

Wolfgang Müller-Funk
Die Gewißheit des Zweifels
Überlegungen zu einer Paradoxie

Vorbemerkung

Es erscheint heute als zeitgemäß, zu philosophieren, indem man Gewißheit in Abrede stellt, destruiert, dekonstruiert. Vor mehr als einem halben Jahrhundert hat der amerikanische Pragmatist John Dewey das Unternehmen der abendländischen Philosophie als einen Versuch interpretiert, durch einen Kosmos ewiger, vom zeitlich-historischen Kontext abgelöster Begriffe eine Welt der Sicherheit zu etablieren, gleichsam zum Ausgleich für die Unsicherheiten des Menschen im gesellschaftlichen Kontext vormoderner Gesellschaften. Deweys Versuch geht über einen rein historischen Befund hinaus; seine großflächige Kritik, wie er sie in der Schrift »On Certainty«¹ entwirft, läßt sich in die philosophischen Versuche des 20. Jahrhunderts einreihen, die klassische Philosophie zu erledigen und an ihr Ende zu bringen. Denn die Produktion von Ungewißheit, die die okzidentale Philosophie – aristotelischer wie platonischer Provenienz – ermöglicht, ist nur denkbar dadurch, daß Philosophie ihre praktische Seite verleugnet und – mehr noch – in Abrede stellt, selbst Praxis zu sein. Aber jedwede Praxis ist ein Tun mit unsicherem Ausgang. Indem die nachklassische Philosophie im Stil Deweys (und heute Rortys) sich als soziale (oder kulturelle) Praxis begreift, büßt sie zwangsläufig die Aura ein, verbürgte Wahrheiten zu liefern. Dieser Impetus war ein Erbe der Religion, die Dewey spätaufklärerisch als eine Kompensationsleistung für Unsicherheit und unerträgliches Ausgeliefertsein interpretiert. Eine solche Kompensation erübrigt sich – so lautet die geschichtsphilosophische These eines forcierten Fortschrittsoptimismus – heute von selbst. Was Sicherheit – praktische Gewißheit – beschert, das sind Wissenschaft und Technik. Weil die zivilisierte Welt eine von Gewißheiten ist, kann zum ersten Mal in der Geschichte die Philosophie sich zu ihrer Ungewißheit bekennen.

Am entscheidenden Punkt ist der Plot des amerikanischen Pragmatismus konstitutiv für ein zentrales Narrativ einer konsequent relativistischen

¹ John Dewey, *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*. Deutsch von Martin Suhr, Frankfurt/M. 1998. Der englische Originaltext erschien bereits 1929.

Postmoderne geworden. Seiner ganzen Struktur nach ist es linear konstruiert, eine Geschichte mit Anfang und Ende, so als wäre der Zweifel an der Gewißheit nicht ebenso charakteristisch für das »Projekt« abendländischer Philosophie wie das Pathos der Gewißheit.

1. Ein Meer von Ungewißheiten. Die Geburt der neuzeitlichen Philosophie aus dem Geist des Zweifels

Der Essay, nicht so sehr als Gattung sensu stricto sondern vielmehr als Formation »denkenden Seins« (Foucault)², ließe sich in einer ersten provisorischen Annäherung als ein Medium der Selbst-Ver(un)sicherung beschreiben, oder paradoxer formuliert: als eine sich fortlaufend dementierende Selbst-Verständigung. Essayistisch zu schreiben, bedeutet – so lautet die zu bearbeitende und zu variierte Hypothese³ – dem Konjunktiv den Vorzug zu geben, dem expliziten wie dem impliziten. Es ließe sich ein essayistisches Dementi aller Weltgewißheiten denken, daß nur und ausschließlich im Konjunktiv verfaßt ist. Stets hat dem Essayismus ein häretisches Moment innegewohnt, das sich den Sicherheiten systematischer und alltäglich-konsensualer Welterfahrung und den großen – den religiösen wie den szientistischen – Wahrheiten und »Kirchen« widersetzte. Zur Unerschrockenheit des Essayistischen gehört der Mut, sich verunsichern zu lassen, den Kantschen Imperativ, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, auf die ganze Person zu beziehen und so auf die Spitze zu treiben. Es mag Vorsicht im Spiel sein, sich des Konjunktivs und der Wortfamilie des Vorbehaltlichen und Eventuellen zu bedienen, des »Vielleicht« oder des »Womöglich«, (überhaupt des »Können«, das eben kein Vermögen, sondern eine bescheidene Vermutung zum Ausdruck bringt), aber derlei Vorsicht ist weniger Ängstlichkeit, Diplomatie und moderierter Gestimmtheit geschuldet, sondern läßt sich nur vor dem Hintergrund jenes Riskanten begreifen, das den Essayismus im Kern ausmacht: eine – wiederum –

² Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bs. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/M 1986 (Orig.: Paris 1984), S. 15: »Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist.« Cf. auch die affirmative Verwendung des Terminus »Kunst der Existenz« in: *idem*, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, S. 305. Cf.: Wilhelm Schmidt, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991.

³ Wolfgang Müller-Funk, *Erfahrung und Experiment. Studien zu Theorie und Geschichte des Essayismus*, Berlin 1995.

provisorische Absage an Selbstverständlichkeiten, Gewißheiten und Evidenzen, an die sichere Welt der Indikative. Verfänglich bleibt der Versuch ins Ungewisse allemal; der Verdacht liegt auf der Hand, daß es beim Unverbindlichen bleibt. Die Gefahr, daß die Reise – um eine beliebte Metapher zu verwenden – nicht nur mit Schiffbruch enden, sondern sich als banal, bieder und bedeutungslos herausstellen könnte, nimmt mit zunehmender Dauer einer postmodern gestreckten Moderne zu. Unegal ist dabei, wann die essayistische Reise im Kontext neuzeitlicher Vernunft und Wissenschaft unternommen worden ist, zu Anfang oder zu Ende.

Montaignes an pyrrhonischer Skepsis geschulter Essayismus nimmt seinen Ausgangspunkt bei radikaler Ungewißheit. Nicht nur kommentiert er kritisch das Korsett der scholastischen Schulphilosophie, vielmehr verdeckt deren Objektivismus den Sachverhalt, daß wir uns in einem Meer von Ungewißheiten, Unwägbarkeiten und Meinungen bewegen.

Das Versagen der Vernunft läßt sich auf mehrfache Weise illustrieren. So sind die Gesetze, vor allem, wenn sie praktikabel sein sollen, notwendigerweise beschränkt und allgemein, verfehlen damit aber das Spezifische und Besondere. Zum zweiten versagen diese Gesetze vor den »unendlichen Zufällen«, damit auch vor der Kontingenz des Leben. Zum dritten aber wird es zum Problem, daß es keine so »allgültige Eigenschaft wie die Verschiedenheit und Vielfalt« gibt und viertens schließlich ist die Lebenspraxis – anders als die Gesetze – stets situativ, nie bloßes Exempel einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit.⁴

Die Krise der scholastischen Dogmatik, der Ausgangspunkt für Montaignes denkendes Schreiben, ist keineswegs bloßen Denkfehlern geschuldet, höchstens eben jenem, Denken und Wirklichkeit zur Deckung bringen zu wollen. Besonderheit, Kontingenz, Vielfalt und Situativität sind jene letztendlich einander bedingenden Momente der Lebenswirklichkeit, an denen das geschlossene Denken sich die Zähne ausbeißt. Die Alternative zur scholastischen Schulphilosophie kann jedoch nicht darauf hinauslaufen, ein neues objektives System des Denkens zu begründen, sondern eine »Physik des eigenen Ichs«, die nicht Gesetze aufstellt, sondern im Meer der Unwissenheit schifft. Die Verdoppelung in ein schreibendes und ein beschriebenes Ich macht überdies deutlich, daß diese »Physik des eigenen Ich« die Subjekt- Objekt- Spaltung radikalisiert und zugleich bricht. Sie ist das Werk des Zweifels, in dem Reflexion zur Gegenüberstellung des Eigenen als Fremden wird; zugleich aber wird nachvollziehbar, daß es kein objektives,

⁴ Michel de Montaigne, *Von der Erfahrung*, in *idem, Essais*, hrsg. von Herbert Lüthi, Zürich 1953, S. 845.

zu beschreibendes Ich gibt, sondern daß sich dieses erst im Akt der »Physik des eigenen Ich« transformiert.⁵

Ein Meer von Ungewißheiten, und es ist kein Wunder, daß sich Montaigne weder auf die Seite derer stellt, die behaupten, die Wahrheit bereits gefunden zu haben, noch auf die jener, die meinen, die Wahrheit sei unerfindlich. Nur eine Unwissenheit, die um sich weiß, ist eine methodisch konsequente Unwissenheit, die zugleich eine Bedingung von Erkenntnis ist – zu schwanken, zu zweifeln, zu suchen, nichts für sicher zu halten. Sum, ergo cogito. Weil ich bin, zweifle ich, vor allem an der Identität von Sein und Denken:

»Die Unwissenheit, die sich kennt, die sich richtet und verurteilt, ist keine völlige Unwissenheit: um dies zu sein, müßte sie auch ihrer selbst unwissend sein.«⁶

Gegenüber dieser ausgefeilten »Ökologie des Nicht-Wissens« ist Bacons Zweifel kein prinzipieller, wie der Aphorismus 37 im *Novum Organum* verrät:

»Das Verfahren derer, welche verneinten, daß Gewißheit erlangt werden kann, und mein Weg stimmen im Beginn gewissermaßen überein: am Ende aber unterscheiden sie sich über alle Maßen und sind entgegengesetzt. Jene nämlich behaupten schlechthin, man könne nichts wissen; ich behaupte, daß man auf dem jetzt gebräuchlichen Wege in der Natur nicht viel wissen kann. Folglich zerstören jene die Autorität der Sinneswahrnehmung und des Verstandes; ich aber ersinne diesen Hilfe und will ihnen damit dienen.«⁷

In dieser proto-aufklärerischen Konzeption stellt sich die Geschichte des forschenden Geistes als eine fortlaufende Kette von Irrtümern dar: aber es gibt einen Ausweg aus der Platonischen Höhle der falschen Bilder, der eidola, eine Schule der Erkenntnis. Sie umfaßt zwei Momente: Ideologiekritik, das heißt Kritik an den durch die Tradition nobilitierten Annahmen

⁵ Cf. Jean Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt/M. 1989; neuerdings: Ian Mac Lean, *Montaigne als Philosoph*, München 1998.

