht läse sich die Lehre des *anekantavada* im Übrigen dabei so, dass keine Behauptung im emphatischen Sinne wahr sein könne, aus jainistischer, dass alle Behauptungen in einem gewissen begrenzten Sinne wahr seien.

Hinsichtlich des pyrrhonischen Umgangs mit dem Problem der skeptischen Selbstanwendung wird deutlich, dass die pyrrhonische Skepsis sowohl in der älteren Skepsis Pyrrhons wie in der jüngeren Skepsis seit Änesidem die absolute Notwendigkeit der reflexiven Selbstanwendung der pyrrhonischen Vorgehensweise, gleichsam uroborisch, auch gegenüber den Lehren der pyrrhonischen Skepsis selbst hervorhebt, da nur so ein negativer Dogmatismus vermieden werden kann.¹⁰² So wird von Änesidem berichtet, dass er nicht einmal sokratisch behaupt-

100 Vgl. zum *nayavada* Mc Evilly, *Ancient Thought*, 335 f. Der spätere Jainismus unterscheidet ähnlich der Tropenlehre insbesondere sieben verschiedene *nayas*.

101 Vgl. zum *anekantavada* Mc Evilly, *Ancient Thought*, 335. Wir wissen nicht, ob zur Zeit Pyrrhons der *syadvada* und der *nayavada* bereits voll entwickelt waren, dem *anekantavada* hingegen könnte er mit Sicherheit begegnet sein.

102 Vgl. PH I, 13–15, 195, 206.

ten wollte, dass er nichts wisse, sondern noch nicht einmal das.¹⁰³ Die »Lehren« der Skepsis werden als Leiter bezeichnet, die nachdem man auf ihr aufgestiegen ist, wegzuerwerfen sei, als Abfuhrmittel, welches sich mit den Darminhalten ebenfalls mit abführt, oder als Feuer, das nachdem es den Brennstoff verbrannt hat, auch sich selbst verzehrt.¹⁰⁴ Montaigne griff in seinen *Essais* diese pyrrhonische Idee in seinem das vollkommene Nichtwissen (auch des eigenen Nichtwissens) betonenden »*Que sais-je?*« auf, welches ihm gegenüber dem sokratischen Wissen des eigenen Nichtwissens radikaler und damit vorzugswürdig erschien.¹⁰⁵ Der Skeptiker sei gezwungen zu sprechen, als behaupte er, da die Sprache selbst ihn dazu nötige; der eigentliche Gedanke bzw. die Haltung des Skeptikers aber sei sprachlich-begrifflich nicht angemessen ausdrückbar,¹⁰⁶ sondern bestenfalls nur zeigbar,¹⁰⁷ und insofern erweise sich nur die pyrrhonische *aphasia* als vollkommen konsequent.¹⁰⁸ Diesseits der *aphasia* habe Sprache aus pyrrhonischer Sicht, allem grammatischen Anschein zum Trotz, niemals einen assertorischen, sondern stets nur einen instrumentellen, im wittgensteinschen Sinn zeigenden, epoché-signalisierenden und ataraxieermöglichenden Zweck.

Aus griechischer Perspektive ist ein solches Bild von Sprache, Wissen und Wahrheit ungewohnt, die buddhistische Philosophie hingegen kennt die Idee der »hilfreichen oder geschickten Mittel« (*upaya*), also Lehren und Techniken, denen keine wirkliche Wahrheit zukommt, die aber gleichwohl pragmatische Mittel darstellen, den Erleuchtungsprozess zu befördern und die bei Erreichung desselben hinter sich zu lassen sind. In diesem Zusammenhang findet auch Sextus Empiricus' Leitermetaphorik, wenngleich wir auch nicht wissen, ob Pyrrhon dieses Bild selbst je verwendet hat, indische Gegenstücke. So spricht der Buddhismus davon, dass, sobald der Ozean des Leidens mit dem Floß der Lehre überquert wurde,¹⁰⁹ dieses Floß am Ufer der Erleuchtung zurückgelassen werden müsse, und auch im Jainismus findet sich eine ähnliche Figur bereits in Form des Namens der 24 jainistischen Weisen, der *Tirthankaras*, der Furtbereiter, die helfen sollen, den Fluss des Leidens durch Bereitung einer Furt der Lehre zu überqueren, nach deren Durchquerung der *kevalin*, die wissende Seele, der Hilfe der Lehre der Furtbereiter aber nicht mehr bedarf.

103 Vgl. Photius, *Bibliotheca* 169b–170a.

104 Vgl. PH I, 206 und II, 188 und DL IX, 74.

105 Montaigne, *Essais*, übersetzt von Hans Stilett, Frankfurt/M 1998, Buch II, Kapitel 12.

106 Der Skeptiker »missbraucht« die Sprache in diesem Sinne und verwendet sie auf nicht strenge Art. Vgl. PH I, 207.

107 Zum Sprechen des Skeptikers als der zeigenden Enthüllung einer Haltung und eines Geisteszustandes statt einer Wahrheitsbehauptung vgl. PH I, 187.

108 Vgl. zu diesen Fragen PH I, 19 und 192 sowie bes. II, 102 für die adoxastische Zustimmung.

109 Thomas Mc Evilly, *Ancient Thought*, 471.

Aufgrund der problematischen Quellenlage bleiben allerdings diese historischen und systematisch-komparativen Überlegungen zu einer möglichen Beeinflussung der pyrrhonischen Skepsis und damit auch der griechischen Philosophie durch die indische Philosophie und insbesondere durch die jainistische Logik spekulativ, wenngleich auch die systematischen Ähnlichkeiten auffällig sind.

Linda-Josephine Knop, Johannes Hocks

Transformation und Synergie

nature after nature: Das Fridericianum Kassel zwischen
Marx und Plessner

Unter dem Titel *nature after nature* empfängt das Fridericianum Kassel Besucher zur zweiten Ausstellung der neuen künstlerischen Leiterin Susanne Pfeffer. Ähnlich wie die Antrittsausstellung Pfeffers *Speculations on Anonymous Material*, ist *nature after nature*, die Arbeiten zwölf internationaler Künstler zeigt, auf den ersten Blick geprägt von verschiedenen Materialien und Materialitäten, Oberflächen, Strukturen und ihrer Transformation.

Große, mit Wasser gefüllte Kissen aus PVC-Folie leiten in die Ausstellung hinein: Olga Balema befüllt ihre Werke *Ohne Titel* (2014) mit Stahlstangen, Textilien, Schaumgummi, Latex oder auch Wackelaugen und visualisiert durch die Transparenz des PVCs die prozessuale Veränderung der Materialien. Neonfarbene Stoffe zerfasern und zerfallen, während der Rost der Stahlstangen langsam das Wasser verfärbt und sich als Sediment am Boden der Kissen absetzt. Groß ist die Versuchung, Balemas prall gefüllte Werke zu berühren, stark sind die haptische und sogar olfaktorische Beschaffenheit der PVC-Objekte und damit ihre Präsenz im Raum. Balema erschafft aus menschlich konnotierten Materialien geschlossene Ökosphären, in denen sie einen Prozess der Veränderung initiiert und dann sich selbst überlässt.



Olga Balema, *Ohne Titel*, 2014 (© Nils Klinger)

Räumlich dicht gefolgt sind Balemas Wasserkissen von Nora Schultz' *Nature Piece* (2013): In einer Installation aus Teppich, Dibond-Werbeplatten, Seil, Blech, Lack, Gummimatten und einer Druckplatte synthetisiert die Künstlerin eine Ackerlandschaft, wie man sie aus Luftaufnahmen und Flugzeugfenstern kennt. Abstraktionen von Natur und Kultur werden gegenübergestellt: Eine Landschaft, die von Menschen gestaltet und bewirtschaftet wird und es trotz der resultierenden Geometrisierung schafft, mit Natur verknüpft zu werden, wird durch kulturalisierte Objekte in den Ausstellungsraum übertragen, übersetzt und zur abstrakten Installation.

Im Begleitheft zur Ausstellung postuliert Susanne Pfeffer mit metaphysischem Gestus: »Natur sind wir und alles, was uns umgibt.« Damit werde die Trennung von Kultur und Natur obsolet. Kein romantisiertes Bild, sondern Einbezug von sozialen und ökonomischen Strukturen sowie die Distanzierung von einem idealisierten und ideologisierten Naturbegriff sind Programm. Natur kann kein gleichbleibender Zustand sein, ist stetiger Prozess, stetige Transformation – nature after nature after nature ...

Besonders deutlich wird dieser transformative Vorgang an zwei weiteren Arbeiten Nora Schultz': *Shell Gas Station 1* (2013) und *Make Up My Shell Gas Station 2* (2013). Eine gelbe Kunststoffschale in Form einer Muschel, die Assoziationen von Plastikplanschbecken in deutschen Vorgärten weckt, wird durch Abstraktion und mediale Übersetzung in eine Reihe differenter Objekte transformiert, ohne den Bezug zur Ausgangsgestalt zu verlieren. Schultz nimmt Abdrücke der Schale, reduziert den Gegenstand auf eine zweidimensionale Fläche, imitiert die Form dann gröber mittels Kupferblech, das wiederum umgedreht zu einem neuen Objekt wird. Die Künstlerin reflektiert den Abstraktionsprozess im menschlichen Schaffen: Die Ausgangsform »Muschel«, entlehnt aus dem, was vormals Natur war, wird mit Selbstverständlichkeit immer wieder abstrahiert und re-kontextualisiert – die Kunst bleibt so kein Spezifikum kulturellen Schaffens, sondern wird schlicht Produkt eines natürlichen Vorgangs.

Wirkmächtig erscheint insbesondere die kuratorische Verknüpfung der Werke von Ajay Kurian, Jason Loeb und Alice Channer. Die Ablösung des Materials aus seinem Kontext und die Übertragung in neue Formationen wird hier auf verschiedenen Ebenen deutlich: Transformation durch Imitation von Natur oder durch künstlichen Eingriff in Natur sowie Adaption natürlicher Formen und Prozesse in künstlicher Gestalt.

Kurian schafft es mit seiner besonderen Formsprache zwischen Trash- und Hochglanz-Kultur aus bunter Epoxy-Knete, polierten Steinen und *Gobstoppern* (riesige amerikanische Bonbons mit bunten Farbschichten), Edelsteine zu synthetisieren, die auf buntem verspiegeltem Plexiglas inszeniert wie Produkte eines Luxuskaufhauses wirken. Die benachbarte Vitrine, bestückt mit Süßigkeiten, *M&Ms*, Nippes und Zweigen sowie einem elektronisch betriebenen Hamster im

Rad, mutiert zu einem Terrarium, in dem ein natürlicher Lebensraum betrachtet werden kann. Jason Loeb präsentiert verschiedene Erzminerale auf Versandkartons, die zu Sockeln der Exponate werden. Die merkwürdig glänzenden Mineralien sind überzogen mit Spezialtinte, wie sie für den Druck von US-Dollar-Noten verwendet wird, und verweisen auf das Verhältnis genuiner Materialien zu ökonomischen Prozessen. Alice Channer kombiniert organische Formen aus spiegelpoliertem Edelstahl mit bedruckten, plissierten Stoffen und Objekten aus Gießharz, die an hängende Kleider erinnern. Aufgelöst wird die formale Ebene Channers im angrenzenden Raum. Hier hebt sich eine lange Stoffbahn, die mit dem digitalisierten und stark vergrößerten Bild einer Leggings bedruckt ist, empor und leitet in den nächsten Raum über, eine Verbindung, die allerdings auf der inhaltlichen Ebene nur bedingt funktioniert.

Die Kühlschränke und Töpfe Magali Reus' aus den Serien *Dregs* sowie *Lukes* (2013–14) bleiben vielmehr konzeptionell isoliert. Angezogen werden die Blicke der Besucher vor allem von den materiellen Oberflächen: Pulverbeschichtetes, handgehämmertes oder auch spiegelpoliertes Aluminium und Kupfer, erhöht durch eine Plinthe aus dunklem Holz, steht dominant im Raum. Die im Begleitheft benannten »ambivalenten Energien eines scheinbar banalen Haushaltsgeräts, das unser Verhältnis zur organischen Welt wie kein anderes verändert hat«, haben es schwer, die Besucher zu erreichen. Bei aller Bemühung um Infragestellung und Umwälzung überkommener Naturbegriffe verliert die Ausstellung zeitweise ihre inhärenten Strukturen aus dem Auge. Wird zwar deutlich, dass die Offenheit der White Cube Räume durch den minimalen Einsatz von Stellwänden sowie die Beibehaltung der Fenster als Teil des Raumes mit dem Konzept einhergehen, so hat sie doch zur Konsequenz, dass die Exponate die Bezüge zueinander verlieren – die Aspekte und Ebenen, auf denen die verschiedenen Kunstwerke den Naturbegriff thematisieren, bleiben in Teilen unverbunden. Die Bezüge zwischen den Werken Magali Reus', Nina Canells und Nora Schultz' bleiben deshalb abstrakt, formal oder sind auf Sichtachsen beschränkt.

Wenn auch nicht in aller Konsequenz im Gesamtkonzept durchdekliniert, so tritt der tragende Gedanke der Ausstellung an einzelnen Werken klar zu Tage. An diesen kann der Versuch ansetzen, den theoretischen Rahmen und die Exponate in ihrer Vermittlung zu begreifen. Dazu sei abschließend ein einzelnes Werk ausgewählt, um sich dem zu nähern, was ansonsten vage im Hintergrund verbliebe und sich lediglich abstrakt beschreiben ließe. Wurde oben die permanente Materialtransformation hervorgehoben, die viele der Kunstwerke bestimmte, dann wäre diese, philosophisch gewendet, als Allegorie des Verhältnisses von Natur und Kultur zu deuten. Große Teile der Ausstellung bedienen eben diesen Topos der Prozessualität, die das Material und seine relative Unabgeschlossenheit zum Thema hat – dieses reicht bis zur Digitalisierung als Ausdruck äußerster Abstraktion

vom Stofflichen (Alice Channer, *Tsunami*, 2013). Bisweilen droht sich allerdings in dem Versuch solcher Umschreibungen und Reformationen der von Susanne Pfeffer formulierte Kerngedanke der Infragestellung der Grenzen zwischen Natur und Kultur eher zu verlieren und einer formalistischen Praxis Platz zu machen, die sich selbst zum Inhalt hat. Dennoch sind etwa die Werke des Künstlers Björn Braun Versuche, nicht nur den Prozess der Materialtransformation künstlerisch zu vergegenständlichen, sondern diesen in den inhaltlichen Horizont einer Vermittlung des Natürlichen und Kulturellen zu stellen. Auf einem schmalen weißen Regalbrett präsentiert Braun den Rezipienten fünf kleine Vogelnester. Wirken die Objekte zunächst unscheinbar und lassen den Gedanken aufkommen, die instinktive Produktivität von Tieren und deren Erhöhung im Ausstellungsraum sei eine weitere Reflektionsebene des Naturbegriffes, so macht erst der vergleichende Blick auf die verschiedenen Nester deutlich, dass diese nicht aus dem erwarteten »natürlichen« Material bestehen. Bunt und irritierend leuchten kleine violette Plastikblumen, Kartonstücke, ummantelter Kupferdraht, orangene und rote Kunststoffzweige sowie eine Frühlingszwiebel aus Plastik zwischen den vermeintlich natürlichen Fasern und Ästen hervor. Feinsäuberlich miteinander verwoben, entstehen nicht nur zwischen den verschiedenen Materialien Synergien: Die Qualität der präsentierten Produkte macht schnell deutlich, dass der Künstler die Nester nicht selbst gefertigt haben kann. Das Begleitheft der Ausstellung klärt darüber auf, dass Braun Zebrafinken verschiedenste Materialien zur Verfügung stellte und die Vögel selbst entschieden, welches sie für die Konstruktion ihrer Nester verwendeten. Die fünf Exponate *Ohne Titel* (2011–2013) lösen so den klassischen Natur-Kultur-Antagonismus in besonderer Weise auf – einerseits durch die Unterwanderung der eindeutigen Abhängigkeitsverhältnisse von Form und Stoff, wie sie ein sich seit der Antike bis heute aktualisierendes, teleologisches Naturmodell fordern würde, andererseits durch die im Prozess der Genese des Werkes deutlich werdende Kooperation von Mensch und Tier. Die »natürliche Künstlichkeit«, nach Plessner Spezifikum des Menschen, würde so auch zu einem Spezifikum der Kunst, wobei diese im genannten Beispiel durch eine Interaktion von Mensch *und* Tier nicht einfach natürliches Material in Kulturgut verwandelte, sondern synthetisches Material in natürliche Formen brächte und seine Produzenten in ihrer Zusammenarbeit eben die Grenzüberschreitung, die sich die Kuratorin von ihrer Ausstellung erhofft, bereits vollziehen lässt. Auf dieses Moment hinweisend griff Frédéric Neyrat, einer der Redner des begleitenden Symposiums, den Gedanken auf, der sich bereits in Marx und Engels *Die deutsche Ideologie* finden lässt, dass Natur und Kultur im geschichtlichen Prozess nur aus ihrer gegenseitigen Vermittlung verstanden werden könnten. Neyrats Schlussfolgerungen hatten letztlich die Aufbrechung der starren Unterscheidung von »erster Natur«, jener Vorstellung einer vom Menschen unberührten, oft verklärten und ideologisierten Natur, und der »zweiten Natur«, derjenigen, die Lukács als die starre Welt der gesellschaft-



Björn Braun, *Ohne Titel*, 2013 (© Nils Klinger)

lichen Konventionen und Erzeugnisse begriff, zum Gegenstand. Das gemeinsame Werk Brauns und der Zebrafinken wäre in diesem Sinne dicht an jener Allegorie, der Benjamin nachspürte und von der Adorno schrieb, in ihr zeige sich, dass die zweite Natur in Wahrheit die erste sei. Zu weit ginge es jedoch, Susanne Pfeffer in ihrem Postulat zu folgen, die Trennung von Natur und Kultur sei obsolet und Natur seien wir und alles, was uns umgebe. Eher scheint doch wohl erst *in der* und *durch* die Differenz von Natur und Kultur die Möglichkeit des gemeinsamen Schaffens im Kunstwerk auf.

DOKUMENT

Johann Nicolaus Tetens

Gedanken von dem Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen

§. 1.

Der Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen ist ohnstreitig eine Sache, die Aufmerksamkeit verdienet. Die Alten haben fast durchgängig denselben behauptet, und die Neuern, besonders einige witzige Franzosen gehen so weit, daß sie allen Unterscheid der Menschen in Absicht ihres Genies und ihrer Neigungen aus derselben herleiten; und selten geschiehet dis, ohne dem Deutschen und nordischen Climati dabey einen Anstrich zu geben, der es gehäßig macht. Dis letzte hat den so gelehrten als berühmten Vertheidiger unserer Vorfahren, den Hn. Consistorialrath *Schürze* bewogen, in *[[455]]* einigen, in dem 1.2.3. St. der S.H. Anzeigen d.J. abgedruckten Anmerkungen zu zeigen, daß diese dreisten Aussprüche in dem Vorurtheil des Alterthums und in der Einbildung mehr Grund haben als in der Erfahrung. So gegründet aber auch die Anmerkungen dieses hochwürdigen Hrn. *S[chürze]*. sind, so wenig folget doch nach meiner Meynung daraus, daß man allen Einfluß des Climatis in das Gemüth des Menschen ableugnen könne. Man unterscheide nur bey Untersuchung der Sache diese zwo Fragen: 1) würkt das Clima auf die Denkungsart des Menschen? und 2) worin besteht dieser Einfluß? Man kan mit Grund die erste bejahren; aber mit weniger, oder fast gar keiner Gewißheit die letzte bestimmen. Dieses hoffe ich zu zeigen. *[[456]]*

* Ursprünglich erschienen in: *Schleswig-Hollsteinische Anzeigen von politischen, gelehrten, und andern Sachen*, 29. Stück, 16. Juli 1759, Sp. 454–460; 30. Stück, 23. Juli 1759, Sp. 470–476. Als Faksimile wiederabgedruckt in: Tetens, *Die philosophischen Werke*, Bd. III, Kleinere Schriften, Teil I, Hildesheim 2005). Der Text des 29. Stücks trägt die Überschrift »I. Gedanken von dem Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen.«, umfasst die ersten sechs Paragraphen und endet mit dem Hinweis: »(Der Beschluß künftig.)« Der Text des 30. Stücks setzt die Kapitelzählung jedoch nicht fort, sondern beginnt mit der Überschrift: »I. Beschluß der Gedanken von dem Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen.« Er umfasst die Paragraphen 7 bis 9 und endet mit dem Kürzel »I.« für »Tetens« sowie einem kontextlos folgenden »II.«, das auf einen weiteren, nicht von Tetens stammenden Text zu verweisen scheint. Der vorliegende Abdruck verzichtet auf die Zweiteilung und folgt der durchgehenden Paragraphenzählung.

§. 2.

Das Klima eines Landes und die Luft desselben sind bey nahe eins. Eigentlich benennet man damit eine gewisse Eigenschaft, welche der Luft einer Gegend beständig anhängt, oder wenigstens die Oberhand darin hat. So gibt man demselben den Beynamen eines kalten, eines feuchten, eines warmen, eines trocknen, u. s. w. nachdem die Kälte, oder Nässe, die Wärme oder das Feuchte daselbst in der Luft am meisten herrschet. Diese Eigenschaft der Luft aber hat seine größte Ursache in der Beschaffenheit des Bodens, dahero auch die Alten aus beyden zugleich das herleiten, was sie dem *Climati* beylegen wolten; und beydes kan also mit Recht zu demselben gerechnet werden. Diejenigen Länder also, in welchen eine und eben dieselbe bestimmte Beschaffenheit der Luft vorzüglich herrschet, haben ein allgemeines Klima, welches wiederum in andere besondere *Climata* kan abgetheilet werden, nachdem entweder diese allgemeine Eigenschaft der Luft in einer Gegend in einem schwächern Grade, als in einer andern sich befindet; oder eine andere Verschiedenheit, die Atmosphäre einer Provinz von einer andern merklich unterscheidet. So kan die temperirte Zone in andere *Climata* unterschieden werden, wenn die grössere Hitze, oder die grössere Kälte als das Unterscheidungszeichen angenommen wird; oder wenn die allgemeine temperirte Luft in einem Lande mehr Nässe hat, in dem andern trockner ist, so kan dieses wieder einen Unterscheid der *Climata* ausmachen. Ich brauche nicht zu erinnern, daß die gegebene Erklärung von der Bedeutung, in welcher die Astronomen das Wort nehmen, unterschieden sey.

§. 3.

Lasset uns nun sehen, ob das Klima in die Denkungsart des Menschen einen Einfluß habe. Ich will, um mir den Weg zur Beantwortung dieser Frage zu bahnen, einen andern Satz voranschicken, nemlich diesen: *Das Klima würkt in den menschlichen Körper und auf die Nerven desselben.* Die Arzneygelehrten lehren uns, wie verschiedentlich die Kälte und [457] Wärme, die nasse Kälte und trockne Kälte, die feuchte und trockne Wärme auf den Körper und besonders die Nerven desselben, ihre Wirkungen ausüben. Es gehöret hier nicht her dieses alles genau auseinander zu setzen, indem ich diesen Satz hier nur als eine aus der Physiologie entlehnte Wahrheit zum Grunde lege, und wer den Beweis desselben aus des Hrn. Prof. Krügers Physiologie nicht holen will, den kan auch eine geringe Aufmerksamkeit auf seine eigene Erfahrung davon überführen. Man gebe nur auf sich selbst acht; wie sieht man aus, wenn man bey dem scharfen Frost sich lange Zeit unter dem freyen Himmel aufhält? wie, wenn man in der Hitze des Sommers sich den Strahlen der Sonne eine zeitlang ausgesetzt hat? Wie ziehen sich nicht die Nerven und Fasern des Leibes zusammen in der Kälte, und wie dehnen sich

nicht alle Gefäße aus, wie wallt das Blut nicht, wenn der Mensch stark erwärmet wird? Die Dünste die aus einem sumpfigten und fetten Boden aufsteigen, bringen andere Veränderungen bey uns hervor, als die, welche ein reiner, trockner und mager Grund ausläßt; welches alles mit veränderten Worten nichts anders ist, als dieses; das Clima würkt auf den Körper des Menschen, und besonders auf die Empfindungsgefäße desselben. Ich schliesse hieraus nicht, daß aller Unterscheid der Menschen, dem Körper nach, von dem Climate abhängt; auch nicht, daß die Verschiedenheit desselben nothwendig bey allen merkbar seyn müsse, daß nothwendig, z. E. der Einwohner des beeisten Nordens mit steifen und starken; der unter der Linje hingegen mit schlaffen, weichen und zarten Nerven begabt seyn müsse. Es sind viele andere Ursachen, die zu der Verschiedenheit des Körpers das ihrige beytragen; auch viele Mittel, wodurch die Wirkungen der Luft verändert, oder wenigstens unmerklich gemacht werden. Nur dieses folgt: Das Clima würkt nach seiner Verschiedenheit auf den Körper des Menschen auf eine verschiedene Art, ob sich gleich wegen des Zusammenflusses so vieler andern Ursachen nicht bestimmen läßt, wie weit sich dieser Einfluß erstrecke. Zween Menschen, welche / [458] sich in allen vollkommen ähnlich, an Leibesbeschaffenheit, an Lebensart und Nahrung würden dennoch bey blosser Verschiedenheit der Himmelsgegend im kurzen viele Unterscheidungszeichen an sich haben.

§. 4.

Nun habe ich so viel gewonnen, daß wenn ich den allgemeinen Zusammenhang der Weltweisen zu Hülfe nehmen wollte, ich aus dem vorausgesetzten den Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen, aufs strengste beweisen konnte. Allein ich brauche eines so allgemeinen Beweises nicht. Nur muß ich noch einen Grundsatz voraussetzen, dessen Wahrheit der Psychologe sowol als der Physiologe vertheidigen; und zwar diesen: *Die verschiedene Denkungsart des Menschen richtet sich nach dem verschiedenen Bau des Gehirns, und der Nerven, der Werkzeuge der Empfindung.* Mir geht es jetzo nichts an, wie weit diese Abhängigkeit der Wirkungen der Seele von der Einrichtung der Nerven sich erstrecke. Die mögen es selbst vertheidigen, welche behaupten, daß der *einzig* Grund des Unterscheides zwischen einem Neuton und einem Sancho Pansa die Verschiedenheit dieser Einrichtung sey. Genug, Vernunft und Erfahrung bestätigen die angeführte Wahrheit. Dieses vorausgesetzt, was ist leichter als dieser Schluß? Wird die Denkungsart eines Menschen von seinen Empfindungen; diese von der Einrichtung der Nerven bestimmt; und äussert das Clima wider seine Wirkungen in die Nerven; so ist der Einfluß desselben in die Denkungsart unleugbar.

§. 5.

Eben die Erfahrung, welche ich im 3. §. von den Wirkungen des Climatis in unsern Körper beygebracht, ist zugleich ein Beweis von dessen Einfluß in unser Gemüth. Wie ofte macht uns nicht das trübe Wetter verdrießlich und traurig? da hingegen eine heitere Luft in uns eine gewisse Art der Lebhaftigkeit erreget. Ein starker Grad der Kälte sowol als der Hitze, macht uns zum Nachsinnen untüchtig, mehrere Erfahrungen zu geschweigen, welche ein jeder desto / [459] häufiger bey sich anstellen kann; je weniger er sich scheuet der freyen Luft bey dergleichen Witterungen sich auszusetzen. Ich gestehe gern, daß die Gewohnheit an einer gewissen Art der Witterung es verursache, daß wir ihre Wirkungen weniger empfinden. Den Isländern greift die Kälte bey weiten so stark nicht an, als den Einwohner Frankreichs. Aber dieses hebt im geringsten das gesagte nicht auf; jenen ist auch hingegen die Hitze mehr beschwerlich als diesem. Es bleibt deswegen aus den angeführten Beobachtungen gewiß, daß die Verschiedenheit des Wetters und der Luft auch verschiedene Wirkungen in der Seele hervorbringe. Wenn man sich nun erinnert, was ich droben von dem Climate gesagt, daß es eine bestimmte Beschaffenheit der Luft sey; so braucht man weiter nichts, um die Folge daraus zu ziehen, daß der Unterscheid, der sich unter dem Climate gewisser Länder findet, auch an der Verschiedenheit der Gemüther Schuld sey.

§. 6.

Der Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen ist also, meiner Meynung nach, ausser Zweifel gesetzt. Die Kälte des Nordes gehöret also mit unter die Ursachen, welche machen, daß der Einwohner Grönlands anders denken, als die Mohren in den Ländern des Aequators. Ich behaupte nicht, daß das Clima diese Verschiedenheit allein würke; man erinnere sich nur, was ich im 3ten §. von dem Einfluß desselben in den Körper des Menschen, beygebracht. Indessen trägt es doch das seinige dazu bey. Ja es ist nicht schwer zu beweisen, daß auch in dem allgemeinen Character, wodurch eine Nation sich von der andern unterscheidet, sich etwas finden müsse, wovon der Grund in dem Climate ist. Der Einfluß der Luft und der Ausdünstungen des Bodens erstrecket sich ja auf alle, welche sie einathmen, und alle Einwohner eines Climatis empfinden eben dasselbe, obgleich einer im stärkern Grade, als ein anderer, nachdem jener weniger, dieser mehr Mittel hat, für der freyen Luft sich zu schützen. Müssen nun die / [460] Wirkungen dieser allgemeinen Ursache nicht auch allgemein seyn? Solte die Geschichte es uns nicht auch lehren, daß gewisse Völker, ob sie gleich sonst den größten Veränderungen, in Absicht ihrer Einsichten, der Handlung, der Lebensart und des Umgangs mit andern, unterworfen gewesen, dennoch bey diesem Wechsel immer

etwas ähnliches an sich gehabt habe? Ich glaube, man würde, wenn man das allgemeine, welches in den Verrichtungen einer Nation, in dessen Kriegen, in dessen Handel, in dessen Besorgung des Lebens vor 1000 Jahren mit seiner jetzigen Auf- führung in Vergleichung setzte, etwas bemerken, welches demselben unveränder- lich angeklebt. Die Abbildung welche Caesar, Tacitus und Claudian von den alten Galliern hinterlassen, paßt sich noch ziemlich auf die heutigen Franzosen; und, nach dem Bericht der neuen Reisebeschreiber sind die Einwohner der nordlichen Küste von Africa den alten Carthaginensern und Numidiern noch sehr ähnlich. Ich weiß wohl, daß Wissenschaften, Handel, der Umgang mit andern, und eine Veränderung der Lebensart ein Volk ganz umschmelzen, und die Enkel ihren Großeltern unkenntlich machen könne: allein daraus folget noch nicht, daß sich gar nichts mehr bey den Nachkommen zeige, welches zu dem Character der Vor- fahren gehöret hat. Man bedenke nur, daß der Grund des Gemüths sich nicht alle- mal mit den Gegenständen seiner Beschäftigungen verändere; daß die Triebe und Neigungen in ihren innern Bestimmungen eben dieselbe bleiben können, wenn sie sich gleich äusserlich auf eine ganz verschiedene Art auslassen. Ihm sey, wie ihm wolle, man kan aus dem erwiesenen Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen die Folge ziehen, daß in der Gemüthsbeschaffenheit einer Nation sich etwas müsse bemerken lassen, welches von diesem Einflusse abhängt. /[[470]

§. 7.