⁶ Michel de Montaigne, *Essais*, op. cit., S. 447. Cf. Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 111, der den pyrrhonischen Satz »Et hoc scio solum, quia scio me nescire«: »Ich weiß nur, weil ich nichts weiß«, cf. Wolfgang Müller-Funk, *Erfahrung*, op. cit., S. 66 f.

⁷ Francis Bacon, *Novum organum*, Lateinisch-Deutsch, hrsg. von Wolfgang Krohn, Hamburg 1990, Band 1, Aphorismus 37, S. 98 f: »Ratio eorum qui *acatalepsiam* tenuerunt, et via nostra, in *itiis* suis quodammodo consentiunt; exitu immensum disjunguntur et opponuntur. Illi enim nihil sciri posse simpliciter asserunt; nos non multum sciri posse in natura, et quae nunc in usu est via: verum illi exinde *authoritatem sensus et intellectus* destruant; nos *auxilia iisdem excogitamus et subministramus*.«

und Sinnestäuschungen, sowie eine induktive Epistemologie, die Bacon von der Dialektik der Scholastik absetzt:

»Zwei Wege zur Erforschung und Entdeckung der Wahrheit sind vorhanden und gangbar. Der eine führt von den Sinnen und dem Einzelnen zu den allgemeinsten Sätzen, und aus diesen obersten Sätzen und ihrer unerschütterlichen Wahrheit bestimmt und erschließt er die mittleren Sätze. Dieser Weg ist jetzt gebräuchlich. Auf dem anderen ermittelt man von den Sinnen und vom Einzelnen ausgehend die Sätze, indem man stetig und stufenweise aufsteigt, so daß man erst auf dem Gipfel zu den allgemeinsten Sätzen gelangt: dieser Weg ist der wahre, aber so gut wie nicht begangene.«⁸

In dieser Epistemologie bleibt Platz für das Vorläufige, für Aphorismus und Essay. Sie entsprechen – um Bacons Metaphorik aufzugreifen – den Stufen:

»Solange die Erkenntnis in Aphorismen und Beobachtungen besteht, wächst sie. Wenn sie erst einmal in zusammenfassende Methoden gepreßt worden ist, kann sie vielleicht noch aufpoliert und geschmückt werden, nimmt aber an Umfang und Substanz nicht mehr zu.«⁹

Die Baconschen Hypothesen und Suchformeln sowie die Lichtenbergischen Konjunktive haben zu ihrer Präsupposition das Noch-Nicht. Ungewißheitsbereitschaft ist verknüpft mit der in die Zukunft gerichteten Gewißheit, das Unwissen zu beseitigen. Das war es ja schließlich, was uns die Wissenschaft – über alle technischen Annehmlichkeiten hinaus – versprochen hat: eine Welt der Gewißheit, Sicherheit und Geheimnislosigkeit. Das Frontispiz des *Novum organum* bringt es zum Ausdruck: es zeigt – beliebtes Sujet seit der Ausfahrt des Kolumbus – ein in den Hafen einlaufendes Schiff, bepackt mit den Schätzen des Wissens, dem Ertrag der Erkundungsreise. Imaginiert wird postfuturisch, wieder sicher im Hafen eingelangt zu sein.

Obschon in Bacons Konzept strukturell ein Restzweifel angelegt ist: ob nämlich der vorgeschlagene Weg stetigen induktiven Schließens so wie der als dialektisch-scholastisch ein- und abgestufte am Ende zu vergleichbaren allgemeinen Sätzen führt, denen eine »*immota veritas*«, eine unverrückbare Wahrheit zukommt. Aus der Bewegung des Denkens selbst entstanden, ist nämlich schwer vorstellbar, daß die anvisierten *axiomata maxime generalia*

⁸ *Idem*, op. cit., Aph. 19, S., S. 88 f: »*Duae viae sunt, atque esse possunt, ad inquirendem et veniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est: altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata.*«

⁹ Wolfgang Krohn, *Francis Bacon*, München 1987, S. 81.

Bacons Wahrheiten beinhalten können, die als feststehend und unbeweglich gelten können.

Sich von der Vorstellung unverrückbarer Wahrheit – von Gewißheit – zu verabschieden, hätte bedeutet, sich von einer Metaphysik abzuwenden, die letztendlich im Religiösen verankert ist und in der die Wahrheit mit der Heilsgewißheit verknüpft bleibt. Zum Heil gehört, daß die Dinge ins Licht gerückt und offenbar werden. Auch für Bacon sollten die Dinge möglichst restlos an den Tag kommen: auf anderem Weg, mit anderen Methoden.

Anders als Montaigne, der dem mißtraut, was später einmal »Möglichkeitssinn« heißen wird, (weil die Phantasie sich der sprachlichen Selbstbetrachtung scheinbar störend in den Weg legt), ist bei Bacon – freilich sehr indirekt und gegen den rationalistischen Geist des Autors – die Rehabilitierung des Möglichen und Fiktiven insofern angelegt, als das gegenwärtig für gewiß Gehaltene in den Bereich des Phantastischen und Idolatratischen verwiesen wird, während das möglicherweise heute als unglaublich und unwahrscheinlich Geltende die Wahrheit von Morgen beinhalten oder ihr wenigstens auf die Sprünge helfen könnte.

Diesen Weg hat Bacon nicht selbst beschritten, wohl aber einer seiner eifrigsten Leser, nämlich Georg Christoph Lichtenberg. Lichtenbergs Konjunktive sind Versuchsanordnungen, die auch das Unwahrscheinliche nicht unter Zensur stellen und die – vor Freud und Nietzsche – mit der Möglichkeit des Nicht-Rationalen rechnen. Sie sind feingeschliffene Instrumente gegen die indikative und imperative Gewißheit nicht mehr bloß der alten Scholastik sondern auch einer dogmatischen verengten Aufklärung. Der Konjunktiv wird zum Katalysator einer Phantasie¹⁰, die sich nicht länger dem Kuratel der diversen Ordnungen – theologischer, politischer, theoretischer – unterstellt. Mit der »Habilitation« der Phantasie kommt es zugleich zur Wertschätzung des Neuen¹¹, das ein bislang sprachlich-ästhetisch Unbekanntes mit einschließt und zur Schwächung der Autorität von Tradition führt.

Robert Musils Konzept des Essayismus läßt sich im Hinblick darauf als eine skeptische Zuspitzung begreifen. Dabei steht weniger die Prämierung des Neuen als die Eskamottierung geläufiger Vorstellungen des Wirklichen und Realen im Vordergrund. In der Ulrich attestierten »Eigenschaftslosigkeit« wird Einspruch vielmehr gegen einen »Wirklichkeitssinn« geltend gemacht, der alles fixiert und festlegt und dem einzelnen wie der Gattung ganz bestimmte und bestimmende Eigenschaft zuschreibt. Im Buchtitel manifestiert sich das

¹⁰ Cf. Albrecht Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, München 1982.

¹¹ Cf. Boris Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, München-Wien 1992.

programmatische epistemologische Einverständnis des Autors mit seinem essayistischen Protagonisten.

In traditioneller Terminologie gesprochen, ließe sich über den Essay und seine Rolle im Spannungsverhältnis von philosophischer Prosa und literarischer Fiktion sagen: der Essay bedient sich des Fiktionalen, um den Raum des Möglichen und damit auch Unsicheren zu öffnen. Die Literatur, die eigene wie die fremde, bildet dabei das Medium eines sich dementierenden Selbst-Verständigens.