Nun sollte man billig dis allgemeine, worin der Einfluß des Climatis bestehet, bestimmen können; man sollte angeben können, welcher Zustand des Gemüths von der Kälte am Pol; welche von der Hitze am Aequator herrühre. Aber dis ist es eben, wovon ich glaube, daß es sich zur Zeit noch gar nicht bestimmen lasse. Hier beruft man sich besonders auf den Unterscheid welcher unter den verschie- denen Nationen sich heut zu Tage findet, und will sie uns /[[471] als Wirkungen der Luft und des Bodens aufbürden. Man deutet ohngefahr so: der Engländer ist durchgängig scharfsinnig, großmüthig und ausschweifend; der Franzose insge- mein munter, aufgeräumt, witzig; der Spanier hat ein ernsthaftes und hochmüthi- ges Temperament. Diese allgemeine Wirkungen müssen eine allgemeine Ursache haben; und folglich der Natur des Himmels und der Beschaffenheit des Bodens beygeleget werden. So schlossen die Alten, und die Neuern schliessen eben so witzig. Es würden diese Gedanken richtig seyn, wenn 1) die Verschiedenheit des Climatis die einzige Ursache wäre, von welcher die Verschiedenheit in der Den- kungsart der Völker abhängt. /[[472] Solte dieses seyn, so müste die Geschichte es bestätigen, daß die Gemüthsbeschaffenheit sich nicht anders als mit dem Climate verändert, und wir könnten unmöglich in einer und eben derselben Gegend und unter demselbigen Himmel zu einer Zeit scharfsinnige und aufgeklärte Einwoh-

ner, und zu einer andern unverständige Barbaren vorfinden. Wie könnten die alten Einwohner Griechenlands, Italien u. Deutschlands von den heutigen so sehr unterschieden seyn, wenn der Boden und die Luft allein den Grund zu dem Unterscheid, welchen man an den menschlichen Körper bemerket, und also noch viel weniger von dem, der sich in den Wirkungen der Seele findet. Die Erziehung, die Erkenntnis, die Lebensart, Nahrung und viele andere oben schon berührte Dinge würden mit dem Climate gemeinschaftlich, so, daß der Einfluß des letzten unter den Wirkungen der übrigen sich ganz verstecken und unmerkbar machen kann. Wenn 2) nicht die Kunst die Wirkungen des Climatis verändern oder verringern könnte. Laß die Luft kalt, rau und naß seyn, werden denn auch die ihren ganzen Eindruck empfinden, welche in einer warmen und trocknen Stube sitzen, oder sich mit Pelzen bedecken? Ich brauche nichts mehr hinzuzuthun, um zu zeigen, daß es ein nemlicher Sprung ist, wenn einige neuere Franzosen den Deutschen den Witz aus dem Grunde absprechen, weil sie eine etwas rauhere Luft einathmen als jene.

§. 8.

Ich will noch einen Weg angeben, welcher uns die Wirkungen des Climatis auf das Gemüth des Menschen entdecken würde; wenn wir ihn zu verfolgen im Stande wären. Aber die dabey uns aufstoßende Schwierigkeiten werden meinen Ausspruch bestätigen, daß sich zur Zeit noch, mit keiner Gewisheit weder durch Vernunftschlüsse noch durch Beobachtungen hierinnen etwas ausmachen lasse. Lasset uns in Auflösung dieser Aufgabe wie die Mathematiker *[[473]]* verfahren, welche, wenn sie die besonderen Wirkungen einer gewissen Ursache finden wollen, alle andere mitwürckende absondern, und die Sache unter solchen Umständen setzen, daß keine als die gegebene Ursache in dieselbe einfließen könne. Wir wollen zwey Völker, oder welches jetzo gleich viel ist, zween Menschen annehmen, deren einer am Nordcap, und der andere auf dem Vorgebürge der guten Hoffnung sich befindet. Wir wollen solche setzen, die ihrem natürlichen Zustande am nächsten kommen, und dem Menschen des Hn. Rousseau ziemlich nahe sind. Lasset sie anfangs an Beschaffenheit des Leibes, an Unwissenheit, an Lebensart, und allen andern Bestimmungen einander vollkommen ähnlich seyn, so daß wir alles, was eine Verschiedenheit in Ihnen verursachen könnte, absondern, und allein das Clima auf sie wirken lassen. Es ist unstreitig, daß alle Veränderungen, welche in diesem Fall nach einiger Zeit sich in Ihnen zeigen würden, ihren Grund allein in der Luft und dem Boden haben würden. Welche sind aber dieselben? Wir können zur Beobachtung unsere Zuflucht nicht nehmen, weil die voraus gesetzte Bedingung in der Natur nicht Statt findet, und wie wollen wir denn durch Vernunftschlüsse dieses ausmachen? Ich will zeigen was dazu erfordert würde: 1) Setzte dis eine ganz genaue Erkenntnis dieser beyden verschiedenen Gegenden voraus;

man müßte alles wissen, worin sich die Luft und der Boden am grünen Vorgebirge von der Luft und dem Boden am Nordcap unterschiede. Aber dis noch nicht genug. Wir müssen 2) auch genau bestimmen können, welche Veränderungen diese nun bekannte Eigenschaften des Climatis in dem menschlichen Körper; besonders in den Nerven desselben hervorbringen, daß z.E. die Kälte in Norden die Nerven steif mache und zusammenziehe; die Hitze dorten aber die Gefässe ausdehne und schlaff mache. Und wenn wir auch dieses durch angestellte Beobachtungen bey uns selbst und andern herausgebracht /[474], so müste uns 3) noch bekannt seyn, welche Kräfte der Seelen sich besonders wirksam bezeugen bey dieser und jener Beschaffenheit des Körpers, dieser und jener Einrichtung der Empfindungsnerven und des Gehirns. Wenn wir diese drey angeführte Stücke als ausgemacht voraussetzen könnten, so sehen wir leicht, daß es so gar schwer nicht seyn würde, den Einfluß des Climatis auf die Denkungsart des Menschen zu bestimmen; aber ohne mein Erinnern, sehen auch meine Leser zugleich, daß diese Theorie eben so weit aussehend ist, als das System von den Veränderungen des Wetters.

§. 9.

Ich komme auf die Erfahrung. Solte uns diese nicht das entdecken, was wir suchen? So viel ist gewiß, daß die angegebenen Beobachtungen der Alten sowol als neuern von dem Einfluß des Climatis in die Denkungsart des Menschen viel zu unzuverlässig, als daß wir mit Gewisheit daraus etwas schliessen könnten. Das was ich im vorhergehenden §. gesagt, gibt uns einige Regeln, wornach wir diese Beobachtungen beurtheilen können. Ich will etliche anführen, und man braucht alsdenn nur die vorgebrachten Erfahrungen mit denselben zu vergleichen, um zu sehen, daß es eine unnöthige Weitläufigkeit seyn würde, die Unrichtigkeit eines jeden besonders zu untersuchen. Wollen wir Beobachtungen haben, welche uns die Wirkungen der Luft und des Bodens auf die Seele des Menschen lehren sollen, so ist es 1) dienlicher bey den ungesitteten als cultivirten Nationen dieselbe anzustellen. Die Hütten der Samojeden und der Talmucken lehren uns in diesem Stücke mehr als die Pallaste in Paris. Dort übet die Luft und der Boden mit grösserer Freyheit seine Kraft in Bildung der Gemüther und ist weit merklicher, als hier, wo tausend andre Dinge, die Wirkungen desselben unterdrücken, und unkenntlich machen. Aus dem 8. §. ist klar, daß je näher ein Volk seinem natürlichen Zustande kommt, je weniger /[475] sind die Ursachen welche mit dem Climate zugleich in ihm würken, und je leichter ist es also, den Einfluß des letzten besonders zu erkennen. 2) Es ist unleugbar, daß die Beobachtungen bey einer ganzen Nation, welche zu einem Climate gehört, nicht aber bey einem oder dem andern seiner Mitglieder, angestellt werden müssen. Wir wollen ja etwas aussuchen, welches in einer allgemeinen Ursache, nemlich der Beschaffenheit der Luft und

des Bodens seinen Grund hat; was ist unvernünftiger, als einzelne Eigenschaften weniger Personen dem ganzen Volke aufzubürden. Hierin versehen es die witzigen Köpfe so oft, die einen Trieb besitzen, freye allgemeine Aussprüche von sich geben, und das, was an einer völligen und richtigen Erfahrung fehlt, durch ihre schöpferische Einbildungskraft zuzubauen. Meine Leser mögen urtheilen, ob die von dem Herrn von Montesquion in s. *esprit des lois* angegebene Verhältnis der Trunkergebenheit der Völker mit den Graden der Breite der Länder, nicht vielmehr für einen Einfall eines grossen Geistes, als für eine auf eine vollständige Deduction gegründete Wahrheit sey. 3) Muß man sich hüten, daß man dem Climates nicht zur Last lege, woran es nicht Schuld ist. Die vorher schon angeführten Anmerkungen des Hrn. Consistorialraths Schützen zeigen, daß die alten sowol als neuern der Deutschen Luft und Boden viel zu nahe gethan. Ich habe schon mehr denn einmal erinnert, daß bey weiten nicht alle auch allgemeine Eigenschaften eines Volks seinem Himmel zuzuschreiben sey. Hat man eine genaue Erkenntnis von der allgemeinen Denkungsart einer Nation, so müssen zuerst die Wirkungen aller oben schon oftberührter Ursachen davon abgesondert werden, und was alsdenn übrig bleibt, was allen Einwohnern einer Gegend unter allen Umständen und Veränderungen eigen ist, kann mit Grunde dem Climates beygelegt werden. So lange Beobachtungen von der Art nicht zum Grunde gelegt werden können, finde ich noch immer /[[476] in den dreisten Aussprüchen der Alten und neuern, besonders der Franzosen, mehr Witz als Gründlichkeit.

Ob die Klimatheorie auf den Weg der Wissenschaft gebracht werden könne

1. Der Kontext der Klimatheorie

Schon seit der Epoche der sog. Kreuzzüge machten Bewohner des lateinischen Westens die Erfahrung andersartiger Kulturen. Spätestens seit den großen Erkundungsfahrten von Magellan, Columbus u. a. und der europäischen Überseeexpansion nach Nord- und Südamerika festigte sich unter Gelehrten die Einsicht in die Mannigfaltigkeit der menschlichen Kulturformationen. Diese Mannigfaltigkeit, die vielfache Anlässe zu wertbehafteten und, wie Tetens meint, »witzigen« charakterologischen Stilisierungen der Anderen bot, wurde von vielen Gelehrten der frühen Neuzeit nicht nur als Gegenstand von literarischen Beschreibungen aufgefasst, sondern auch als ein Explanandum für die Wissenschaften. Die Klimatheorie, die sich bis in die Antike zurückverfolgen lässt, kann als ein neuzeitliches theoretisches Schema gelten, mit dessen Hilfe Beschreibungen, Erklärungen und Beurteilungen fremder Kulturen in der Textform sog. »dichter« Narrative vorgenommen werden konnten. Die Klimatheorie, wie sie bekanntlich 1748, also nur elf Jahre vor Tetens' Schrift von Montesquieu in *De l'esprit des lois* maßgeblich entwickelt wurde,¹ nimmt an, dass die Beschaffenheiten der natürlichen Umgebungen einen wie auch immer gearteten Einfluss auf die Sitten und Gebräuche, die Praktiken und Gewohnheiten, die Institutionen und nicht zuletzt auch auf die Sinnes- und Denkungsart der Menschen (Völker, Nationen) ausüben. Die Klimatheorie nimmt also eine Art von Prägungskraft der natürlichen Umwelten auf menschliche Kulturen an.

Der Begriff des Klimas ist dabei weit zu verstehen; er umfasst die unterschiedlichen Temperaturen der jeweiligen Erdzonen, die Niederschläge, die Bodenbeschaffenheit und -bearbeitung, zuletzt auch die landwirtschaftlichen Erzeugnisse, die Domestikationsformen usw.² Insofern ist die Klimatheorie eine naturalistisch-materialistische Theorie, deren Spuren sich nicht zufällig noch im Frühwerk von Marx und Engels finden.³

- 1 Montesquieu entwickelte die Theorie vom Einfluss des Klimas auf Sitten und politische Institutionen bereits in seinen *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* von 1734. Es ist aber eher unwahrscheinlich, dass Tetens dieses Werk kannte. Faktisch bezieht er sich nur auf *De l'esprit des lois* von 1748.
- 2 Auch Herder vertritt in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) einen sehr weiten Begriff des Klimas.
- 3 So heißt es in der *Deutschen Ideologie*, dass alle Geschichtsschreibung ihren Ausgang bei

Die Klimatheorie zählt im weitesten Sinne zur breiten Strömung der Anthropologie, die den Menschen, entweder isoliert oder in Gruppen, zum Gegenstand von Wissenschaft macht.⁴ Der Mensch bietet sich (selbst) der Möglichkeit eines positiven Wissens an; die ganze moderne *episteme*, die sich für Foucault im 18. Jahrhundert durchsetzt, hat »die besondere Seinsweise des Menschen und die Möglichkeit, ihn empirisch zu erkennen, konstituiert«.⁵ Dieses neuzeitliche Interesse an einer Wissenschaft vom Menschen lässt sich a) in das Interesse am Allgemeinen und Invarianten (etwa den Kategorien des reinen Verstandes bzw. den Strukturen von Subjektivität überhaupt) und b) in das Interesse am Besonderen und Individuellen unterscheiden. Dadurch unterscheiden sich transzendentalphilosophische und historistisch-kulturalistische Strömungen. Die Klimatheorie zählt trotz des Allgemeinheitsanspruches ihrer Annahmen letztlich zu diesem Interesse an den Besonderheiten der Völker und deren Erklärbarkeit.

Wir können also die Klimatheorie als eine materialistische, an Erklärungen interessierte Theorie begreifen, die auf die Erkenntnis des Besonderen abzielt. Insofern zählt sie zu einer breiten Forschungsrichtung der Aufklärungszeit, die Menschenkenntnis verwissenschaftlichen möchte. Tetens' Schrift liefert einen, wie wir sehen werden, originellen Beitrag zu diesem klimatheoretischen Diskurs, da sie kritisch auf dessen Grenzen reflektiert und Desiderate der Forschung identifiziert, bei denen nicht klar ist, ob und inwieweit sie sich in einer zukünftigen Klimatheorie auf wissenschaftliche Weise werden beheben lassen. Insofern antizipiert Tetens epistemologische Grundprobleme eines klimatheoretischen Forschungsprogramms. Tetens' Text wurde in zwei aufeinanderfolgenden Ausgaben der *Schleswig-Hollsteinischen Anzeigen* publiziert. Der erste Teil findet sich im 29. Stück, der zweite Teil im 30. Stück der Anzeigen vom Juli 1759.⁶

2. Ein Argument in zwei Teilen

Tetens entwickelt ein zweigeteiltes Gesamtargument. Das erste Argument (im 29. Stück) begründet, warum die Annahme zutrifft, wonach ein Einfluss des Klimas auf die Denkungsart der Menschen vorliegt. Es wird von mir daher als »affirmativ« bezeichnet. Der zweite Teil (im 30. Stück) bietet wiederum Gründe an,

den »Naturbedingungen« nehmen muss. Zu diesen »natürlichen Grundlagen« rechnen Marx und Engels »die geologischen, orohydrographischen, klimatischen, und andere Verhältnisse« (MEW, Bd. 3, 21).

4 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M. 1974, 414.

5 Ebd., 461.

6 In Faksimile wiederabgedruckt in: Johann Nicolaus Tetens, *Die philosophischen Werke*, Bd. III, Kleinere Schriften, Teil I, Hildesheim 2005).

aufgrund derer es zumindest zur Zeit unmöglich ist, diesen Einfluss genauer zu bestimmen. Es wird hier als »skeptisch« bezeichnet. Tetens: »Man unterscheide nur bei der Sache diese zwei Fragen: 1) würkt das Clima auf die Denkungsart des Menschen? Und 2) worin besteht dieser Einfluß? Man kann mit Grund die erste bejahen; aber mit weniger, oder fast gar keiner Gewißheit die letzte bestimmen.« (373)

Während der erste Teil des Arguments der Klimatheorie auf einer allgemeinen Ebene rechtgibt, entzieht der zweite Teil vielen zeitgenössischen Bestimmungsversuchen, wie geistreich sie auch immer formuliert sein mögen, den Boden. Der zweite Teil stellt auch die Sinnhaftigkeit bestimmter polemischer Debatten in Frage, wie etwa, ob das »gehäßige« Klima des Nordens den deutschen Volkscharakter »gehäßig« mache (ebd.). Tetens bejaht also das »Dass« der Wirkung, ist aber skeptisch hinsichtlich der Bestimmbarkeit des »Wie«. Sehen wir uns beide Teile der Argumentation genauer an, wobei auf einige elementare Hilfsmittel der Argumentationsrekonstruktion zurückgegriffen wird.

3. Das affirmative Argument

Tetens erklärt zunächst, dass der »Einfluß des Climatis auf die Denkungsart des Menschen« Aufmerksamkeit verdiene. Er geht davon aus, dass die, wie wir heute sagen würden, »Null-Hypothese«, die einen Einfluss des Klimas generell bestreitet, wenig plausibel ist. Er wendet sich dann zunächst dem Konzept des Klimas zu. Tetens rechnet, wie dies *opinio communis* in der Klimatheorie ist, vor allem die Luft, die warm, kalt, feucht oder trocken sein kann, und die Beschaffenheit des Bodens zum Klima eines Landes, das sich freilich in den verschiedenen Provinzen eines Landes beträchtlich unterscheiden könne. Die Problematik der Bodenbeschaffenheit muss man sich aus der Perspektive eines Autors des 18. Jahrhunderts vor Augen führen. So war bspw. der Wasserhaushalt in den meisten Ländern noch kaum reguliert und insofern »natürlich«. Die Urstromtäler, Mündungsgebiete, Brüche und Moore der nord(ost)deutschen Tiefebene waren zur Zeit Tetens' großflächige Feuchtgebiete.⁷ Viele Flüsse waren ebenfalls noch unreguliert. Aus den Böden, wozu auch die ungenutzten Böden der Moore, Brüche und Flussauen zählen, steigen, so Tetens, unterschiedliche »Dünste« empor. Boden und Luft sieht Tetens vermittels der diversen »Dünste« im Verhältnis der Wechselwirkung (375). Insofern ist Tetens' Betonung der klimatischen Bedeutung des Bodens in Bezug auf seine Zeit sehr plausibel.

Die Wirkung des Klimas auf den Menschen wird in einem nächsten Schritt mit Rekurs auf die »Arzneylehrten« (374) perspektiviert. Tetens stützt sich auf

7 Vgl. David Blackbourn, *Die Eroberung der Natur. Eine Geschichte der deutschen Landschaft*, München 2007, 33–65. Man bedenke, dass zeitgleich in Preußen die Meliorisierung des Oderbruchs als staatliches Großprojekt betrieben wurde.

eine »der Physiologie entlehnte Wahrheit« (374), d. h. er nimmt eine epistemische Anleihe bei einer Nachbardisziplin vor.⁸ Wer das Argument angreift, müsste also diese »Wahrheit« angreifen, sich also gegen etablierte Wissenschaften wenden.

Das Klima wirkt, so Tetens, auf den menschlichen Körper, genauer jedoch auf »die Nerven desselben«. Das physiologische Konzept der Nerven vermittelt zwischen dem Äußerlichen, d. h. dem Klima, und dem Innerlichen, d. h. der Denkungsart. Nerven werden von Tetens auch als »Empfindungsgefäße« bezeichnet. Nerven nehmen die äußerlichen Sinneseindrücke auf. Während wir heute Nerven eher mit »Bahnen« oder »Leitungen« assoziieren, durch die Signalreize transportiert werden, greift Tetens zur Metapher des Gefäßes, das die auch durch das Klima verursachten sinnlichen Empfindungen in sich aufnimmt, aber eben dadurch seine eigene Beschaffenheit verändert. Die Empfindungsgefäße verformen sich durch die Empfindungen; sie dehnen sich aus und ziehen sich zusammen, versteifen und verhärten sich oder erschlaffen und verweichlichen.⁹ Diese Verformungen sind physiologisch zu verstehen. Nerven sind zudem »Werkzeuge der Empfindung«. Die Nerven reagieren physiologisch und diese Reaktionen haben Wirkungen auf das Denken i. w. S. Das Denken ist also an physiologische Reaktionen gebunden und somit nicht völlig unabhängig von der natürlichen Beschaffenheit, in der denkende Wesen sich aufhalten. Das Argument behauptet also eine Art der Anpassung des Organismus, genauer: des Gefäßsystems der Nerven an das Klima. Der menschliche Leib stellt sich gewissermaßen selbsttätig auf die äußeren Einflüsse ein. Die Denkungsarten sind also teilweise als Anpassungsleistungen an das Klima erklärlich.

Zur weiteren Begründung dieses Wirkungszusammenhangs greift Tetens allerdings nicht auf die Physiologie und die Lehre von den Nerven zurück, sondern schlägt vor, auf die je eigenen Erfahrungen achtzugeben. Tetens wechselt von der Physiologie in die Einstellung des je eigenen leiblichen Spürens, wie es heute in der Naturphänomenologie eingeübt wird.¹⁰ Tetens: »Man gebe nur auf sich selbst acht« (ebd.). Interessant ist, wie Tetens zwischen einer epistemischen (physiologischen) und einer leibgebundenen (phänomenologischen) Perspektive wechselt, da beide Perspektiven in den heutigen humanökologischen Disziplinen und auch in Teilen der Humanmedizin als komplementär aufgefasst werden.

8 Es war, nebenbei gesagt, im 18. Jh. nicht unüblich, den Begriff einer »petitio principii« so zu verwenden, dass eine für die weitere Argumentation unverzichtbare Prämisse in der Form einer »Petition« eingeführt wurde. Eine solche petitio erbittet das Zugeständnis bestimmter Voraussetzungen.

9 So schreibt auch Herder: »Freilich weiß jedermann, daß Wärme die Fibern ausdehnet« (*Ideen*, Siebentes Buch, Abschnitt III, Darmstadt 1966, 185).

10 Gernot Böhme, »Phänomenologie der Natur – ein Projekt«, in: *Phänomenologie der Natur*, hrsg. von Gernot Böhme und Gregor Schiemann, Frankfurt/M. 1997, 11–43.

Nun glaubt Tetens bereits so viel »gewonnen« zu haben, dass eine strikte Beweisführung bezüglich des affirmativen Arguments möglich wird. Es bedarf hierzu noch des folgenden Grundsatzes, dessen Wahrheit, so Tetens, »der Psychologe sowohl als der Physiologe verteidigen«. Er lautet: »Die verschiedene Denkungsart des Menschen richtet sich nach dem verschiedenen Bau des Gehirns, und der Nerven, der Werkzeuge der Empfindung« (375). Über die diversen Bauarten des Gehirns und deren Verhältnis zu den Nerven braucht Tetens im Rahmen seines Begründungszieles keine näheren Überlegungen anzustellen.¹¹ Für die Begründung des »Dass« ist der Rekurs auf die »Werkzeuge der Empfindung« ausreichend. Es gehe ihn, so Tetens, auch nichts an, wie weit diese Abhängigkeit der Denkungsarten von den Nerven reicht. Unabhängig davon sieht sich Tetens zu folgendem Schluss berechtigt:

»Wird die Denkungsart eines Menschen von seinen Empfindungen; diese von der Einrichtung der Nerven bestimmt; und äussert das Klima wider seine Wirkungen auf die Nerven; so ist der Einfluß desselben in die Denkungsart unleugbar« (ebd.).

Wenn A auf B eine Wirkung ausübt (1), und wenn C durch B (2) und zuletzt D durch C (mit)bestimmt wird (3), so (Konklusion) reicht die Wirkung von A vermittels B und C bis in D hinein (4). Die »Bestimmung« von C kann dabei eher adaptiv als kausalistisch verstanden werden. Dieses vierstellige Wirkungsgefüge ergibt die Prämissen, die allesamt inhaltlich wahr sind. Der Schluss erscheint formal als gültig. Das Argument kann somit als schlüssig gelten. Das »Dass« der Wirkung steht für Tetens daher nunmehr außer Zweifel (ebd.).

Dieser Nachweis lässt sich durch leibgebundene Erfahrungen bestätigen und bekräftigen, die jeder intuitiv von sich selbst her kennt: Trübes Wetter mache, so Tetens, verdrießlich, wohingegen heiteres Wetter die Lebhaftigkeit anrege (376). Die emotionale Wetterfühligkeit, die wir am eigenen Leib verspüren, zeigt, dass Alltagsintuitionen und Klimatheorie einander nicht widersprechen. Sofern nun das Klima einer bestimmten Weltgegend bei allen Schwankungen auch eine gewisse Konstanz aufweist – in den nördlichen Breiten gibt es jährlich den Winter, in den tropischen Breiten nie –, eröffnet das Argument allerdings auch die Frage nach dem Nexus von Klima und dem National- oder Volkscharakter. Denn alle Einwohner eines Erdstriches sind diesem Einfluss dauerhaft, wenngleich graduell unterschiedlich ausgesetzt. Bei aller Kontingenz geschichtlicher Abläufe und deren Einflüssen scheint Tetens zufolge jeder Nation etwas »unveränderlich an-

11 Später haben Physiognomik und Phrenologie Ansätze vorgelegt, wie von den Hirnschalen auf Charaktereigenschaften sollte geschlossen werden können. Diese epistemischen Versuche waren allerdings schon in ihrer Zeit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ausgesetzt; man denke nur an Lichtenbergs satirische Kritik an Lavater (Lichtenberg, *Über Physiognomik, wider die Physiognomen*, 1778).

geklebt« zu sein, das sich dem Klima verdankt, in dem sie lebt. Tetens spricht an dieser Stelle metaphorisch (»angeklebt«) und stützt diese Hypothese durch Rekurs auf Reiseschriftsteller, die eine große Ähnlichkeit der Bewohner Nordafrikas des 18. Jh. mit »Carthaginensern und Numidiern« der Antike (377), deren Schilderung aus römischen Quellen überliefert ist, geltend machten,¹² obwohl er den Reisebeschreibungen generell eher misstraut.

Tetens hält also auch einen Nexus zwischen dem Klima und der »Gemütsbeschaffenheit einer Nation« für gegeben. Der erste Teil des Arguments schließt mit der Behauptung des »Dass« eines solchen Nexus ab.

4. Das skeptische Argument

Der zweite Teil des Arguments gießt nun gleichsam Wasser in den Wein der Klimatheorie. Das allgemeine »Dass«, das im ersten Teil schlüssig nachgewiesen wurde, sollte man mit Blick auf besondere Klimate und Völker näher »bestimmen können«. Eine solche Bestimmbarkeit hält Tetens für »billig« in dem Sinne, dass die epistemische Erwartung an die Klimatheorie berechtigt ist, dass sie näher zu bestimmen in der Lage ist, welche Gemütszustände und Charakterzüge wie und warum vom Klima herrühren. Das affirmative Argument besagt noch nicht viel über die Erklärungskraft der Klimatheorie. Diese, der Klimatheorie abzufordernde Bestimmbarkeit ist nun für Tetens »zur Zeit noch« (ebd.) nicht gegeben. Dieser Formulierung zufolge wäre es für die Vertreter der Klimatheorie zwingend, Methoden, Konzepte und Forschungsstrategien zu entwickeln, um vom »Dass« zum »Wie« zu gelangen. Andernfalls bliebe die Klimatheorie auf der Ebene wahrer, aber bestimmungsloser und -armer Allgemeinheiten stecken und würde gleichsam steril. Der epistemologische Sinn der Klimatheorie verlangt über das »Dass« hinaus für Tetens einen zweiten Schritt, der zu Beginn des zweiten Teils offenbar für gangbar gehalten wird.

Mit den entsprechenden Darlegungen seiner Zeit ist Tetens allerdings unzufrieden. Sie sind »unzuverlässig« (379) und verraten allenfalls »Witz«. Häufig wird das, was an wirklicher Erfahrung fehle, durch »schöpferische Einbildungskraft« (380) substituiert. Diese aber ist nicht wissenschaftlich. Selbst Montesquieu bleibt von der Kritik nicht verschont. Dessen These, wonach die »Trunkergebenheit« (ebd.) der Völker mit den Breitengraden korreliere, sei ein »Einfall eines großen Geistes«, aber keine »auf eine vollständige Deduktion gegründete Wahrheit« (ebd.).

12 Es war zu Tetens' Zeit nicht ungewöhnlich, sich auf die Quellen der gelehrten Reiseliteratur zu stützen, die eine Vorform der wissenschaftlichen Ethnologie des 20. Jahrhunderts darstellt. Tetens selbst hält sie allerdings für unzuverlässig (379).

Charakterologische Aussagen wie »Der Engländer ist durchgängig scharfsinnig, großmütig und ausschweifend« (377) lassen sich selbst dann, wenn sie zuträfen (was immer das bei charakterologischen Attributen heißen mag), für Tetens nicht pauschal nur auf den Einfluss des Klimas zurückführen, da das Klima nicht der einzige Einflussfaktor auf das menschliche Gemüt bzw. die Nerven darstellt. Für Tetens wirken die Erziehung, die Lebensart, die Nahrung und die »Erkenntnis« (378)¹³ und viele andere Faktoren »mit dem Climate gemeinschaftlich« (ebd.). Die Denkungsart ist also, wie wir sagen würde, multifaktoriell bedingt. Die Wirkungen des Klimas zu bestimmen, verlangt, sie aus diesem komplexen Wirkungsgefüge heraus zu sondern, d. h. sie zu isolieren. Hinzu kommt ein zweites. Durch »Kunst«, d. h. durch Kultur und Technik lassen sich die Wirkungen des Klimas »verändern oder verringern« (ebd.). So kann die Kultur des Wohnens eine deutliche Verringerung der Einflüsse eines rauen nordischen Klimas mit sich bringen. In den zivilisierten Nationen wurde der Einfluss des Klimas zurückgedrängt.

Man müsste also die Wirkungen anderer Faktoren und der die Klimawirkungen abmildernden Kultur hinwegdenken oder praktisch ausschalten können, um die Wirkungen des Klimas präziser bestimmen zu können. Tetens zeichnet somit der Klimatheorie zwei Aufgaben vor, die sie zu lösen hat, wenn sie auf den Weg der Bestimmbarkeit sollte gebracht werden bzw. als eine empirische Wissenschaft vom Menschen werde auftreten können. Diese beiden Aufgaben, die vielleicht auf die eine Aufgabe zurückgeführt werden können, die Wirkungen des Klimas zu isolieren, können nun vom Prinzip her als lösbar oder als unlösbar angesehen werden. Tetens behauptet, dass sich »zur Zeit noch, mit keiner Gewisheit weder durch Vernunftschlüsse noch durch Beobachtungen hierinnen etwas ausmachen lasse« (ebd.). Dies supponiert den Glauben an die Lösbarkeit.

Tetens' Rekurs auf die alte Unterscheidung zwischen Vernunft- und Tatsachewahrheiten erhellt sich nur im Kontext dieser Aufgaben, die Tetens der Klimatheorie zu lösen aufgibt. Eine ideale »Auflösung dieser Aufgabe« (ebd.) der Klimatheorie lässt sich für Tetens in Analogie zu »Mathematikern« denken, »welche, wenn sie die besonderen Wirkungen einer gewissen Ursache finden wollen, alle andere mitwirkende absondern« (ebd.). Tetens meint mit »Mathematik« hier offenbar eine Art des möglichen Experimentierens. Man müsste also ganz besondere, in der realen kulturellen Welt nicht vorfindliche empirische Umstände herbeiführen, die einem strengen Experiment gleichkämen. Man müsste in solchen Experimenten, die an Menschen oder Völkern anzustellen wären, idealiter alle kulturellen Faktoren ausschalten, d. h. die Forschungs-»Objekte« rein und ausschließlich der Wirkung unterschiedlicher Klimate aussetzen. Unter solchen »natürlichen« Bedingungen würden sich Unterschiede zwischen zwei Personen oder

13 Was Tetens unter »Erkenntnis« versteht, bleibt undeutlich; es könnte sich womöglich um geistige und religiöse Traditionen handeln.