Umgekehrt bedient sich der Essay der Philosophie als eines Mediums, um das Exemplarische und Paradigmatische des Literarischen hervorzuheben und den geschlossenen Schein des Fiktionalen zu durchbrechen. Mit Philosophie durchtränkt, enthält das Essayistische ein Moment des Desillusionierenden und Defiktionalisierenden. Der Essay expliziert, daß das fiktive und fingierte Leben eine Referenz zum gelebten Leben enthält, das nicht zuletzt in der naiven, von der Literaturwissenschaft ungeliebten Besessenheit des Lesers, etwas über die Biographie des Autors/der Autorin zu erfahren, einen untrüglichen Niederschlag findet. Literaturtheoretisch mag das kurzschlüssig und methodisch unhaltbar sein (ein Zirkel, das Leben aus dem Text und den Text aus dem Leben zu erklären), kein Hinweis dieser Art vermag hingegen das biographische Interesse des Lesers am Autor zu unterminieren; Literatur wird auch deshalb gelesen, weil die Leserin und der Leser darin ihre eigenen Probleme wiedererkennen, ihre eigenen Sorgen um ihr Selbst und die damit einhergehenden lebensphilosophischen und politischen Prämissen wiedererkennen oder weil sie den eigenen Lebensvollzug mit dem fiktiven Modell abgleichen. Essayismus bedient sich der philosophischen Reflexion, um diese »sekundäre« Referenz der Literatur und darüber hinaus der Kunst, die keine des faktischen ist, ins Bild zu rücken, indem sie diese in den theoretischen Diskurs einführt. Anders als die avancierte Literaturwissenschaft läßt der Essayismus den naiven Leserwunsch nach der Verbindung von literarischem Text und gelebtem Leben gelten. Freilich nicht unreflektiert, nicht ohne philosophisches Kalkül. Eine kluge, wenn auch konventionelle Autorin des 19. Jahrhunderts hat diese moralphilosophische Prämisse des Essayistischen einmal etwas treuherzig so formuliert:

»Es geht uns schlecht und wird erst besser werden, wenn unsere Philosophen mehr von der Welt, und unsere Welt mehr von den Philosophen wissen wird.«¹²

Die Aufgabe, Philosophie und Welt einander näher zu bringen, dieser wirkungsmächtige, letztendlich aber illusionäre Anspruch des Essayismus,

¹² Marie Ebner-Eschenbach, *Aphorismen*, Nr. 55.

wie er sich in dem Aphorismus Marie von Ebner-Eschenbach manifestiert, erweist sich als eine doppelte. Sie beinhaltet eine Einverständniserklärung im Hinblick auf die Ungewißheiten, die mit der Lebenswelt einhergeht, und sie macht es sich zur Aufgabe, Philosophie im Medium der Literatur welthaltig zu machen.

Die Verhältnisse komplizieren sich, wenn man die Opposition von Fiktion und Wirklichkeit hinter sich läßt, damit den schroffen Gegensatz von Philosophie und Literatur. Dies zu tun, legt eigentlich bereits die essayistische Intervention nahe, denn der Essay als sprachlich wie referentielle »hybride«, d.h. zweideutige Formation denkenden Seins unterläuft die Unterscheidung, von der er ursprünglich ausgegangen sein mag. Radikaler Essayismus bedeutet – schon vor den diversen dekonstruktivistischen Literaturtheorien – eine Nivellierung traditioneller Gegensätze. Aber damit wird die eingangs getroffene Ortung des Essays im »Zwischen« von Literatur und Philosophie, von Denken und Leben hinfällig. Damit vielleicht auch der Essay klassischen Zuschnitts.

2. Konfiguration und Spiel

Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus lassen sich nicht zuletzt durch die Anstrengung kennzeichnen, die Mauern der Differenz zwischen Philosophie und Literatur, zwischen Fiktionalem und Realem, zwischen Poesie und Prosa, zwischen Non-Pragmatik und Pragmatik, zwischen Wirklichkeit und Schein zu schleifen.¹³ In gewisser Weise bereitet die Auswischung der traditionell mächtigen Unterscheidung die meisten postmodernen Zeitdiagnosen von der nur noch simulierten Welt vor.¹⁴ Freilich büßt der Begriff des Simulatorischen, seines Gegensatzes beraubt, seine Bedeutung ein. Wenn alles fiktiv ist, dann ist zugleich auch nichts fiktiv, dann treten wir in ein Verständnis von Wirklichkeit ein, das das traditionelle, durch den Gegensatz von Fiktion und Realität markierte übersteigt bzw. hinter sich läßt.

¹³ Cf. z.B. Jan Huizinga, *Homo ludens*, Reinbek 1956, Roger Caillois, *Die Spiele und die Menschen*, Frankfurt/M. 1982; Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960; John Carse, *Endliche und unendliche Spiele*, München 1987, Buytendijk, *Das menschliche Spiel*, in: Hans-Georg Gadamer/ et alii (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, München 1973, Bd IV; Ursula Baatz/Wolfgang Müller-Funk (Hrsg.), *Vom Ernst des Spiels. Über Spiel und Spieltheorie*, Berlin 1993. Auch der späte Foucault gebraucht wiederholt den Begriff des Spiels im Zusammenhang mit den Diskursen über die Wahrheit.

¹⁴ Cf. Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, Wien 1997.

Eine einschneidende Konsequenz der poststrukturalistischen »Invasion« (Derrida), ist, daß die strikte Trennung von referentiellen und non-referentiellen Texten aufgegeben werden muß. Diskursive, d.h. begrifflich, referentiell und definitiv operierende Texte lassen sich im Sinn von Tropik, Rhetorik und Gattungsbezeichnung beschreiben. Beispielsweise liegt es nahe, der traditionellen Historiographie Formen des Erzählerischen oder Annalistischen zuzuordnen, der Philosophie Formen wie Abhandlung, Traktat, Monolog, Enzyklopädie, Aphorismus oder auch Autobiographie: Hegels Phänomenologie des Geistes wäre in Analogie zur autobiographischen Mode des ausgehenden 18. Jahrhundert als eine idealtypische Autobiographie des abendländischen Subjektes zu begreifen,¹⁵ und Michel Foucault hat in seinem Spätwerk »Sexualität und Wahrheit« auf dem autobiographisch-persönlichen Charakter seines Oeuvres hervorgehoben.¹⁶

Der zunächst experimentell zu verstehende Verzicht auf das strenge Auseinanderhalten von fiction und non-fiction-Texten läuft nicht zwangsläufig darauf hinaus, alle Unterschiede zwischen Texten einzuebnen. Im Gegenteil verfügt die Literaturwissenschaft über ein elaboriertes Instrumentarium, Texte ästhetisch zu bestimmen und zu unterscheiden. Produktion des Autors und des Lesers, Leserlenkung, Rhetorik, Tropik, Gattung, Zeit- und Raumverhältnisse, Referenz – all diese an literarischen Texten erprobten Methoden können auch bei historiographischen oder philosophischen Texten Anwendung finden.

Verschoben hat sich indes der perspektivische Focus: das fiktionale Moment all jener Texte, denen ansonsten – auf durchaus unterschiedliche Weise – Referenz zugesprochen wird, rückt ins Blickfeld¹⁷. Welchen sog.

¹⁵ Hegel legt eine solche Analogie selbst nahe, wenn er in der Vorrede schreibt: »Aber wie beim Kinde nach lager stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abricht - ein qualitativer Sprung - und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie, Werkausgabe. Red.: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, S. 18). Die Analogie von Kindheit und Menschheitsentwicklung wird auf die Geschichte des Denkens übertragen. Und wie der Autobiograph retrospektiv, das heißt von hinten, die Geschichte seines Werdens von den Anfängen zurückverfolgt, so verfolgt die Philosophie der Neuen Zeit, die ihren historischen Ort in der Schädelstätte des Geistes findet, die Genese des Geistes von seinen bescheidenen Anfängen Philosophie als Erinnerungsarbeit: »Indem einerseits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seiner *Einfachheit verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig.*« (*Ibid.*, S. 19).

¹⁶ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris 1994, Bd. IV, S. 562-828.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I. *Zeit und historische Erzählung*, übersetzt von Rainer Rochlitz, München 1988, cf. seine Analyse der Aristotelischen Konzeption des »Mythos«, der Fabel im Sinne einer »Konfiguration«.

Wirklichkeitsbezug hat z.B. ein philosophischer Text mit einem historischen gemeinsam? Und bezieht sich der literarische Text (oder der Film) nicht in ganz eigener Manier auf die sog. Lebenswelt, während der historiographische allein schon durch seine Art des Erzählens einen geschlossenen mundus suggeriert?

Im Gefolge des poststrukturalistischen Einspruches sind es folgende Prämissen, die zur Disposition stehen:

1. Die Vorstellung einer selbstherrlichen Autorschaft. An ihre Stelle tritt die These, daß auch der Autor eine Erfindung ist, die sich einer Sprache verdankt, die letztendlich im Unterbewußtsein eines dunklen Ich, des *Moi*, verankert ist.¹⁸

2. Die Vorstellung einer gereinigten, puren Sprache der Wissenschaft (im Unterschied zur Umgangssprache), wie sie im Bereich der sog. positivistischen Philosophie des Wiener Kreises zum Beispiel vertreten worden ist. An ihre Stelle tritt die Auffassung, daß Metaphorik eine unhintergehbare Eigenschaft der Sprache ist und darüber hinaus in forcierter, bewußter Anwendung Möglichkeiten der Reflexion eröffnet und zugleich eine Brücke zwischen Philosophie und Lebenswelt schlägt.

3. Nicht nur literarische, sondern prinzipiell alle Texte, soweit sie Kultur konstituieren und im Kontext von Kultur decodiert werden, enthalten – über die Didaxe des Rhetorischen hinaus – narrative Strukturen (Anfang und Ende, Plot, Zeitstruktur), entweder in ihrer eigenen Textur oder in jener, die ihr als kontextuale Voraussetzung zugrundeliegt.

Was verschwindet, ist nicht die »Realität«, sondern was hinfällig und zunehmend problematisch wird, ist ein bestimmtes Konzept von Realität als Inbegriff des Faktischen, dem ein Insgesamt von Fiktionalem gegenübersteht. Beim heutigen Stand der Dinge ist davon auszugehen, daß »Realität« selbst nicht nur ein Insgesamt von harten Fakten darstellt, sondern daß in dieser für real gehaltenen Realität selbst »fiktive« Prämissen enthalten

¹⁸ Cf. Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Das Seminar Buch XI, übersetzt von Norbert Haas, Berlin 1987; S. 30: »Das Unbewußte bei Freud ist in keiner Weise das romantische Unbewußte der schöpferischen Phantasie... diesen Formen des Unbewußten, die man, einmal mehr einmal weniger, mit irgendeinem obskuren, für ursprünglich gehaltenen Willen zusammenbringt, also mit etwas, das vor dem Bewußtsein liegen soll, setzt Freud die Entdeckung entgegen, daß es auf der Ebene des Unbewußten etwas gibt, das in allen Punkten (!) den Geschehnissen auf der Subjektebene homolog ist - es spricht, es funktioniert in derselben Ausprägtheit wie auf der Bewußtseins Ebene, die damit ihren vermeintlichen Vorang einbüßt.« Und: »Wir könnten sie präontologisch nennen, die Kluft des Unbewußten.« (*idem*, op. cit., S. 35) Das doppelte Subjekt umschiffen den hermeneutischen Zirkel, den Umstand, daß etwas hergestellt wird, was doch vorausgesetzt war.

sind: Konzeptionen von Lebensvollzügen, ein »kollektiv Imaginäres« (Castoriadis). Dieser Realitätsbegriff, den Musils Roman am Beispiel des Zusammenbruches einer für selbstverständlich gehaltenen, historisch evident gewordenen Welt (nämlich der K. u. K. Monarchie) verhandelt, ist nicht sonderlich alt und verdankt sich vornehmlich drei kultur- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen:

1. der Dominanz der Schriftkultur und den ganz spezifischen Eigenschaften des Mediums »Geschriebene Sprache«
2. der Dominanz der Wissenschaften und ihrem »naiven Realismus«
3. der Dominanz einer philosophischen epistème, die von dem Gegensatz Subjekt-Objekt geprägt ist.

Zu behaupten, daß eine Konzeption von Realität sich als unhaltbar erweist, bedeutet nicht, davon auszugehen, daß »Realität« »verschwindet«. Paul Ricoeur, der Hermeneutiker, der in und durch die Schule der modernen Semiotik gegangen ist, geht davon aus,

»daß sich die dichterische Funktion der Sprache nicht auf die Zelebrierung der Sprache um ihrer selbst willen auf Kosten der Referenzfunktion beschränkt, wie sie in der deskriptiven Sprache vorherrscht.«¹⁹

Zelebrierung der Sprache und Referenz stehen in keinem antagonistischen oder gar exklusiven Verhältnis zueinander; jedwede Konfiguration ist »fiktiv« und erst in der literarischen Erzählung entfaltet das Narrative die Fülle seiner Möglichkeiten. Ricoeur stellt die These auf,

»daß die Suspendierung der direkten deskriptiven Referenzfunktion nur die Kehrseite oder die negative Bedingung einer verborgenen Referenzfunktion der Rede ist, die durch die Suspendierung der deskriptiven Wertigkeit der Aussage gleichsam freigesetzt wird. So bringt die dichterische Rede Aspekte, Qualitäten, Wertigkeiten der Wirklichkeit zur Sprache, die zur unmittelbar deskriptiven Sprache keinen Zugang haben und nur aufgrund des komplexen Wechselspiels zwischen metaphorischen Aussagen und geregelter Überschreitung der gewöhnlichen Bedeutungen unserer Worte ausgedrückt werden können.«²⁰

Texte unterscheiden sich nicht nach der traditionellen Unterscheidung von Fiktionalität und Referentialität, sondern durch die jeweilige Art, wie sie sie auf ein anderes beziehen, durch das sie selbst begrenzt sind und dessen Teil sie sind. Alle Texte beziehen sich demnach nicht nur auf sich selbst (im Sinn eines unendlichen Textes), sondern auf ein Anderes jenseits des Textes, und zwar auf je unterschiedliche Weise:

- Wo »Faktizität« (Nachricht) geltend gemacht wird, geht es ganz offenkundig um Sätze, in denen »wahr« und »falsch« im Sinne von richtig/

¹⁹ Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, op. cit., Bd. I, S. 9, cf. S. 54-86.

²⁰ *Idem*, op. cit., S. 9.

zutreffend bzw. falsch/nicht-zutreffend verwendet wird. Daß eine solche Spielregel wirksam ist, zeigt sich nicht zuletzt an diskursiven Rückmeldungen in Gestalt von Wertung und Kritik (Lüge, Irrtum). Solche Texte sind auf soziale und politische Kontexte synchroner und diachroner Art bezogen. Mit Wittgenstein ließe es sich als ein Sprachspiel der Evidenz und des Common sense begreifen.

– Literarische Texte (einschließlich autobiographischer, d.h. nicht-heterobiographische Texte) werden als Modelle decodiert. Sie beziehen sich auf das kollektive Imaginäre einer Gesellschaft, auf deren Lebensvollzüge und Lebenspraktiken; sofern ein Anspruch des »Wahren« ins Spiel kommt, dann im Sinne von gelungenem und mißlungenem Leben. Die diskursiven Rückmeldungen verweisen darauf, daß dabei die Ästhetik des Lebens im Mittelpunkt steht.

– ein dritter Idealtypus von Texten, die man gemeinhin als philosophisch begreift, bezieht sich auf das manifeste und clandestine Selbstverständnis einer Gesellschaft. Wittgenstein folgend könnte man es als ein Sprachspiel des Zweifels und der Fragen begreifen. Wahr bedeutet in diesem Zusammenhang: plausibel, angemessen oder akzeptabel. Von einem Text dieser Art wird weder erwartet, daß er auf reale Ereignisse jenseits des Textes referiert, noch daß er Modelle eines gestalteten Lebens vorführt, sondern daß er Sinn- und Symbolsysteme hinterfragt. Auch hier bestätigt und reaktualisiert die jeweilige öffentliche Wertung die Kriterien. Tut er dies unter Verweis auf die Frage der Ästhetik des Lebens, dann wird man einen solchen Text als essayistisch bezeichnen, zugleich als ein Sprachspiel des Sprachspiels.

Den unterschiedlichen Texttypen, die hier schematisch und idealtypisch vorgeführt wurden, liegen ganz offenkundig differierende Rhetoriken, divergierende Kriterien der Kritik und ein unterschiedliches Verhältnis zum juristisch-politischen Komplex zugrunde. Ganz offenkundig ist es, daß »falsche« Darstellungen im Falle von Texturen, in denen es um Verweise auf reale Begebenheiten geht, z.B. juristische Sanktionen nach sich ziehen können, was in den beiden anderen Fällen einigermaßen absurd anmutet. Wenigstens in keiner menschenrechtlichen Demokratie hätte ein technischer Großkonzern Martin Heidegger oder ein Kapitalist einen Marxisten wegen dessen Sichtweise des kapitalistischen Wirtschaftssystem verklagen können. Jeder Autor eines literarischen Textes kann wiederum darauf verweisen, daß die dargestellten Figuren sich nicht eindeutig auf eine bestimmte Figur außerhalb beziehen. Daß er so argumentiert, zeigt jedoch, daß es ein Außerhalb gibt, dem der jeweilige Text seine stets situative Bedeutung verdankt.