Völkern auf die einzig verbliebene Ursache, nämlich das Klima zurückführen lassen. Solche Umstände (»Setzungen«) lassen sich praktisch nicht herbeiführen oder würden, wie hinzuzufügen ist, aus moralischen Gründen ausscheiden. Man kann somit bei der Bestimmung des »Wie« zur Beobachtung »Zuflucht nicht nehmen, weil die vorausgesetzte Bedingung in der Natur nicht Statt findet« (378). Möglich und der Klimatheorie »dienlicher« (379) ist es aus diesem Grund, diejenigen Völker als vorzügliche Studien-»Objekte« der Klimatheorie ins Auge zu fassen, deren Lebensbedingungen noch naturnah sind. »Je näher ein Volk seinem natürlichen Zustande kommt, je weniger sind die Ursachen welche mit dem Klima zugleich in ihn wirken, und je leichter ist es also, den Einfluß des letzten besonders zu erkennen« (ebd.). Die Klimatheorie ist dann auf die europäischen Kulturvölker *stricto sensu* nicht mehr anwendbar, sondern muss die sog. »Naturvölker« fokussieren, die zur Zeit Tetens' noch zahlreich waren.

Die Vernunft könnte nun auch theoretische Gedankenexperimente anstellen, aber hierzu wären eine ganze Reihe von Kenntnissen notwendig, die zumindest zur Zeit Tetens' noch nicht verfügbar sind, wie etwa eine Theorie der Gehirntätigkeit und eine Theorie über das Verhältnis der Nerven und des Gehirns. Am Ende seines skeptischen Arguments greift Tetens noch einmal zu einer epistemischen Analogie. Eine Klimatheorie sei »ebenso weit aussehend [...], als das System von den Veränderungen des Wetters« (ebd.). Der Ausdruck »weit aussehend« ist m. E. so zu verstehen, dass man von einer solchen Theorie weit entfernt sei. Die gleiche Auffassung vertritt Herder ca. 25 Jahre später, wenn er in den *Ideen* schreibt, an eine »Klimatologie nur des menschlichen Baues«¹⁴ sei noch nicht zu denken.

5. Schlussbemerkungen

Die temporale Bestimmung »zur Zeit noch« lässt auf wissenschaftlichen Fortschritt auch in der Klimatheorie hoffen. Der Geist der Aufklärung ist einem definitiven *ignoramus, ignorabimus* eher zuwider. An der Wende zum 19. Jahrhundert hofften viele auf positive empirische Wissenschaften vom Besonderen und Individuellen.¹⁵

Auch lange nach Tetens gab es immer wieder Versuche, den Theorietypus der Klimatheorie als erklärender Wissenschaft vom Besonderen weiter zu verfolgen. So wollte E.M. Arndt dem Zusammenhang von »Land und Leuten« in wald- und naturschützerischer Absicht nachforschen, da er glaubte, dass die Natur und die Menschen miteinander entweder besser oder schlechter werden könnten.¹⁶ Für

14 Herder, *Ideen*, 185.

15 Vgl. Verf., *Menschenkenntnis als Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1991, passim.

16 Vgl. Ernst Moritz Arndt, *Ein Wort über die Pflege und Erhaltung der Bauern im Sinne einer höheren, d. h. menschlichen Gesetzgebung*, Schleswig 1820.

Arndt können Menschen durch ihre Siedlungs- und Rodungstätigkeit das Klima eines Landes so massiv zum Negativen hin verändern, dass das so veränderte Klima auf ihren Charakter zurückwirkt. Für den Nationalromantiker Arndt wird die Axt, die an den Wald gelegt wird, an die Volksgesundheit gelegt. Die Verbindung von Nationalromantik, Volkskunde und Naturschutz wird dann vom Arndt-Schüler Riehl in dessen mehrbändiger *Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik* (1851–1869) weiterentwickelt. Auf die Verbindungen der späteren Klimatheorie mit Humangeographie, Geopolitik, Rassenkunde und anderen Disziplinen ist hier nicht einzugehen. Stattdessen empfiehlt sich eine epistemologische Reflexion auf Tetens' skeptisches Argument.

Man kann nämlich diesem skeptischen Argument auch eine radikalere Deutung angedeihen lassen, der zufolge die Aufgabe der Klimatheorie nicht bloß vorläufig ungelöst, sondern prinzipiell unlösbar ist. Das skeptische Argument würde mit einer tieferen Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit angereichert, dass die Klimatheorie eines Tages ihre Aufgabe gelöst haben könnte. Womöglich ist Tetens' skeptisches Argument zwingender, damit aber auch vernichtender für die Klimatheorie, als Tetens selbst es annahm.

Wäre dem so (und ich neige dieser Auffassung zu), dann bliebe natürlich noch die Option, der Klimatheorie den Status einer empirischen Wissenschaft abzusprechen und sie in eine Phänomenologie der Natur zu transformieren. Wir könnten uns Tetens' Maxime, auf sich selbst achtzugeben (s.o.), aufgreifen und ohne Anspruch auf Wissenschaftlichkeit unsere eigenen leiblichen Erfahrungen mit Klimaten (Gegenden, Atmosphären, Naturformationen) schildern, in denen wir uns aufhalten. Der individuelle Grund einer solchen »Klima«-Phänomenologie wäre allerdings eher die leibliche Selbstwahrnehmung als die transzendente Subjektivität.

KRITIK

Was einstmals war, soll wieder werden Hans Blumenbergs Arbeit am politischen Mythos

In Helmut Kraussers Roman *Melodien* überrascht der selbsternannte Mythosoph Professor Krantz sein erstauntes Gegenüber mit einem bemerkenswerten Diskurs über die Präfiguration moderner Idole in mythischen Archetypen. Ob Einstein und Faust, Orpheus und Caruso oder Nietzsche und Prometheus – es sucht sich »der einzelne die mythischen Paradigmata aus, die ihm gefallen und unterwirft sich ihnen«. Was immer man von dieser eigenwilligen Aufzählung auch halten mag, Krausser hat mit sicherem Gespür erkannt, dass wir uns im Gebiet des Mythos immer schon auf dem Boden des Vorgegebenen bewegen, dessen Anrufung dem Gegenwärtigen gesteigerte Bedeutung und Legitimität zu verleihen vermag. Diese Art von subsidiärer Verpflichtung auf das Vorgebildete als elementares Strukturmerkmal einer mythisch affizierten Verhaltensweise hat auch Hans Blumenberg im Rahmen seiner Philosophie des Mythos bemerkt und mit dem Begriff der »Präfiguration« versehen. Nun versammelt ein kleines Bändchen aus dem Nachlass unter diesem Titel zwei Texte, welche sich einer solchen Bezugnahme auf geprägte Muster auch und gerade vor dem Hintergrund politischer Mythen widmen. Sie könnten der bisher nur recht marginal geführten Diskussion um

Blumenbergs Mythostheorie neuen Vorschub leisten.

Bereits beim ersten Erscheinen der *Arbeit am Mythos* im Jahre 1979 hatte Götz Müller in seiner (hier im Anhang zu findenden) Rezension des Buches das Fehlen einer adäquaten Auseinandersetzung mit dem Spezialfall der politischen Mythen bemängelt und Blumenbergs Tendenz zur Ästhetisierung des Mythos kritisch angemerkt.

Hans Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, hrsg. und mit einem Nachwort von Angus Nicholls und Felix Heidenreich, Berlin: Suhrkamp Verlag 2014.

Im anschließenden Briefwechsel, der dem vorliegenden Band ebenfalls beigelegt ist, hatte Blumenberg die Existenz des vermissten Kapitels auch zugegeben; es sei aber von ihm zurückgehalten worden, da es ihm »den Geschmack an dem Buch ganz und gar verdorben hatte«. Woran mag das gelegen haben? Betrachtet man dieses jetzt zugänglich gemachte Kapitel zunächst einmal in einem allgemeineren Kontext, so lässt sich ganz grundlegend feststellen, dass es sich bei ihm um eine konzise kleine Studie handelt, welche verstärkt auch an anderer Stelle ausgelassene oder nur spärlich thematisierte Topoi von Blumenbergs Mythenanalysen genauer fokussiert. Dazu gehört in erster Linie der ganze thematische Komplex der Konstruktion geschichtlicher Bedeutsamkeiten. Sei es nun in Bezug auf die erhellende Darstellung verschiedener Spiel-

arten der Selbstmythisierung und ihrer Rezeptionen oder auch im Hinblick auf die tiefgründigen Einsichten in das mythische Geschichtsverständnis und seine Manipulationen – man muss es fast als bedauerlich empfinden, dass diese aufschlussreichen Ergänzungen nicht den Weg in die entsprechenden Kapitel der *Arbeit am Mythos* gefunden haben, denn das Verfahren der Präfiguration wird dort im Zuge der Erläuterung der Wirkungsmittel von Bedeutsamkeit nur marginal angedeutet. Dabei hat Blumenberg für die Illustration einer solchen »Wiederkehr des Gleichen als Ungleiches« wie immer einige eindrucksvolle Beispiele in der Hinterhand. So lernen wir, dass der Tag der ägyptisch-syrischen Offensive im Yom-Kippur-Krieg auf den zehnten Tag des Ramadan gelegt wurde, da der Prophet Mohammed seinerzeit am selben Tag mit der Vorbereitung der für den Islam mit dem scheinbar reichen Einzug in Mekka endende Schlacht von Badr begonnen hatte. Die Anpassung einer zu vollziehenden Handlung an ein prägnantes historisches Datum zeigt den pragmatischen Ertrag der Präfiguration. Sie ist Orientierungshilfe angesichts akuten Handlungszwangs bei kontingenter Faktenlage und enthebt die Entscheidung der Verlegenheit, alle Faktoren selbst komplett durchdenken zu müssen. Ist die Ausgangsfigur im kulturellen Kontext nur bedeutsam genug, so kann die durch sie präfigurierte Handlung, ohne weitere Nachfragen zu provozieren, sofortige Zustimmung finden. Gleichzeitig wird sie damit vor dem Vorwurf der persönlichen Willkür geschützt. Doch damit ist nach Blumenberg die Leistungsstruktur der Präfiguration noch nicht erschöpft. Sie kann darüber hinaus den Versuch unternehmen, als fatal empfundene geschichtliche Akte einer Reversion zu unterziehen und so dem Wunsch Genüge tun, den Lauf der Ereignisse wieder um-

zukehren. Als Alexander den Hellespont überquert, opfert er an genau jener Stelle den Göttern, an der einst auch Xerxes sein Opfer dargebracht hatte, doch in der Umadressierung des Opfers an die olympischen Götter soll das den Griechen widerfahrene Unrecht rückgängig gemacht und der ursprüngliche Zustand wieder hergestellt werden. Auch Hitler bediente sich der Hoffnung auf diesen gewünschten Effekt: Er veranlasst nach der Kapitulation Frankreichs die Unterzeichnung des zweiten Waffenstillstandes von Compiègne in genau dem Salonwagen, in welchem 1918 die deutsche Niederlage vertraglich fixiert worden war. In der Variation weiterer Beispiele breitet Blumenberg daraufhin ein großangelegtes historisches Panorama solcher mythischer Inszenierungen, Vorweg- und Bezugnahmen aus. So wird im Text anhand der Beschreibung der Selbstmythisierungen des Stauferkaisers Friedrich II. ein beeindruckendes Register von biographischen Selbstüberhöhungen und rhetorischen Vorgängen abgearbeitet, aber in der kritischen Auseinandersetzung mit den intendierten Präfigurationen im Umfeld von Napoleons Ägyptenfeldzug auch schon auf die möglichen katastrophalen Folgen solcher fehlgeleiteter Rhetorik hingewiesen. Konsequenterweise finden die begleitenden Ausführungen ihren Kulminationspunkt in der Beschreibung des einstweilen folgenschwersten Falles von erzwungener Remythisierung: Auch die Ideologen des dritten Reichs wussten um die Macht der Präfiguration. Das geistige Klima, welches zunehmend den Realitätsverzicht zugunsten eines neuen deutschen Mythos begrüßte, meint Blumenberg bereits in der affirmativen Rezeption der Selbstüberhöhungen Friedrichs II. durch Ernst Kantorowicz und dessen 1927 erschienener Biographie des Stauferkaisers ausmachen zu können. Spätestens an dieser Stelle drängt sich dann die eindeutige

Erkenntnis auf: Das von Blumenberg für die mythische Denkform immer wieder ins Spiel gebrachte Moment der Horizontabschirmung hat auch eine dezidiert problematische Seite, welche sich geradezu paradigmatisch an den auf Hitler projizierten und von ihm selbst gewählten Präfigurationen ablesen lässt. Dieser hatte mit dem den Anfang vom Ende einleitenden Befehl zum Angriff auf Stalingrad ebenfalls eine Reversion intendiert – er gab ihn in Poltawa, wo Zar Peter I. als Symbolfigur des Ostens 1709 Karl XII. besiegt hatte. Mit – je nachdem welche Perspektive man zu wählen geneigt ist – entweder verzweifelt oder sarkastisch-ironisch zu nennendem Humor inszeniert Blumenberg nun den fortschreitenden Realitätsverlust der nationalsozialistischen Führung bis hin zum nurmehr magisch abgestützten Irrealismus als fatal-tragisches Lehrstück verunglückter Präfigurationen. Durch von Blumenberg geschickt eingeflochtene Passagen aus den Tagebucheinträgen Goebbels ist zu erfahren, wie Hitler auch angesichts des schon drohenden Untergangs noch Friedrich den Großen als seinen wichtigsten »Präfiguranten« entdeckt: »In diesen Dingen ist der Führer auch ein Stoiker und ganz ein Jünger Friedrichs des Großen. [...] Ihm eifert er bewußt und unbewußt nach«. Dass die von Blumenberg so geschätzte Rhetorik jederzeit auch in reine Propaganda umschlagen kann, wird in dem Maße deutlich, in welchem rhetorische Akte hier zunehmend als Ersatz für längst unmöglich gewordene Handlungen eintreten müssen. Hitler gibt trotz des offensichtlich nicht mehr zu gewinnenden Krieges noch Anweisung »in der deutschen Presse längere Abhandlungen über den Punischen Krieg zu veröffentlichen«. Denn: »Der Punische Krieg ist ja [...] das große Beispiel nach dem wir uns heute ausrichten können und ausrichten müssen«. Es hat alles nichts geholfen, wie

wir heute wissen. Die sich im Schutze ihrer Präfigurationen wädhenden Ideologen können trotz eines massiven Aufwands an historischen Parallelisierungen zuletzt niemanden mehr vom guten Ausgang ihrer Sache überzeugen. Wie Blumenberg anmerkt, bedarf, analog zur Rhetorik, auch die Präfiguration der Zustimmung. Wird sie nicht akzeptiert, verliert sie ihre Wirkungsmacht und die Propaganda versagt. In dieser Situation greift Goebbels dann zum bis dahin undenkbaaren Mittel der Aberkennung der Präfiguration. Angesichts eines Führers, der bald darauf in höchster Verzweiflung sein Bildnis Friedrichs des Großen anschreien wird, er möge ihm doch helfen, notiert er sich: »Wenn ich der Führer wäre, dann wüßte ich, was jetzt zu tun ist«.