Wenn alles fiktiv ist, dann ist zugleich auch nichts fiktiv, dann treten wir in ein Verständnis von Wirklichkeit ein, das das traditionelle, durch den Gegensatz von Fiktion und Realität markierte übersteigt und hinter sich läßt, die klassische Epistemologie ebenso wie ihren Nachhall in Gestalt diverser Simulationstheorien. Für ein solches Verständnis scheint mir das Paradigma des Spiels besonders geeignet zu sein. Ich denke dabei zunächst einmal nicht an die Wittgensteinschen Sprachspiele, wiewohl diese sich der philosophischen Beschäftigung mit dem Spiel und der Heterogenität der Spiele verdanken. Wittgensteins Verwendung des Terminus »Sprachspiels« ist nämlich metaphorisch und rekurriert auf die Unterschiedlichkeit von Sprache (und ihren Regeln) in pragmatischen Kontexten. Viel eher ließe sich an Freuds Verständnis von »Spiel« denken, das er im Zusammenhang mit dem Witz formuliert:

»Der Witz ist ein entwickeltes Spiel, er dient dem Lustprinzip, indem er die Kritik des Verstandes gegen das bloße Spielen temporär außer Kraft setzt, um damit dem Erwachsenen jene reine ursprüngliche Spiellust, die er seit der Kindheit sich nicht mehr gestatten konnte, wieder zugänglich zu machen... Das Lachen.. entsteht gerade durch die Aufhebung von »Hemmungen«, die der Verstand dem Spiel entgegenstellt.«²¹

Vorgeschlagen wird hier, Spiel zunächst einmal in einem traditionellen und konzisen Sinn zu betrachten, als ein Geschehen, das räumlich und zeitlich begrenzt und markiert ist und für gewöhnlich Anfang und Ende hat, vom Würfelspiel zum Schauspiel, vom TV-Film bis zum Fußballspiel, vom Kartenspiel bis zum Wort-, Satz- und Erzählungsspiel der Literatur.²² Das unendliche kosmische Spiel ist eben kein Spiel im eigentlichen Sinn, so wie Leben und Roman letztendlich nicht zusammenfallen können, eben weil es im Spiel – übrigens wie im Narrativen – Anfang und Ende, damit aber auch eine raumzeitliche Begrenzung gibt. Die Begrenzung zeigt an, daß es ein Draußen gibt, dessen Teil das Spiel ist und zugleich nicht ist. Es ist von diesem Außen verschieden und doch von ihm definiert. Die Grenze kann

²¹ Cf. Samuel Weber, »Das Fest des Schreibens«, in: Rolf Klopfer/Gisela Janetzke-Dillner (Hrsg.), *Erzählung und Erzählforschung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981, S. 397-405, insbes. S. 400; Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, hrsg. von Peter Gay, insbes. S. 131-152 und 153-171.

²² Nicht umsonst war die Heterogenität des »Spiels« Ausgangspunkt für Wittgensteins sprachphilosophische Überlegungen zum Thema »Familienähnlichkeiten«: »Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir »Spiele« nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? Sag nicht: 'Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht »Spiele«' ...« (Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M. 1984, S. 241 und ff (§ 66).

in ihrer Augenscheinlichkeit sehr verschieden sein: Ränder eines Fußballplatzes samt Arena, Kanten des Schachbretts, ein Stoß Spielkarten, zwei Buchdeckel, ein telematischer Helm, der Rahmen eines Bildes und diverser Bildschirme, eine Bühne mit Vorhang und Zuschauerrund.

Das Spiel ist das Exklusive dessen, in das es inkludiert ist und das in manchen Fällen zusätzlich durch den (aktiven oder interaktiven) Zuschauer als Grenzgänger markiert wird. Zum Spiel gehört ferner, daß die Beteiligten wissen, daß es sich um ein Spiel handelt, und zwar umso mehr, je öfter sie an dem betreffenden Spiel aktiv oder passiv beteiligt sind. Zu wissen, daß es sich um ein Spiel handelt, bedeutet zudem, dessen Regeln zu kennen. Das braucht nicht heißen, daß die Regeln stets bewußt sind, aber doch dem Bewußtsein zugänglich sind. Daß es fest umschriebene Regeln gibt, wird möglich durch die Umgrenzung, wie umgekehrt die inhaltlichen und technisch-formellen Regeln die Begrenzung und das damit Geschehensmögliche festschreiben. Daß es sich um ein Spiel handelt, schließt übrigens nicht aus, daß es dabei nicht ernst zugehen kann, ganz im Gegenteil, in gewisser Weise ist Spiel konzentrierter Ernst, erhöhte Partizipation an einer modellierten »Wirklichkeit«, Anspannung, Inszenierung, Selbstkontrolle, Überschuß, – Hyperrealität als Fiktion.

Das Spiel ist störanfällig; das bedeutet Reiz und Bedrohung in einem. Die Störung kann intern wie extern erfolgen: eine interne Störung wird beispielsweise als Foul, als Fehler, als Trick, als Innovation decodiert, während eine externe Störung das Außerhalb des Spiels ins Bewußtsein ruft, zum Beispiel wenn in einer Talk-Show ein prominenter Gesprächsgast unvermittelt tot umfällt oder der Torhüter auf dem Spielfeld von einer Bierflasche getroffen wird oder ein Theaterregisseur, der gerade ein Brecht-Stück inszeniert (zum Beispiel Brecht selbst), sich anno 1953 mit einer Gruppe demonstrierender Arbeiter konfrontiert sieht.²³

Dieses Außen ist umfänglicher als das Kantsche »Ding an sich« oder das Lacansche »Reale«, das der Kantschen Konstruktion nachgebildet ist.²⁴ Es ist das Insgesamt all dessen, was nicht in die explizite Situation konzentrierten und inszenierten Spielens paßt, was nicht menschlich von außen definierbar ist. Das gilt etwa für Geburt, Tod und Leben, für den Alltag, die

²³ Bekanntlich ist dies der plot von Peter Weiss' Theaterstück »Die Plebejer proben den Aufstand«.

²⁴ Cf. Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe*, op. cit., S. 100: »In dieser Perspektive. vergewissere(!) ich mich meiner als jemand, das weiß, daß es nur Vorstellung ist und daß es darüber hinaus, das Ding gibt, das Ding an sich. Hinter dem Phainomenon das Noumenon etwa. Ich selbst kann sicherlich nichts dazu tun, denn meine *transzendentalen Kategorien, wie Kant sagt, schalten allein nach ihrer Willkür und zwingen mich, das Ding auf ihre Weise zu nehmen.*«

Liebe, die Notdurft und den Hunger, so sehr dabei auch spielerische Momente im metaphorischen Sinn eine Rolle spielen.²⁵

So erzählt die klassische Autobiographie, indem sie eine unmögliche Perspektive einnimmt: sie erzählt vom Ende eines ganzen Lebens her, das sie doch nur antizipieren kann. Niemand kann sein Ende definieren, so wenig wie seinen Anfang. Dieses Beispiel für die Anwesenheit des Todes, als eines ganz Anderen im definierten Sprachspiel der Literatur, zeigt, daß es gerade dieses Außerhalb ist, das das Spiel erzeugt und bewirkt. Die Spiele und Rituale etwa des Mythischen bearbeiten ebenso wie die modernen Spiele der Kultur – in Kunst und Sport – jene unhintergehbaren Phänomene, die aus der Perspektive des Spieles ein Draußen sind und für den Menschen außerhalb des Spiels ein Innen, über das nicht nach Belieben verfügt werden kann. Das Spiel der Literatur könnte es sein, dieses Verhältnis zwischen dem Spiel und dem Draußen, zwischen dem expliziten und dem metaphorischen »unendlichen« Spiel, auf das es sich bezieht, auf paradoxe Weise zu bestimmen, wie das Jean Francois Lyotard am Beispiel des Themas Kindheit beschreibt:

»Taufen wir das, was sich nicht aussprechen läßt, infantia. Eine Kindheit, die kein Lebensalter ist und die nicht vergeht. Sie läßt dem Diskurs keine Ruhe. Und dieser schiebt sie unaufhörlich beiseite, er ist ihre Abtrennung. Aber er versteift sich gerade dadurch darauf, sie als Verlorenenes zu konstituieren. Ohne sein Wissen schützt er sie somit. Sie ist sein Rest...«²⁶

²⁵ Cf. die Erzählung von Milan Kundera, *Der fingierte Autostop*, in der – in einer Stimmungsmelange von Entfremdung und Begehren – ein junges Paar eine erotische Situation spielt: »Es war ein merkwürdiges Spiel. Die Merkwürdigkeit lag zum Beispiel darin, daß der junge Mann nicht aufhörte, in der Anhalterin seine Freundin zu sehen, obwohl er selbst sich glänzend in die Rolle des unbekanntes Fahrers hineinversetzt hatte. Und gerade das war quälend; er sah seine Freundin einen fremden Mann verführen, er genoß das bittere Privileg, dabei zu sein, aus der Nähe mitanzusehen, wie sie aussah und was sie sagte, wenn sie ihn betrog (betrogen hatte, betrogen würde). Er hatte die paradoxe Ehre, selbst Gegenstand ihrer Untreue zu sein.« (Milan Kundera, *Das Buch der lächerlichen Liebe*. Aus dem Tschechischen von Susanna Roth, München 1986, S. 85) Das »Spiel«, das der durchs Spiel eifersüchtige Mann noch steigert, indem er die fremde Frau wie eine Prostituierte behandelt, lebt von der Spannung zum Draußen. Konsequent zu Ende gespielt zerstört es das »reale« Verhältnis zwischen Mann und Frau. Als ein Spiel beschreibt die Erzählung von S. Yishar den Handel zwischen Arabern und Israelis in der Erzählung »Der Dunghaufen«. Spiel meint hier ein Höchstmaß an Inszenierung und ritualisiertem Palaver, Rhetorik und Dramaturgie, aber die Simulation mitsamt der ungleichen Rollenverteilung hat auch hier ein handfestes Draußen: es geht um ökonomische Macht und um die Senkung der Preise für »natürlichen« Dünger. (S. Yishar, *Geschichten vom Krieg und Frieden*. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama, Frankfurt/M. 1997, S. 237-269.)