In diesen tragischen Lächerlichkeiten mag der Grund zu sehen sein, warum Blumenberg seinerzeit vor einer Aufnahme des Kapitels in die *Arbeit am Mythos* zurückgeschreckt ist. Er, der die schrecklichen Auswirkungen der »unseligen Dilettantismen des Diktators« selbst zu spüren bekam und die mythische Weltsicht doch überwiegend stets als recht humanes Daseinsprogramm beschrieben hat, wollte dem Mythos »des 20. Jahrhunderts in seiner schäbigsten Fassung« wohl nicht auch noch ein schriftliches Denkmal setzen. Man bemerkt es an der für Blumenberg teilweise ungewöhnlich subjektiven Wortwahl: Hier sind wir Zeuge einer intellektuellen Auseinandersetzung, die dem Autor auch eine persönliche Positionierung abverlangt, um der Emotionalität des Gegenstandes und seiner Verarbeitung gerecht zu werden. Dass der Text gelegentlich inhaltliche Doppelungen zum ersten Mythosaufsatz aus dem Jahre 1971 aufweist und die an der Rezeptionsgeschichte des Prometheus-Mythologems orientierte Struktur der *Arbeit am Mythos* in Unordnung gebracht hätte, mag weiterhin zur

Entscheidung der Auslassung beigetragen haben. Dem jetzigen Leser bleibt aber nach der Lektüre dieses wie gewohnt brillanten Textes die Einsicht, dass die berühmten letzten Worte der *Arbeit am Mythos* – »Wie aber, wenn doch noch etwas zu sagen

wäre?« – auch im Hinblick auf den weiterhin noch zu erschließenden Nachlass Blumenbergs als bleibendes Versprechen zu verstehen sind.

Marco Maurerer

Die Symbolik des Geldes Georg Simmel als Kulturbolschewist

Es sind schon viele Versuche unternommen worden, Georg Simmels Werk aus der Perspektive seiner berühmten *Philosophie des Geldes* zu deuten, deren erste Auflage 1900 erschienen ist und die Simmel selbst als sein Opus magnum verstanden wissen wollte. Zwar hat es sich bereits vor vielen Jahren in der Simmel-Forschung eingebürgert, diesbezüglich drei zentrale Werkphasen Simmels voneinander zu unterscheiden: eine frühe, vornehmlich »positivistische« Phase, eine mittlere, vornehmlich »kulturphilosophische« Phase und eine späte »lebensphilosophische« Phase. Zugleich besteht ein allgemeiner Konsens darüber, dass die *Philosophie des Geldes*, die der »mittleren« Werkphase zugehört, eine vermittelnde Funktion bezüglich Simmels soziologischen, kulturphilosophischen und lebensphilosophischen Schriften einnimmt. Auch wenn sich solche disziplinäre Grenzziehungen nicht ohne Vorbehalte trennscharf durchführen lassen, wird aus dieser Periodisierung von Simmels Werk doch deutlich, dass seine in der mittleren Phase entstandene *Philosophie des Geldes* sowohl Bezüge zu seinem soziologischen als auch seinem kulturphilosophischen und lebensphilosophischen Werk enthält, dass es aber keine unmittel-

baren Bezüge zwischen seinem soziologischen und seinem lebensphilosophischen Werk gibt.

Eine gewisse Schwierigkeit bereiten im Rahmen eines solchen Periodisierungsversuchs jene berühmten Essays von Simmel, die zum einen als Beitrag zu einer *soziologischen Ästhetik* verstanden werden können und zum anderen einen Beitrag zur *philosophischen Kultur* darstellen. Hier sind die Trennungslinien am unschärfsten

Annika Schlitte, *Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes*, München: Wilhelm Fink Verlag 2012.

geblieben, weil die literarische Form des Essays, die Simmel für solche Themen bewusst gewählt hat, eine herkömmliche disziplinäre Abgrenzung unmöglich machen. Hierzu gehören z. B. Simmels Essays über die Großstadt und das moderne Geistesleben, die Mode sowie die Geselligkeit, die in disziplinärer Hinsicht gewissermaßen in der Luft schweben und von Simmel ausdrücklich nicht in seine »große« *Soziologie* von 1908 aufgenommen wurden, während er den 1895 ursprünglich unter dem Titel »Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie« erschienenen Aufsatz dann 1905 unter dem Titel *Philosophie der Mode* in erweiterter Form separat veröffentlichte und auch in seiner 1911 erschienenen Schriftensammlung *Philosophische Kultur* in dem Abschnitt »Zur

philosophischen Psychologie« erneut zum Abdruck bringen ließ. Offensichtlich hatte also auch Simmel gewisse Probleme damit gehabt, diese Essays eindeutig disziplinär zuzuordnen. Dasselbe gilt im Übrigen auch für sein Hauptwerk *Philosophie des Geldes*, das neben rein philosophischen Überlegungen ebenfalls psychologische und soziologische Betrachtungen miteinbezieht. Nicht zufällig ist sein frühester Aufsatz, der sich mit dem Thema Geld befasst, 1889 unter dem Titel »Zur Psychologie des Geldes« erschienen.

Um diesem Dilemma zu entgehen, wählt Annika Schlitte in ihrer im Wintersemester 2010/11 an der Ruhr-Universität Bochum unter dem Titel »Die Grundlegung von Georg Simmels Symbolphilosophie in der *Philosophie des Geldes*« im Fach Philosophie angenommenen Dissertation den Weg, Simmels Werk ausgehend von der enormen Bedeutung, die dem Symbolischen innerhalb seiner *Philosophie des Geldes* zukommt, zu deuten. Damit ist zugleich eine Schnittstelle zwischen Kulturphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie angesprochen, die sich nicht nur aus der Geschichte des Symbolbegriffs ergibt, die in der vorliegenden Arbeit überzeugend rekonstruiert wird, sondern die sich auch aus Simmels Charakterisierung des Symbolischen ergibt, die vornehmlich an die klassische deutsche idealistische Ästhetik und insbesondere an Goethes Symbolverständnis anschließt. Als »Versinnlichung eines Übersinnlichen« und Vergegenständlichung eines »individuellen Allgemeinen« wird das Geld bei Simmel dabei zur Chiffre für das Symbolische schlechthin, weshalb es durchaus zutreffend ist, dass Annika Schlitte seine *Philosophie des Geldes* zugleich als eine »Philosophie des Symbols« bzw. »Symbolphilosophie« begreift. Hans Blumenberg hatte im Rahmen seiner eigenen Simmel-Lektüre das Geld

einstmals als »Symbol des Lebens« gedeutet. Nur: Was »symbolisiert« das Geld bei Simmel eigentlich nicht? Steht es nicht auch für den Begriff der »Kultur« und den Begriff »Form«, ja sogar für den Begriff »Gott«?

Als allgemeines Äquivalenzprinzip bzw. als der »Allesentwerter« steht das Geld bei Simmel im Grunde genommen für alles und jedes, weshalb manche Spötter seines Werkes konsequenterweise zu der Schlussfolgerung gekommen sind, dass dieses eigentlich für »gar nichts« stehe und insofern auch keine aufschließende Bedeutung besitze. Es ist deshalb kein Zufall, dass Ernst Cassirer es vorgezogen hatte, in Bezug auf seine eigenen kulturphilosophischen Arbeiten von einer *Philosophie der symbolischen Formen* zu sprechen, was den großen Vorteil hat, dass hier der Plural von Anfang an zum Programm erhoben wird, während Simmels Symbolverständnis gewissermaßen »monotheistisch« ist. Man denke dabei nur an Adornos Diktum, dass bei Simmel sogar der Henkel und der Krug als ein Symbol von etwas gedeutet werden, was man schon vorher wissen kann, wenn man bereits Simmels andere kulturphilosophische bzw. »symbolphilosophische« Schriften kennt. Denn tatsächlich sind es immer wieder dieselben Gegensätze des Lebens, die Simmel zufolge sowohl in den verschiedensten alltäglichen Erscheinungsformen des modernen Lebens als auch in den großen »zeitlosen« Werken der Philosophie und der Kunst »symbolisiert« werden: nämlich der Gegensatz von Dauer und Vergänglichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlosigkeit und Zeit, Leben und Form usw. Das heißt es handelt sich hierbei um all jene Themen, die Simmel in seinem philosophischen Spätwerk *Lebensanschauung* von 1918 explizit, also ohne »Umwege« bzw. nicht mehr »symbolisch« behandelt hat.

Die hier zur Besprechung stehende Arbeit hat das große Verdienst, uns in einer überzeugenden und nachvollziehbaren Art und Weise in diese Gedankenwelt einzuführen, ohne die dabei auftretenden Widersprüche und Probleme auszublenken. Dies beginnt schon mit der Vieldeutigkeit des Symbolbegriffs, den von der »Allegorie«, »Metapher«, »Analogie« und dem Zeichenbegriff abzugrenzen, im Rahmen seiner Geschichte immer wieder zu erheblichen Problemen geführt hatte. Insofern muss nach wie vor davon ausgegangen werden, dass es keine allgemeingültige Normierung des Symbolbegriffs gibt, weshalb jeder genau das in ihn hineininterpretiert, was er auch unabhängig von dieser Begriffsverwendung ohnehin zu sagen oder zu verfolgen beabsichtigt. Er ist insofern genauso schillernd und mäandernd wie viele der neueren »kulturwissenschaftlichen« Ansätze, die sich auf ihn als einen ihrer Grundbegriffe berufen, ohne dass dabei klar ist, worauf sie sich hierbei eigentlich berufen. Wir könnten diesbezüglich neben dem »cultural turn« und dem »iconic turn« auch von einem »symbolic turn« sprechen, falls dies weiterhelfen sollte, was vermutlich wie bei allen anderen geisteswissenschaftlichen »turns« der letzten vierzig Jahre jedoch ebenfalls nicht der Fall sein dürfte, sondern allenfalls das Karussell der »frei flottierenden Signifikanten« weiterhin in Bewegung halten würde. Um aus der Dauerkrise der modernen Geisteswissenschaften herauszukommen, empfiehlt sich deshalb ein anderer Weg: nämlich ein in disziplinärer Hinsicht stringenter Begriffsgebrauch sowie die Ausarbeitung eines entsprechenden zukunftsweisen Forschungsprogramms in jeder einzelnen geisteswissenschaftlichen Disziplin. Doch wie könnte dies unter Bezugnahme auf Simmels Werk eigentlich aussehen?

In diesem Zusammenhang gibt uns die Dissertation von Annika Schlitte einige weiterführende Hinweise. Es sei nämlich nicht entscheidend, was Simmel zufolge ein Phänomen oder ein Werk eigentlich konkret »symbolisiert«, sondern dass Simmels gesamte Denkweise »symbolisch« ist und insofern eine spezifische Hermeneutik der Kultur als Beitrag zu einer umfassenden geisteswissenschaftlichen Theorie des Verstehens zum Ausdruck bringt. Simmels Symbolverständnis sei ferner untrennbar mit verschiedenen Objekten bzw. Phänomenen verbunden, denen allen gemeinsam ist, dass sie im weitesten Sinne zum Bereich der »Kultur« gehören, die ihrerseits in einer spezifischen Weise gesellschaftlich vermittelt ist. Die große Leistung seiner *Philosophie des Geldes* sei es dabei gewesen, dies an einem Einzelfall exemplarisch zu verdeutlichen, der zugleich für das Ganze steht und insofern von programmatischer Bedeutung ist. Wie sich daraus ein konkretes Forschungsprogramm im Umgang mit anderen kulturellen Phänomenen entwickeln lässt, hat Simmel in seinen verschiedenen essayistischen Beiträgen zu einer soziologischen Ästhetik bzw. philosophischen Kultur selbst eindrucksvoll gezeigt. Dass sich daraus auch entsprechende ethische Forderungen ableiten lassen, hat er in seinem Aufsatz über das »individuelle Gesetz« ebenfalls deutlich gemacht. Vielleicht ist deshalb der Gegensatz zwischen Simmel und Adorno doch nicht so groß, wie letzterer uns glauben machen wollte. Denn steht nicht auch das berühmte Kapitel über die »Kulturindustrie« aus der *Dialektik der Aufklärung* in der Tradition von Simmels *Philosophie des Geldes*? Und ist Simmels »individuelles Gesetz« nicht eine vortreffliche Umschreibung dessen, was Adorno einstmals als das »Nicht-Identische« beschwört hatte? Vielleicht ist deshalb die Distanz zwischen der Spree und

dem Main doch nicht so groß, wie Adorno im Unterschied zu Walter Benjamin vermutete. Denn letzterer hatte sein *Passagen-Werk* ausdrücklich in die Tradition von Simmels »Kulturbolschewismus« ge-

stellt und ist damit bei Adorno bezeichnenderweise auf energischen Widerstand gestoßen.

Klaus Lichtblau

Davos und kein Ende

Von der Endlichkeit zum symbolischen Universum

Der Band bringt die lang erwarteten Texte (Vorträge, Notizen) Cassirers, die im Zusammenhang mit der Davoser Disputation zwischen Cassirer und Heidegger entstanden sind. Angesichts all der Literatur, die inzwischen über »Davos« verfasst wurde, ist es fast in Vergessenheit geraten, dass eines der wichtigsten Dokumente – Cassirers Vortrag über Heidegger – bisher der Öffentlichkeit unzugänglich war. Der Vortrag, zusammen mit den Mitschriften von Hermann Mörchen und Helene Weiss, ist damit auch das Zentralstück dieser Edition. Bevor auf dieses Dokument näher eingegangen wird, zunächst ein Überblick.

Neben dem Vortrag über Heidegger, den Cassirer zu Beginn der Davoser Hochschultage in Davos 1929 hielt, enthält der Band auch die Exzerpte, die Cassirer über Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* anfertigte, die die Grundlage der im Jahre 1931 veröffentlichten Rezension des Kant-Buches in den *Kant-Studien* bilden, und schließlich auch die Davoser Disputation selbst (korrekt betitelt »Arbeitsgemeinschaft Cassirer und Heidegger«) vom 26. März 1929, wiederum in synoptischem Überblick der Mitschriften von Mörchen und Weiss, zusammen

mit ausführlicher Kommentierung. Angesichts der problematischen philologischen Ausgangslage – der Text zirkulierte erst lange in Hektographie, wurde dann schließlich von Heidegger selbst noch in den Anhang des Kantbuches aufgenommen –, kann man erst jetzt von einer eigentlich historisch-kritischen Edition dieser Disputation sprechen.

Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte (ECN)*, Bd. 17, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer 1901–1929*, hrsg. von Jörn Bohr und Klaus Christian Köhnke, Hamburg: Meiner 2014.

Die zweite Hälfte der Edition bringt zunächst Texte, die Cassirer über Cohen verfasste. Dabei handelt es sich um Vorträge und Vortragsmanuskripte, die im Exil entstanden. Hier ist hervorzuheben, dass sich diese Texte allesamt auf Cohens Verhältnis zum Judentum

konzentrieren. Der Band wird abgerundet mit 46 Briefen, die Herman und Marta Cohen an Ernst und Toni Cassirer schickten (die Briefe befinden sich im Cassirer-Nachlass in Yale; die Briefe der Cassirers an Cohens sind nicht überliefert). Der Briefwechsel beginnt mit Cassirers Zeit als Doktorand in Marburg und dokumentiert das enge Lehrer-Schüler-Verhältnis beider. Cohen, ein energischer und leicht erregbarer Charakter, ist unfähig, Persönliches vom Beruflichen und Philosophischen zu trennen, was z.T. für unterhaltensame Lektüre sorgt, wobei die Kommen-

tierung der Herausgeber die historischen und universitätspolitischen Vorgänge, soweit möglich, rekonstruieren. Die letzten Briefe stammen von Marta Cohen aus der Zeit nach Cohens Tod 1918 und sind ein Zeugnis für die zupackende Energie, mit der sie die Lebensarbeit ihres Mannes weiterführen und vollenden wollte. Dies betrifft vor allem die Edition noch unveröffentlichter Schriften ihres Mannes durch Rosenzweig und Buber wie auch die mögliche Gründung einer Hermann-Cohen-Gesellschaft. Insgesamt portraituren die Briefe eine vergangene Welt alter Ordinarierherrlichkeit und sind anrührend in ihrer Freundschaft und Intimität, die beide Familien füreinander empfanden.

Bevor ich auf den Haupttext des Bandes eingehe, muss die vorbildliche Editionsarbeit hervorgehoben werden. Die Herausgeber, Jörn Bohr und der im Jahre 2013 verstorbene Klaus Christian Köhnke, stellen – neben den für ECN bekannten detaillierten Kommentierungen und Zitatnachweisen – eine geradezu überwältigende Menge von Hintergrundmaterial bereit, sowohl bibliographisch wie biographisch und historisch. Die Kommentierung auch der kleinsten historischen Hinweise etwa im Briefwechsel mag manchem vielleicht etwas exzessiv vorkommen, aber die imposante Arbeit der Herausgeber wird sich nicht verleugnen lassen und ist in jedem Falle verfügbar für den interessierten Leser. Diese Edition mag damit als Köhnkes editorisches Vermächtnis angesehen werden.

Die *philosophische* Hauptfrage, die eine Rezension dieses Bandes zu beantworten hat, ist, ob der Hauptvortrag Cassirers über Heidegger etwas philosophisch Neues zur Bewertung des Davoser Aufeinandertreffens und, noch allgemeiner, zum Verhältnis von Cassirer und Heidegger beitragen kann. Die Antwort hierauf fällt zwiespältig aus. Positiv ist zu bemer-

ken, dass durch Cassirers Detailarbeit am Heidegger'schen Text – hier bezieht er sich hauptsächlich auf *Sein und Zeit* – seine Bedenken gegenüber Heideggers Fundamentalepistemologie an Prägnanz gewinnen. Andererseits bringt die philosophische Diskussion nichts *substantiell* Neues in der Weise, wie Cassirer die Opposition seiner selbst und Heideggers darstellt, auch wenn Cassirers Kritik im Ganzen ein breiteres Fundament erhält. Cassirer gruppiert seine Diskussion um Heidegger – und genau genommen auch Scheler, wobei letzterer doch ziemlich in den Hintergrund gerät – um drei Punkte: das Raum-, das Sprach- und das Todesproblem. Auf diese Diskussion möchte ich etwas näher eingehen.

Positiv hebt Cassirer an Heideggers Umweltanalyse hervor, dass er den Unterschied schärft zwischen dem Raum als »bloßer Anschauungsform« und als anthropologisch-pragmatischem Raum, worin der Mensch lebt und seine Umwelt als bedeutungsvoll erlebt. Dieser Unterscheidung Heideggers stimmt er emphatisch zu. Kritisch aber betont Cassirer, dass dieser Raum erst »dadurch erobert wird, dass dieser Ausgangspunkt verlassen, *überwunden* wird«. Als Illustration greift er auf die Untersuchungen Uexkülls zurück, der den »Funktionskreis« des Tieres beschreibt, worin es lebt und seine »Merk-« und »Wirknetze« durchlebt. Cassirers Punkt ist hier, dass sich der pragmatische Raum des menschlichen Daseins von *dieser* Lebensform des Tieres *nicht* unterscheidet. Der Unterschied besteht vielmehr darin, dass dieses Raumverständnis beim Menschen zwar auch, als leibliches Wesen, vorhanden ist, aber eben überwunden wird; dass er »das Wesen [ist], das nicht nur, wie jedes andere, Grenze *hat*; sondern das zum *Bewusstsein* dieser Grenze gelangt – ja das sich selbst diese Grenze setzt«. Vom Handlungsraum

schreitet der Mensch zum »symbolischen Raum« fort, worin er die Gebundenheit an jenen überschreitet und wodurch er erst eigentlich zum Menschen wird, was einer *metabasis* der tierischen Existenz gleichkommt. Dem Menschen ist das Bewusstsein dieser Möglichkeit eingepflanzt. Der kritische Akzent dieser Lesart besteht darin, dass die Heidegger'sche Beschreibung lediglich den Menschen als tierisches Leibwesen betrifft, nicht das, was ihn vom Tier unterscheidet. Was für Heidegger »defizient« ist, ein bloßes »Begaffen von Dingen«, – ist es nicht vielmehr »ein Bestimmen zur ›Objektivität«, ein *Bestimmen* zur Vorhandenheit«? All denjenigen, die den Unterschied zwischen Mensch und Tier einebnen wollen, sei damit zu bedenken gegeben, dass ihr geistiger Ahnherr kein anderer als Heidegger ist. Das Tier hat kein Bewusstsein von Freiheit, keine Fähigkeit zum Bestimmen seiner selbst und der Dinge seiner Umwelt. Wer den Menschen hierauf reduzieren möchte, hat das Eigene des Menschen gründlich verdeckt. In gleicher Weise wäre damit die Anthropologie auf die Biologie reduziert.

Cassirer antizipiert an dieser Stelle einen Einwand gegen diese Interpretation. Verlässt man mit diesem »Sich-Einspinnen« (hier in die intersubjektiv verfasste Sprache) nicht »das unmittelbare Verhältnis zur Wirklichkeit und verliert [man] sich nicht in seinen eigenen Schöpfungen«? Dieses bereits von Wilhelm von Humboldt geäußerte Bedenken – man könnte es geradezu »proto-existentiell« nennen – wird von Cassirer dergestalt beantwortet, dass dieses Zu-sich-selbst-in-Distanz-Treten ein unvermeidbarer dialektischer Prozess ist – hier wird Goethe zitiert: »Man weicht der Welt nicht sicherer aus als durch die Kunst und man verknüpft sich mit ihr nicht sicherer als durch Kunst« –, den der Philosoph lediglich beschreiben, nicht verlachen oder be-

schimpfen kann. Heidegger hat hierfür lediglich die abfällige Bezeichnung des »Geredes« parat als »Seinsart des *entwurzelten* Daseinsverständnisses«.

Am deutlichsten wird die Opposition beider beim Todesproblem. Interessant hierbei ist, dass Cassirer weniger argumentativ gegen Heidegger vorgeht, sondern gewissermaßen weltanschaulich Heideggers »Grundstimmung« aufdeckt. Diese sieht er im *protestantischen* Motiv, dessen geistiger Vater Luther ist. Der Hintergrund ist das, was Cassirer einen »religiösen Individualismus« nennt, der sich gegen die »objektive« Form der Religion erhebt; dieses Denkmotiv mündet bei Heidegger in ein »Apriori des faktischen Subjekts«, was ihn dem Tod ausliefert. Auch hier kann Cassirer mit der Idee der Distanzierung kontern; der Mensch »denkt den Begriff der ›Natur« und in ihm die Notwendigkeit des Entstehens und Vergehens des Individuellen – er gibt dem Phaenomen des Todes seine ›Stelle« im Sein«. Diese Grundauffassung des Todes nennt Cassirer nun die »antike, klassisch-philosophische«, die am besten im Platonischen *Phaidon* zur Sprache kommt. Hierbei ist der Kern des Dialogs für Cassirer nicht in den durchweg problematischen Unsterblichkeitsbeweisen zu sehen, sondern in der Person des Sokrates, der durch das Philosophieren »reif« geworden ist zum Sterben. Er ist in der Lage, »sich der Urtatsache des Todes in *Gedanken* gegenüber[zu]stellen. [...] So wird der Weise der Philosoph, der Mensch, der den Tod denkt, eben damit vom Tode *frei*.« Dieses Motiv des Sich-Freimachens vom Tod kann nun vom Platonischen Denken (bzw. jeglicher »Platonischer Doktrin«) abgelöst werden, sie kann sich, wie bei Schiller, ästhetisch – oder selbst religiös vollziehen. Sie ist ein Charakteristikum des Menschen als »endlichen Wesens, das seine Endlichkeit *weiss* – und das in diesem Wissen seine Endlichkeit überwindet

und seiner Unendlichkeit gewiss wird«, wobei »Unendlichkeit« für Cassirer nichts anderes bedeutet als teilzuhaben am endlosen Prozess des Symbolschaffens.

Unterm Strich ist die Hauptstoßrichtung Cassirers, seine und Heideggers Philosophie jeweils als Gegensatz bzw. als Inversion der jeweiligen Termini *a quo* und *ad quem* zu denken, bereits aus der Davoser Disputation bekannt, auch wenn das, was dort relativ plakativ behauptet wird, nunmehr durch Cassirers Darstellung argumentativ untermauert wird. Wie ist schließlich eine solche Juxtaposition, wie sie Cassirer vornimmt, zu bewerten? Wird sie Heideggers Ansatz wirklich gerecht? Am deutlichsten wird Cassirers Pointe wohl am dritten, dem Todesproblem. In Cassirers Lesart führt Heideggers Obsession mit Tod und Endlichkeit dazu, für den Raum des öffentlichen Diskurses, der Welt des Symbolischen, blind zu sein bzw. sich bewusst hierfür blind zu machen. Würde dem Heidegger zustimmen? Letzterer würde auf die Uneigentlichkeit des öffentlichen Diskurses, des »Geredes« des »Man«, verweisen und auf die eigentliche Gemeinschaft, das Volk und die Tradition, in der man heimisch verwurzelt ist. Und freilich ist das Leben in der »eigentlichen Heimat« nicht identisch mit einer ständigen Meditation auf den Tod und die eigene Endlichkeit. Andererseits wird durch Cassirers Verweis auf das geistige Milieu – Luthers Protes-

tantismus – doch der eigentliche Kern des Heidegger'schen Philosophierens deutlich: der Individualismus als Zentrum, um das sich alles dreht, man mag das Individuum nun als »allein vor Gott« oder als »geworfenes Dasein« interpretieren. Dies ist der »Existentialismus«, den Cassirer diesem Denken vorwirft, übrigens in ähnlicher Weise, wie Husserl Heideggers Denken im Wesentlichen charakterisiert. Diese Position kann nicht mehr philosophisch begründet werden ohne einen performativen Widerspruch, indem der anti-universalistische Individualismus mit philosophischem Allgemeinheitsanspruch vorgetragen wird. Ob diese »skeptische« Lesart des Existentialismus gerechtfertigt ist, muss anderweitig diskutiert werden.

Vorliegender Band ist eine willkommene Ergänzung zur bedeutenden Nachlassedition der Cassirer'schen Schriften. Für diejenigen, die die Grundpositionen Heideggers und Cassirers philosophisch durchdacht haben, bringt der Band nichts grundsätzlich Neues; er wird allerdings für all jene, die das Verhältnis tiefer und detaillierter nachvollziehen wollen, eine notwendige Lektüre sein. Jedenfalls kann man nun mit diesem letzten Puzzleteil sagen, dass der Fachwelt alles, was zum Thema »Cassirer – Heidegger« aus dem Munde der Hauptakteure gesagt wurde, zur Verfügung gestellt wurde.

Sebastian Luft

natura altera facit saltum

Ein Sammelwerk ergründet den Ursprung der Kultur

Der Band nimmt die Rede vom Ursprung der Kultur ernst und begegnet den naturalistischen Ansprüchen auf Augenhöhe. Der Ausgangspunkt lautet: »Menschwerdung und Kulturentstehung sind voneinander nicht zu trennen. Wie lässt sich unter dieser Perspektive die Frage nach dem Ursprung der Kultur denken?« Das Ziel ist, unterschiedliche Vorschläge in ein Gespräch zu bringen – repräsentiert durch Günter Dux, Volker Steenblock, Wolfgang Welsch, Erhard Wiersing, Gerd Jüttemann, Tobias Reichardt, Ernst Wolfgang Orth, Gerald Hartung, Hans-Ulrich Lessing, Joachim Fischer und Jörn Rügen.

Die kulturphilosophische Reflexion hat die Herausforderung naturalistischer und kulturalistischer Letztbegründungen beiziten angenommen. Davon legt der Band eindrucksvoll Zeugnis ab. Das Feld der Auseinandersetzung ist klar abgesteckt, die Komposition gelungen, die Diskussion auf dem neuesten Stand. Der erste Teil ist auf die Auseinandersetzung mit einem an Darwin orientierten Naturalismus konzentriert: Wie lässt sich der Ursprung der Kultur denken, wenn er nicht *einfach* aus einer natürlichen Evolution folgt? Der zweite Teil stellt kulturphilosophische und philosophisch-anthropologische Reformulierungen der Frage nach dem (risikanten) Ur-Sprung der Kultur vor. Abschließend werden terminologische und politische Konsequenzen für die Kulturwissenschaften umrissen.

Der erste Teil wird eröffnet von Dux – neben dem Interview, das Steenblock mit ihm geführt hat, eine konzise Einfüh-

rung in die »historisch-genetische Theorie«, die den Menschen in der Weise *aus* der Natur heraus erklärt, dass er zugleich *in* ihr verbleiben kann, da nicht nur die Grenzen der Natürlichkeit weiter gezogen werden, sondern auch die der kulturellen Seite am Menschen. Es folgt Steenblocks Typologie über die unterschiedlichen Projekte des *Darwinizing Culture*, die den Vorzug hat, kundige Darstellung und Beurteilung zugleich zu sein. Wer sich bisher nicht in diesen Kontexten auskannte, wird dafür dankbar sein, bevor mit Welsch

Vom Ursprung der Kultur. Mit einem Gespräch mit Günter Dux, hrsg. von Volker Steenblock und Hans-Ulrich Lessing, Freiburg/München: Alber 2014.

Das Rätsel der menschlichen Besonderheit ansteht. Dies am besten im direkten Vergleich mit dem anschließenden *Versuch einer evolutionsbiologischen und frühgeschichtlichen Begründung der Kulturalität* von Wiersing. Welsch plädiert für eine Emergenz der Kultur aus der Natur, Wiersing ergänzt – oft spekulativ –, dass diese Emergenz sich der menschlichen Intentionalität verdanke. Jüttemanns historisch-psychologischer Zugriff auf Mensch- und Kulturwerdung lässt eine autogenetische *Praxis* (statt eines bloßen Prozesses) erkennen, die, wenn sie schon nicht in dieser Weise stattgefunden hat, uns zur verantwortlichen Ausübung der »Autogenesekompetenz« auffordert.

Am Beitrag von Reichardt wird ein Mangel des Buches deutlich. Es fehlen Literaturverzeichnisse und ein Namenregister, so dass die verstreuten Erwähnungen von Marx – wie auch die vielen Auseinandersetzungen mit Tomasello – nicht direkt aufspürbar sind. Der Einsatz eines eigenen Beitrags über *Kultur als Produkt von*

Arbeit bzw. als Produkt von *Freiheit* ist thematisch geboten: Phänomene der Entfremdung und Verdinglichung werden immer wieder angesprochen, aber erst von Reichardt gebündelt und im Theoriezusammenhang erörtert.

Der zweite Teil des Bandes beginnt mit Orths gewichtiger Problemskizze über *Anfang und Ende der Kultur*, flankiert von Hartungs Beitrag zum *Ursprung von Sprache und Kultur*. Zu lernen ist, dass ein zuletzt von Cassirer ausformulierter *kritischer* Monismus paradigmatisch für jede Auseinandersetzung mit naturalistischen Monismen aller Art stehen kann. Es zeigt sich außerdem, dass jeder zeitliche Nebensinn im Begriff des Ursprungs zu vermeiden ist. Kultur und Natur sind *gleichursprünglich* zu begreifen. *Das Problem der Kulturgenese* ist deswegen auch für die philosophische Anthropologie gar keines, wie Lessings Revision zeigt: Was ihr und der Kulturphilosophie zugänglich ist, sind keine genetischen Fragen, sondern die Grundeinsicht, dass Mensch- und Kulturwerdung eine nicht weiter auflösbare Struktureinheit bilden. Der Beitrag Fischers über die *Konzepte zur Mensch-*

heitsgeschichte von Gehlen, Claessens, Dux und Popitz widmet sich apodiktisch dem Nachweis, dass deren Arbeiten parallele Theorien der Menschwerdung von der Vorgeschichte bis zur Moderne repräsentieren, die in ihrem Weitblick vorbildlich für Kulturphilosophie und -soziologie sein könnten. Das Potential der Philosophischen Anthropologie steht folglich noch immer *vor* seiner Entfaltung. Der abschließende Beitrag von Rösen geht auf terminologische Probleme mit dem Kulturbegriff ein, die nicht zuletzt Konsequenzen für die politische Verantwortlichkeit der Kulturwissenschaften haben. Wo immer diesen eine Orientierungsfunktion zugeschrieben wird, kann keine »neue Kultur der Anerkennung« entspringen, wenn der Kulturbegriff vorweg »geklärt« scheint. Eine solche Entpolitisierung der kulturwissenschaftlichen Aussagen hätte der latenten A-Humanität menschlicher Sinnsetzungsakte nichts mehr entgegenzusetzen. – In der impliziten Befolgung dieses Appells liegen Stärke und Einheit des gesamten Bandes.