²⁶ Jean François Lyotard, *Kindheitslektüre*, Wien 1995.

3. Gewißheit

Wenn unser Wirklichkeitsverständnis mutiert, sich zur Konstellation des Spiels und des Spielerischen hin öffnet, ohne doch je vollends in ihm aufzugehen, wie in der Welt des Mythos, die keine Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen Kunst und Natur trifft (bzw. dies wenigstens post festum nahelegt), dann hat das zwangsläufig Auswirkungen auf geistige Befindlichkeiten, die mit Begriffen wie Evidenz und Gewißheit verknüpft sind. Auf Befindlichkeiten, die im übrigen essayistischen In-der-Welt-Seins diametral entgegengesetzt sind. Essayismus bedeutet auch: geistiges Abenteuer einer spezifisch-nämlich westlich-abendländischen Kultur. Erotik des Ungewissen.

Schwer zu entscheiden, ob es sinnvoll ist, zwischen der »Evidenz« und »Gewißheit« zu unterscheiden, einer Sicherheit handgreiflichen Augenscheins eine umso erstaunlichere unhandgreifliche ohne Augenschein gegenüberzustellen. Deren Einforderung führt im Neuen Testament zum Unglauben des Thomas, zum Verrat des Ischariot und zur Versuchung des Petrus. Unschwer ist zu konstatieren, daß die Gewißheit, die Bacon als *veritas immota* apostrophiert, religiösen Ursprungs ist.²⁷ Oder genauer: die »Gewißheit« impliziert ein gewisses Denken an Gott, das dessen Dasein unbestreitbar verbürgt und dabei die Ratio zu Hilfe ruft. Es erscheint sinnvoll, den Diskurs über Gewißheit und Evidenz logisch wie historisch an die berühmte Geschichte eines Gottesbeweises rückzubinden. Der Gottesbeweis des denkfrommen Anselm von Canterbury zielt auf die unbestreitbare Existenz Gottes. Ein für alle mal soll der Zweifel an seiner Existenz beseitigt sein. Wie von selbst, unstrittig und gewiß soll es sein, daß Gott existiert, damit aber auch die Welt:

»Da nun das vordem Gesagte (daß alles durch das höchste Wesen Bestand hat, Anm. W. M. F.) unabweislich gelten muß, so folgt, daß dort, wo das höchste Wesen nicht ist, überhaupt nichts ist. Es ist daher überall, in allem und durchdringt alles.«²⁸

Das Ringen um den Beweis spiegelt sich in einer Anekdote nieder, die Anselms erster Biograph und Schüler Eadmar niedergeschrieben hat:

²⁷ Cf. Charles Whitney, *Francis Bacon. Die Begründung der Moderne*. Frankfurt/M. 1989.

²⁸ Anselm von Caterbury, *Monologion-Prosligion. Die Vernunft und das Dasein Gottes*. Deutschlateinische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers, Wien 1936, Köln 1966, Monologion, XIV. Kapitel, S. 54 f: »Quod si ita est, immo quia ex necessitate sic est consequitur, ut, ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est per omnia et in omnibus.«

»Anselm soll ihn auf eine Tafel geschrieben haben, bevor er zum Gottesdienst ging; als er zurückkehrte, hatte der böse Feind die Aufzeichnungen vernichtet. Nach langen Bemühungen konnte Anselm den Beweis rekonstruieren, aber wieder gelang es dem Teufel, seine Notizen zu löschen. Als schließlich das Argument mit Mühe rekonstruiert war, wurde die Tafel, auf der es stand, von einem Mitbruder bewacht, so daß der Beweis nicht mehr verloren gehen konnte.«²⁹

In dieser Legende komme, so Wolfgang Röd, das Selbstbewußtsein zum Ausdruck, daß dem Unglauben und dem Zweifel, also der Sache des Teufels ein »entscheidender Schlag« versetzt worden war; indes es ließe sich auch sagen, daß der Beweis der feststehenden Existenz Gottes (und der durch ihn verbürgten Welt) ein gefährdetes Gut darstellt und einer steten Wachsamkeit bedarf, weil er immer in Gefahr gerät, ausgelöscht zu werden. D.h. das Postulat der Gewißheit erfolgte zu einem Zeitpunkt, als sich das christliche Abendland in einer heftigen kulturellen Auseinandersetzung mit dem Islam befand und zugleich – von dort aus – den neuerlichen Aufstieg einer womöglich gewißheiterschütternden Philosophie und Wissenschaft erlebte.

Der im »Prologion« entwickelte Beweis hat etwa folgenden Plot: Daß der Gläubige von Gott spricht, ergibt sich wie von selbst. Aber auch der Ungläubige nennt seinen Namen, wenn er die Existenz Gottes bestreitet, indem er behauptet: »Es gibt keinen Gott«. Gott wird auch hier, wenn auch negativ, als ein Wesen gedacht, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Daraus folgt, daß für den Gottesleugner Gott existiert: wenigstens im Denken. Was gelegnet wird, ist indes Gottes Existenz unabhängig vom Denken:

»Aber selbst dieser Tor versteht meine Worte, wenn ich sage: etwas, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann; und was er versteht, ist in seinem Erkennen, auch wenn er nicht versteht, daß es dieses Etwas wirklich gibt. Es ist zweierlei, ob eine Sache im Erkennen sei, oder ob erkannt werde, daß die Sache (in Wirklichkeit da) sei. Wenn ein Maler sich ein Bild ausdenkt, so hat er dieses in seinem Denken, aber er kann es nicht als daseiend erkennen, da er es noch nicht gemacht hat. Hat er es aber gemalt, so hat er es sowohl in seinem Denken als auch erkennt er, daß das von ihm Gemachte (wirklich da) sei.«³⁰

²⁹ Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1. *Altertum Mittelalter Renaissance*, München 1994, S. 315-320, die Anekdote findet sich auf S. 317.

³⁰ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, op. cit., S. 204 f: »Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intellegat illud esse. Alium enim est rem esse in intellectu, aliud intellegere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intellegit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intellegit esse quod iam fecit.«

Der Gottesleugner gleicht also dem Maler, der das Bild noch nicht gemalt hat. Aber bedeutet es nicht sehr viel mehr, im Denken und zugleich in der Wirklichkeit (d.h. unabhängig vom Denken) als bloß im Denken allein zu existieren? Gedacht worden war doch – so lautet die raffinierte Denkfigur scholastisch-logozentrischen Denkens – an Gott als ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Dem widerspricht indes ganz offenkundig die Behauptung des Gottesleugners, daß Gott bloß im Denken existiert und nicht – was das Größere wäre – im Denken und in einer Wirklichkeit unabhängig vom Denken:

»Aber das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann nicht nur im Denken sein. Ist es nämlich nur in unserem Denken, so kann man sich es auch als wirklich seiend vorstellen; das aber ist mehr (als bloß in Gedanken wirklich sein). Wenn also das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, nur im Denken ist, so ist eben das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, etwas, über das hinaus Größeres denkbar ist. Dies ist aber offenkundig unmöglich. Daher ist zweifellos etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl dem Denken als der Sache nach wirklich.«³¹

So kunstvoll wird am Ausgang des 11. Jahrhunderts gedacht, und der Beweis, der stets der Selbstversicherung und weniger der Überzeugung des Anderen zu dienen vermocht hat, wirkt bis ins 18. Jahrhundert fort und ist durch Kants Kritik noch einmal prominent geworden.

Aber nicht nur die Heilsgewißheit hängt an dieser Logik, die von der Differenz von Denken und Sein im Grunde gar nichts wissen will, sondern auch jene *veritas immota*, die Bacon als epistemologisch so störend aufgefallen war. Die Ewigkeit Gottes und die feststehenden Gesetze der Welt bedingen einander: die Gesetze stehen fest, weil sie durch eine Welt verbürgt sind, die von der Ewigkeit Gottes umschlossen ist. Anders als die Gottesbeweis-Kritiker des 18. Jahrhundert annahmen, verfügte der Rationalismus nie über einen stärkeren Bundesgenossen als den ewigen unbestreitbaren Gott. Als er im Sinne metaphysischer Gewißheit tot war, war es um die anderen Gewißheiten geschehen. So muß die Vorstellung, daß dem neuzeitlichen Menschen Gewißheit versprochen worden ist, zumindest eingeschränkt bzw. ergänzt werden. Zweifelsohne hat die neuzeitliche Wissenschaft, der religiösen Heilsgewißheit der Bibel, dem »Buch der Offenbarung« eine andere Gewißheit, die des »Buchs der Natur«, entgegenzusetzen versucht. Aber in diesem nachreligiösen programmatischen Diskurs, der in der »Aufklärung« gipfelte

³¹ *Idem*, op. cit. S. 205: »Et certe id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.«

und der auf eigentümliche Art und Weise die Sehnsucht nach vollständiger Transparenz und Selbstverständlichkeit der Welt reproduziert hat (damit auch die in der Denkstruktur der Apokalypse angelegte Vorstellung, am Ende werde es sich herausstellen, wie die Welt wirklich ist), kam es zu einer bemerkenswerten Umkehrung. Irgendwann muß der Mitbruder des Abts eingenickt sein und der zweifelnde Teufel kam wieder ins Spiel. Mit ihm der Zweifel, diesmal ganz massiv: ein Zweifel, der auch vor dem Denken nicht mehr halt machte: Montaignes Zweifel, Descartes Zweifel, Kants Kritik, deren radikale Wirkung in puncto Verunsicherung wir aus der intelligenten Lektüre Verzweiflung eines prominenten und Landsmann Kants ablesen können:

»Es scheint, als ob ich eines von den Opfern der Torheiten werden würde, deren die Kantische Philosophie so viele auf das Gewissen hat. Mich ekelt vor dieser Gesellschaft, und doch kann ich mich nicht losringen aus ihren Banden. Der Gedanken, daß wir hienieden von der Wahrheit nichts, gar nichts wissen, daß das, was wir Wahrheit nennen, nach dem Tode ganz anders heißt, und daß folglich das Bestreben, sich ein Eigentum zu erwerben, das uns auch in das Grab folgt, ganz vergeblich und fruchtlos ist, dieser Gedanke hat mich in dem Heiligtum meiner Seele erschüttert.- Mein *einziges und höchstes Ziel ist gesunken, ich habe keines mehr.*«³²

Und Kleist erläutert das an dem damals für die Zeit geläufigen Beispiel optischer Gläser:

»Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblickten, *sind grün- und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, Wahrheit ist...*«³³

Das ist, ungeachtet der Frage, ob die Lektüre des Literaten Kleist eine dem Philosophen angemessene ist, eine bemerkenswerte lebensweltliche und lebensphilosophische Zuspitzung. In der möglichen Unangemessenheit, im radikalen persönlichen Selbstbezug liegt ihre essayistische Pointe. Ganz nebenbei fällt dabei die Einsicht ab, daß die radikale Ungewißheit nicht das schiere Gegenteil der Gewißheit ist, sondern zudem an einem entscheidenden Punkt eine analoge Struktur aufweist. Gewißheit, das bedeutet die Unmöglichkeit von Zweifel und Irrtum; aber in gewisser Weise trifft das auch auf die Ungewißheit zu. Das Unerträgliche an der Philosophie Kants ist für Kleist,

³² Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Helmut Sembder, Bd. 2, München 1984/1987, S. 636 (Brief an Ulrike von Kleist, Berlin 23. März 1801).

³³ *Idem*, op. cit.; S. 634 (Brief an Wilhelmine von Zenge, 22. März 1801).

daß sie einen Diskurs über Ungewißheit eröffnet, der alle Evidenzen außer Kraft setzt, alle sicheren Wahrheiten, die den Tod überdauern. In der Ungewißheit zu leben, bedeutet, der Möglichkeit enthoben zu sein, über wahr und falsch zu befinden; damit erübrigt sich auch die Frage, ob ein betreffender Gegenstand grün ist oder nicht.

»Kann ich zweifeln, daß diese Farbe »blau heißt«?, wird Wittgenstein, der immer wieder wie zuvor Kleist das Paradigma der Farben für den Diskurs über Wahrheit und Evidenz ins Spiel bringt, 150 Jahre später fragen. Um auf die selbstgestellte Frage zu erwidern: »(Meine) Zweifel bilden ein System.«³⁴

Solange ich mich im System des Zweifels befinde, bin ich jeglicher Evidenz beraubt. Aber anders als Kleists dramatischer Aphorismus es suggeriert, lebt der (nach-)kantianische Mensch im Sinne Kleists nicht fortgesetzt im Meer bodenloser Relativität. Wie vielleicht nie zuvor nimmt der neuzeitliche Mensch seine Außenwelt als handgreiflich wahr, er vertraut darauf, daß die nach seinen Weltkonstruktionen geschaffenen Maschinen und Operationen funktionieren und stimmen. Und keine Gesellschaft wäre denkbar, in der es essayistisch zuginge und jede Aussage unter der niederschmetternden Wirkung des Gewißheitsverlustes stünde. So lebt der moderne Mensch, soweit ihm seine philosophische Behausung oder Unbehaustheit bewußt ist, in einem merkwürdig schizophrenen Zustand: einerseits setzt ihn die theoretische Reflexion instand, alles und jedes zu hinterfragen und die Welt als ein Ding an sich zu begreifen, das sich, so wie wir sie sehen, nur der logisch-phantastischen Konstruktion unserer Vernunft verdankt, andererseits aber huldigt der Mensch des common sense und der Wissenschaft jenem naiven Realismus, wonach die Welt so ist, wie sie sich ihm zeigt und mehr noch: wie sie ihm die Naturwissenschaft darstellt.

Wir taumeln nicht wie symbolisch Blindgewordene im Nebel der Ungewißheit umher, sondern wissen Bescheid und nehmen die Welt in die Hand. Was also liegt näher, dem common sense und der Alltagssprache zu vertrauen, wie Georg E. Moore vorgeschlagen hat. Er wisse, so Moore, der Zeitgenosse Bertrand Russels, daß eine Anzahl von Sätzen wahr seien, Sätze wie »Hier ist eine Hand - und hier eine andere« oder »Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt« und »Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt.«³⁵

³⁴ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, in: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt/M, 1984 cf. auch: Siegfried C. A. Fay, *Zweifel und Gewißheit beim späten Wittgenstein*, Frankfurt/M.-Bern 1992 und: Aurum Stoll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, New York-Oxford 1994, Peter Juslin, *An Ecological Model of Realism of Confidence in One's General Knowledge*, Uppsala 1993.

³⁵ S. G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959.

Die Konstruiertheit der Sätze verrät die philosophische Anstrengung und Angestrengtheit und sie charakterisiert einen bestimmten Diskurs und die in ihm üblichen Textsorten. Oder um einen Ausdruck von Wittgenstein zu verwenden: die Sätze entstammen einem gewissen Sprachspiel.

Was Wittgenstein in fast musikalischer Manier – die Sätze Moore variierend – unternimmt, ist hochkarätige Dekonstruktion vor der Zeit. Er widerspricht nicht einfach Moores Ansichten, sondern stellt neue Fragen, eröffnet damit neue Möglichkeiten. Fortgesetzter architektonischer Gedanken-Umbau ist angesagt. Diese unbesserwiserische Horizonterweiterung vollzieht sich in der Form von Notaten mit aphoristischer Qualität, die mehr sind als ein didaktisches raffiniertes Mittel des philosophischen Lehrers. Dazu gehört auch eine unübersehbare Unentschlossenheit, ein Tasten, ein Zögern, ein Öffnen und Einschränken. Und dieses Fragen, das mit dem Konjunktivischen eng verwandt ist, bezeichnet – mehr noch als die fragmentare Struktur der nachgelassenen Textur – deren essayistische Qualität. Notat 422 bringt die ganze Ambivalenz Wittgensteins zu Moores nach-religiösen Gewißheiten feinsinnig auf den Punkt:

»Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt.
Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.«³⁶

Moores pragmatischer Hinweis, daß wir im Alltag des common sense von Evidentem ausgehen, ist schwer von der Hand zu weisen. Aber was heißt es, daß »eine Art Weltanschauung« bei diesem pragmatischen Setzen von Gewißheiten und Evidenzen in die Quere kommt? Und ist am Ende der Pragmatismus jene Art Weltanschauung, die vorausgesetzt ist, daß bestimmte Erfahrungssätze evident sind? Oder stößt man bei der Annahme von Evidenzen (»Alles spricht dafür, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat«) erst auf jene weltanschaulichen Präsuppositionen, die den Satz evident machen?

Es läßt sich nicht »ohne weiteres« aufzählen, was »man weiß« (§6). Dadurch wird, wie Wittgenstein meint, das Wort »Ich weiß« »gemäßbraucht«. Daraus, daß »ich weiß«, folgt nicht, daß er, d. h. ein anderer, es weiß. Gewißheit bedeutet, daß kein Irrtum möglich ist:

»Die Versicherung »Ich weiß nicht« genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, daß ich mich nicht irren kann, und daß ich mich darin nicht irre, muß objektiv festgestellt sein.« (§15)³⁷

Wittgenstein reproduziert nicht einfach den radikalen epistemologischen Zweifel, sondern er versucht das Fundament zu bestimmen, der

³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, op. cit., S. 203.

³⁷ *Idem*, op. cit., S. 120 u. 122.

einen Satz wie »Alles spricht dafür, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat« evident erscheinen läßt. Und zwar ex negativo: es könnte in einem anderen Sprachspiel, zum Beispiel in einem mythologischen, einen König geben, der in dem Glauben erzogen worden ist, daß mit ihm die Welt begonnen habe. Aber soweit hergeholt braucht gar nicht diskutiert zu werden: schon ein Kleinkind setzt ähnliche naive Identitäten und läßt Welt und Geburt zusammenfallen, kann sich nicht einmal vorstellen, daß sich Vater und Mutter nicht immer schon gekannt haben usw.³⁸ Und es hat Hunderte von Generationen bedurft, ehe die Menschen eine Vorstellung von Länge gewonnen haben, die einem Satz wie »lange vor meiner Geburt« überhaupt einen Sinn verleiht.