Jörn Bohr

Die Dekonstruktion erfindet sich selbst Jacques Derridas *Erfindungen des Anderen II*

Zwar wird Derrida immer noch zu den bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts gezählt und unter den jungen Forschern aller geisteswissenschaftlichen Richtungen unermüdlich rezipiert, es fällt aber doch auf, dass seine Werke in den letzten Jahren immer seltener im Feuilleton rezensiert wurden. Gewiss ist es nicht leicht, den Überblick über all das, was er geschrieben hat, zu behalten, da seine Texte ja nicht nur die Philosophie betref-

fen, sondern sich darüber hinaus mit der Psychoanalyse, der Literatur, der Linguistik und der Architektur befassen, um sich dann auch politischen oder universitätsinstitutionellen Fragen zuzuwenden, so wie in seinem jetzt endlich ins Deutsche übersetzten Buch *Psyche. Erfindungen des Anderen II*. Zwar verbindet dabei die Texte, wie im ersten Band, ein allgemeines Thema – eben die »Erfindung« des Anderen –, doch streuen sie sich über

völlig verschiedene Gebiete und bahnen sich ihren Weg von Shakespeares *Romeo und Julia* über die Satzung der *International Psychoanalytical Association* und die südafrikanische »Apartheid« zu Heideggers »Gestell«.

Der Passagen Verlag in Wien hat nun also Ende des letzten Jahres den lange erwarteten zweiten Band von *Psyche* als deutsche Erstausgabe herausgebracht – ganze 25 Jahre nach der französischen Erstveröffentlichung (1987). Allerdings greift die vorliegende Ausgabe auf die erweiterte zweibändige Edition, die erst 1998 bzw. 2003 bei Galilée erschienen ist, zurück, was die Verwunderung über die scheinbar lange Verzögerung der Übersetzung dann doch ein wenig einschränkt. Der jetzt publizierte zweite Teil enthält acht Texte, die einander der Chronologie ihrer Erstveröffentlichung folgen. Lediglich der erste Text, der auch den zweiten Band der französischen Ausgabe eröffnet, bildet hier eine Ausnahme. Es handelt sich um den »Brief an einen japanischen Freund«, der allein schon deshalb von besonderer Bedeutung ist, weil Derrida hier dem japanischen Professor Izutsu schnörkellos und ohne große Umschweife gewissermaßen als Prolegomena zu einer Übersetzung seiner Texte ins Japanische erklärt, was das Wort »Dekonstruktion« eigentlich bedeutet – eine bessere und klarere Einführung in diesen komplexen Begriff lässt sich eigentlich nicht denken.

Derrida erläutert seinem Briefpartner zunächst die Geschichte des Begriffs »Dekonstruktion« und dessen ursprüngliche Bedeutung, wie sie im französischen *Littre* zu finden ist, um dann darauf einzugehen, auf welche Weise das Wort in den neuen Kontext der Grammatologie verpflanzt worden sei. Als der Begriff »Dekonstruk-

tion« zum ersten Mal erschien, hatten sich die Intellektuellen in Frankreich gerade für die Idee des Strukturalismus begeistert, und man hielt die Dekonstruktion, ganz im Geiste der Zeit, zunächst für »eine strukturalistische Geste«, zumindest für eine »Geste, die eine gewisse Notwendigkeit der strukturalistischen Problematik auf sich nahm«. Gleichzeitig war die Dekonstruktion aber auch eine »anti-strukturalistische Geste«, sofern es ihr darum ging, »Strukturen auseinanderzunehmen, zu zerlegen, zu desedimentieren«. In seinen Erläuterungen spielt Derrida Heidegger

gegen Nietzsche aus. Dekonstruktion, wie er sie begreift, stehe Heideggers Vorstellung von Destruktion viel näher als Nietzsches »Niederreißen und Zerschlagen«, denn wenn man etwas dekonstruiere, so Derrida, gelte es in erster Linie zu verstehen, wie es zusammengesetzt ist.

Trotz aller Bemühungen, dem Wort »Dekonstruktion« einen eindeutigen Sinn zu geben, hält Derrida den Begriff für wenig zufriedenzustellend, müsse er doch immer von einem Diskurs eingefasst sein, weil ansonsten die Chance, ihn falsch zu verstehen, viel zu groß wäre. Dekonstruktion, so heißt es bei ihm, sei weder Analyse noch Kritik, und sie sei auch keine Methode. Dennoch hatte inzwischen vor allem in den USA eine Diskussion darüber begonnen, ob nicht die Dekonstruktion als eine neue Methodologie des Lesens und Interpretierens gelten dürfe, und tatsächlich ist sie in den 1980er Jahren auf diese Weise in den akademischen Institutionen »domestiziert« worden.

Für Derrida ist Dekonstruktion weder ein Akt noch eine Operation, da sie an kein Subjekt gebunden ist bzw. keinem Subjekt zukommt, das ihr Initiator wäre, noch an ein Objekt, also einen Text oder

Jacques Derrida, *Psyche. Erfindungen des Anderen II*, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien: Passagen Verlag 2013.

ein Thema. Die Dekonstruktion ist ein Ereignis, das nicht erst auf die Überlegung, das Bewusstsein oder die Organisation des Subjekts, nicht einmal der Moderne, wartet. Seinen wirklichen Sinn erhält das Wort »Dekonstruktion« erst, wenn es in eine Kette möglicher Substitutionen eingeschrieben wird, und so säumen letztlich die »magischen Worte« den Weg der Definition, die man aus Derridas Hauptwerken kennt: *écriture* (Schrift), *trace* (Spur), *différance*, *supplément* (Supplement), *hymen*, *pharmakon* (Heilmittel, Gift), *marge* (Randbereich), *entame* (Anschnitt), *parergon*, und so weiter.«

Der philosophisch bedeutsamste Text dieser Sammlung findet sich am Schluss des Bandes. Es handelt sich um einen Beitrag mit dem Titel »Desistanz«, der als Vorwort für die englischsprachige Ausgabe von Lacoue-Labarthes *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics* geschrieben wurde. Desistanz ist das ins Deutsche übernommene Wort für »*désistance*«, abgeleitet vom Verb »*désister*«, dt. »zurücktreten, verzichten«, und bedeutet für Derrida das »Unausweichliche«. Es gibt, so Derrida weiter, zwei Arten des Unausweichlichen: zum einen, wenn man einer

Sache, die aus einer bestimmten Notwendigkeit geschehen wird, nicht ausweichen kann, und zum anderen, wenn sich etwas als unausweichlich ankündigt und es in gewisser Weise schon eingetreten zu sein scheint, bevor es überhaupt eingetreten ist. Das Unausweichliche – das ist die Bedingung des Aus- bzw. Zurückweichens, des Verzichtens seitens des Subjekts. Wem oder was – fragt dann Derrida – weicht Lacoue-Labarthe aus, wenn er etwas in Parenthese setzt? Welcher Unausweichlichkeit folgt er mit dieser Geste?

Ohne den langen Weg dieses tief sinnigen Essays, der schließlich zu Hölderlin und Sophokles zurückführt, hier nun weiter mitverfolgen zu können, sei doch noch erwähnt, dass Derrida an seinem Ende die Schlussfolgerung zieht, dass in der antiken Tragödie die Desistanz den Rückzug des Göttlichen und die Rückwendung des Menschen zur Erde bezeichne, ebenso wie bei Hölderlin, wo es am Ende seines Gedichts »Dichterberuf« heißt, dass »Gottes Fehl« dem Manne helfe, also nicht die Anwesenheit, sondern die Abwesenheit der Götter.

Arne Klawitter

ABSTRACTS

Bernhard Kleeberg, Robert Suter

»Doing truth«: Elements of a Praxeology of Truth

The article delineates the program of a praxeology of truth that allows for studying the dynamics and variability of truth in the sense of situated *doing truth*. It proposes a heuristic differentiation between »truth scenes« and »truth figures« that helps to analyze the emergence of theories of truth as well as that of specific truth cultures.

Simone Dietz

Rituals of Disclosure: Veracity as Mendacity

The essay argues for a concept of absolute truth as a cognitive claim to validity and for the relativity of normative conventions in practical dealings with truth. In opposition to the idea of an absolute imperative to truthfulness, it advocates a relative moral legitimacy of lying. Ritualized public scandals about people lying are often not an expression of honest outrage, but rather serve as an untruthful affirmation of norms about dealing with truth, the social validity of which has already become questionable.

Andreas Langenohl

Norm and Truth: Sociological Aspects of Truth Scenes

The article approaches »truth« from a situational point of view, arguing that truth claims are characterized by a certain type of validity claim that is in the last instance of a moral nature. In scenes of truth, a normative type of validity claim, which in Durkheim's sense refers to the maintenance of a norm even when it is trespassed by an individual, is suspended. As a consequence, scenes of truth cannot tolerate the mismatch between reality construction and empirical observation that is characteristic of normative validity claims. Instead, they tend to eliminate any distance between construction and observation, radicalizing the norm to a quasi-natural law with a moral inflection.

Andreas Thier

»Truth, nothing but Truth«: Juridical Truth Claims and the Constitution of Truth

The essay argues that »truth« as basic element of judicial decision represents the result of constructions of reality, guided by law. In creating such scripts their authors are limited in their power: There is actually room for different arrangements of these descriptions. Its size depends from the objectives of the particular legal system, which is to be applied in the respective case.

Stephan Gregory

Lumen naturale: Light and Truth in Descartes

The essay scrutinizes the medial preconditions of Descartes' notions of truth and certainty. The metaphorical exchange between Descartes' epistemology and his contributions to optical theory is conceived as a both-way traffic. Just as imaginations from the realm of visual perception affect the philosophical notion of truth, so the epistemological demand of a »clear and distinct« perception regulates the fashioning of the physical theories of vision and light.

Bernd Stiegler

Truth and Visual Normalization

Three examples try to give an historical overview of strategies of visual normalization. Duchenne de Boulogne, Francis Galton and the taylorist procedures of Frank Bunker Gilbreth are conceived as strategies to transform the human face in practices of truth and knowledge.

Dirk Westerkamp

Alethic Pragmatism

»Alethic Pragmatism« is the seemingly complicated term for a rather trivial philosophical enterprise. Coined in allusion to Alston's »alethic realism,« alethic pragmatism calls attention not only to the propositional but also to the *procedural* aspects of truth. Reaching back to the Peircean and Jamesian origins of pragmatism's tradition, this paper deciphers different *acts* of verification, validation and truth-making. Special attention is devoted to alethic pragmatism's concept of facticity and validity (or validation, *Geltung*). It is argued that one possible sense of bringing about truth could lie in the various performative linguistic, and scriptural acts determined to make propositions valid within a given system of beliefs or propositions.

AUTORINNEN UND AUTOREN

KATHARINA BAHLMANN, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Qualitätssicherung und -entwicklung der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaftsforschung, Philosophie der Kunst und Kunsttheorie.

JÖRN BOHR, Lehrbeauftragter am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte: Kulturphilosophie, Philosophie des Raums.

SIMONE DIETZ, Professorin für Philosophie an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Arbeitsschwerpunkte: Ethik und Politische Philosophie, insbesondere Konzepte der Öffentlichkeit und Medienethik.

DANIEL MARTIN FEIGE, wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 626 »Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste« an der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Kunstphilosophie und Ästhetik, Deutscher Idealismus, Philosophische Hermeneutik, Philosophie der Musik, insb. Jazz.

STEPHAN GREGORY, Juniorprofessor für Mediale Historiographien an der Bauhaus-Universität Weimar. Arbeitsschwerpunkte: Mediale Historiographie des Lichts, Politiken der Mimesis in der Kolonialgeschichte Brasiliens, Logik und Medialität der sozialen Aufteilung.

JOHANNES HOCKS, M.A., hat Philosophie der Wissensformen an der Universität Kassel studiert.

ARNE KLAWITTER, Professor für Neuere deutsche Literatur und Medien an der Waseda Universität in Tokyo. Arbeitsschwerpunkte: Deutschsprachige Literatur vom 18. bis 20. Jahrhundert, vergleichende Ästhetik, Philosophie des Poststrukturalismus insbes. Foucault'sche Diskursanalyse und Wissensarchäologie.

BERNHARD KLEEGER, Juniorprofessor für Wissenschaftsgeschichte der Geistes- und Sozialwissenschaften am Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz. Arbeitsschwerpunkte: Praktiken, epistemische Grundlagen und institutionelle Rahmenbedingungen der Wissensproduktion insbesondere der Politischen Ökonomie und Soziologie des 18.-20. Jahrhunderts.

LINDA-JOSEPHINE KNOP, B.A., studiert Kunstwissenschaft an der Universität Kassel.

ANDREAS LANGENOHL, Professor für Soziologie mit dem Schwerpunkt Allgemeiner Gesellschaftsvergleich an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Arbeitsschwerpunkte: Modernisierungsprozesse und Modernisierungstheorie, Traditionalisierung und Enttraditionalisierung, Kollektive Erinnerung im postsowjetischen Raum, Wirtschaftssoziologie.

KLAUS LICHTBLAU, Professor für Soziologie an der Goethe-Universität Frankfurt. Arbeitsschwerpunkte: Theoretische Soziologie und Geschichte der Sozial- und Kulturwissenschaften.

SEBASTIAN LUFT, Professor für Philosophie an der Marquette University in Milwaukee, WI (USA). Arbeitsschwerpunkte: Klassische deutsche Philosophie, Phänomenologie, Kulturphilosophie.

MARCO MAUERER, verfasst derzeit an der Universität Hamburg seine Dissertation über Hans Blumenbergs Theorie des Mythos und ist Stipendiat des ZKFL in Lübeck. Arbeitsschwerpunkte: Philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie, Musikästhetik.

KONRAD OTT, Professor für Philosophie und Ethik der Umwelt am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Diskursethik, Umweltethik, Gerechtigkeitstheorien, Nachhaltigkeit, ethische Aspekte des Klimawandels, Naturschutzbegründungen und die normativen Grundlagen der Umweltpolitik.

HILMAR SCHMIEDL-NEUBURG, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Moderne Sprachphilosophie, Existenzphilosophie und antike Ethik.

BERND STIEGLER, Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft mit Schwerpunkt 20. Jahrhundert im medialen Kontext an der Universität Konstanz. Arbeitsschwerpunkte: Theorie und Geschichte der Photographie, Deutsche und französische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Literatur und Medien.

PHILIPP STOELLGER, Ordinarius für Systematische Theologie und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, Leiter des Instituts für Bildtheorie der Universität Rostock, Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs »Deutungsmacht«. Arbeitsschwerpunkte: Christologie, Anthropologie, Hermeneutik, Religionsphilosophie und Bildtheorie.

ROBERT SUTER, Literaturwissenschaftler und wissenschaftlicher Koordinator der Forschungsinitiative »Doing Truth. Praxeologien der Wahrheit« an der Universität Konstanz. Arbeitsschwerpunkte: Deutschsprachige Literatur 17.-20. Jahrhundert, Literarische Figurationen des Scheiterns im 20. Jahrhundert, Praxeologie der Wahrheit, Narratologie und Ästhetik des Figuralen.

ANDREAS THIER, ordentlicher Professor für Rechtsgeschichte, Kirchenrecht, Rechtstheorie und Privatrecht an der Universität Zürich. Arbeitsschwerpunkte: Wechselbeziehungen zwischen Recht und seiner Medialität, Wahrnehmung zeitlichen Wandels im Recht im Mittelalter und in der Neuzeit, Geschichte der europäischen Rechtstraditionen.

DIRK WESTERKAMP, Professor für Theoretische Philosophie am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Kulturphilosophie, Ästhetik.