Ähnlich verhält es mit dem Satz »Ich habe mich niemals weit von der Erde entfernt«, der heute selbst auf der faktischen Ebene für einige – zugegeben wenige – Menschen nicht mehr zutrifft, vorausgesetzt, daß weit von der Erde entfernt mehr bedeutet als 10 000 Meter. Und es mag Menschen, nicht einzelne, sondern Gruppen geben, die davon überzeugt sind, daß die Menschen sich z.B. im Traumzustand (Descartes') auf dem Mond befinden, während ihnen umgekehrt die Behauptung eines westlichen Reisenden, er sei durch die Luft zu ihnen gekommen, befremdlich erscheinen mag.

Selbst jener Satz über die Existenz der Hände, der – anders als die Sätze über die vorgeburtliche Existenz der Erde und über die Erdhaftigkeit menschlichen Daseins – zunächst epistemologisch betrachtet als evidente Tatsache erscheint, ist weit entfernt von faktischer, d.h. voraussetzungsloser Evidenz. Ich betrachte nicht meine Hände, um deren evidente, d.h. augenscheinliche Existenz zu beweisen. Viel wichtiger ist (was Wittgenstein nicht expliziert), daß der Satz »Hier ist eine Hand – hier eine andere« in vielen Sprachspielen völlig unsinnig erscheint. Er setzt einen kulturellen Kontext – ein »Sprachspiel« – voraus, der philosophisch ist und eine Kultur in der über Evidenz nachgedacht wird. In gewisser Weise ist er deshalb noch viel unselbstverständlicher als die beiden anderen Sätze Moores.

³⁸ Cf. Jean Piaget, *Das Weltbild des Kindes* [1926], München 1988, S. 320: zitiert folgende Beispiele aus R. Bohns 'Pedagogical seminar' [1916] Gespräch zwischen dem Pädagogen und seinem Sohn: »Mit 2; 6 (2 Jahren, 6 Monaten, A. d. V.) 'Papa, gab es Leute vor uns? Ja.- Wie sind sie hergekommen, wenn es keine Menschen hatte, um sie zu machen?' Mit 3; 7: 'Wer hat die Erde gemacht? Hat es eine Zeit gegeben, da wir nicht auf der Erde waren?' Mit 4; 5 'Gab es vor der ersten Mama eine andere Mama?' Wie immer man das von Piaget und anderen vorgelegte Gesprächsmaterial (Im Hinblick auf die Beeinflussung durch die Erwachsenen) bewerten möchte, sicher ist, daß sie Moores »gewissen« Satz abweisen würden, weil er ihre Vorstellungskraft übersteigt.

So passiert Moore in den Augen Wittgensteins auf anderer Ebene das, was Anselm mit seinem Gottesbeweis zugestoßen war: der Teufel kommt und wischt die Evidenzbeweise weg. Denn Wittgensteins Lektüre der Mooreschen Gewißheiten läuft auf einen Relativismus unbanaler Art hinaus. Es ist nicht alles relativ und es wird nicht alles bezweifelt- deshalb »klingt« das, was Wittgenstein sagen möchte, wie Pragmatismus. Aber die Gewißheiten, von denen wir im Alltag einer Gesellschaft ausgehen, sind relativ, weil sie auf einen kulturellen Hintergrund bezogen sind, in unserem Fall auf einen pragmatischen, der moderne Wissenschaft und common sense miteinander verschmilzt:

Was in der Philosophie als ein Dazwischentreten, als ein in die Quere-Kommen beschrieben werden kann, das ist im Sprachspiel der Evidenzen des common sense ein Hintergrund, der nicht zutagetritt. und der das Evidente evident erscheinen läßt. Das Sprachspiel des »Glaubens«, der den jeweiligen common sense erzeugt, ist gegenüber dem des Zweifels ein vorgeordnetes:

»Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt nach dem Glauben.«³⁹

Die Evidenz – z.B. der Hand, der Vorgeburtlichkeit, des irdischen Daseins- gründet sich stets auf ein Ganzes, auf ein »Nest von Sätzen« (§164). Daran festzuhalten, bedeutet von der Richtigkeit eines Weltbildes überzeugt zu sein. So besehen ist Evidenz nicht etwas Augenscheinliches, sondern eine Gewißheit »dahinter« :

»Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.« (§94)⁴⁰

Und:

»Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.« (§ 95)⁴¹

Wittgenstein's Theorie, die so klingt wie Pragmatismus, übersteigt also traditionelle Konzepte von Wirklichkeit; denn die Evidenz, die hier zu ihrer relativen Berechtigung kommt, basiert nicht auf einer Evidenz von Tatsachen, sondern auf einem Ensemble von Anschauungen, die sich über den Gebrauch eines Sprachspiels regulieren. Die Spiele im konzisen Sinn

³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, op. cit., S. 153 (Notat 160) u f. (Notat 164).

⁴⁰ *Idem*, op. cit., S. 139.

⁴¹ *Ibid.*

des Wortes und jene Prozesse, die Wittgenstein metaphorisch als Spiele beschreibt, bedingen einander. Die konzisen Spiele explizieren jene Weltbilder, jene Art von Mythologien, denen die jeweiligen Sprachspiele zugrunde liegen. Die expliziten, fest umrissenen Spiele sind möglich, weil sich das Moment des Spielerischen und Regelmäßigen auch im alltäglichen Lebensvollzug auffinden läßt. Umgekehrt ist die Möglichkeit von Evidenz an das Vorhandensein von reaktualisierbaren Spielen geknüpft, die das jeweilige Weltbild, jene »Art Mythologie« festlegen, die jedweder Evidenz als Präsupposition zugrundeliegt.

Wenn der Zweifel nach dem Glauben kommt, so heißt das auch, daß das Sprachspiel des Zweifels ein logisch wie historisch nachgeordnetes ist, das den Zusammenhang von »Glauben« und »Evidenz« freilegt. Wenn ich den Satz formuliere, daß es etwas nicht gibt, »so braucht man doch ein Beispiel eines Gegenstandes, den es gibt« (§ 56).⁴² So erstet das paradoxe Argument des Anselm von Canterbury bei dem denkfrommen Theoretiker des Sprachspiels in einem profaneren Sinn aufs Neue. Der bodenlose Zweifel führt nämlich auch hier in eine Antinomie:

»Wenn ich der Evidenz nicht traue, warum soll ich dann irgendeiner Evidenz trauen?« (§ 672)⁴³

Die Nachgeordnetheit des Sprachspiels des Zweifels bringt es mit sich, daß sich die Gewißheit nicht vollständig außer Kraft setzen läßt. An der Gewißheit des Zweifels besteht kein Zweifel. Sich im Stadium radikaler Ungewißheit zu befinden, führt in eine Situation, in der – wie im Fall der Gewißheit – kein Irrtum mehr möglich ist, weil sich nichts mehr entscheiden läßt. Und das gilt auch für die Gewißheit, die Wittgenstein weithin mit Evidenz – Evidenz könnte man sagen, sei augenscheinliche Gewißheit – gleichsetzt. Evidenz, heißt, das etwas selbstverständlich ist, außer Streit steht, nicht des Irrtums überführt werden kann.

Wissenschaft bedeutet, daß »gewisse« Dinge in der Tat nicht angezweifelt werden (§342). Demgegenüber verläuft der Diskurs der Philosophie im Sprachspiel des Zweifels, und auch Wittgensteins Notate, die wie Pragmatismus klingen, verdanken sich einem Sprachspiel des Zweifels, der an sich zweifelt und zu einem kulturalistischen Konzept von Evidenz führt, das weit entfernt ist von der *veritas immota* des Francis Bacon. Daß es ein solches Sprachspiel gibt, verdankt sich selbst noch einmal einer ganz bestimmten, raumzeitlich zuordenbaren Welt. Festzuhalten gilt, daß Denken und Leben nie zusammenzufallen vermögen, wie es der Essayismus, das zentrale Gedankenexperiment im Sprachspiel des Zweifels wenigstens

⁴² *Idem*, op. cit., S. 131.

⁴³ *Idem*, op. cit., S. 256.

zeitweilig suggeriert hat. Im Gegenteil treten in der neuzeitlichen Kultur die Pragmatik des gelebten Lebensvollzugs und das Abenteuer des Zweifels, die Erotik des Denkens auseinander. Ihr Verhältnis läßt sich nicht angemessen durch den Gegensatz »Fiktion« und »Realität« beschreiben.

Das Denken in Philosophie und avancierter Literatur stellt keine Gewißheit her; es gibt nichts Ungewisseres als die Gewißheit selbst, auch wenn vieles im Lebensalltag für evident genommen wird und werden muß. Philosophie, und gerade jene Wittgensteins, mündet in ein fortwährendes Fragen und in die Eventualität des Konjunktivischen. Pragmatisch besehen ist der radikale idealistische Zweifel des epistemologischen Idealismus unhaltbar; aber gerade diese Differenzierung führt zur Aufgabe der Philosophie in einem doppelten Wortsinn: die traditionelle Philosophie kommt an ein Ende, weil ein Punkt jenseits von Irrtum und Wahrheit erreicht ist. Und zu einer neuen Aufgabe der Philosophie wird es, die Polarität von Gewißheit und Ungewißheit auszuleuchten und zu hinterfragen. Dabei ist die Philosophie selbst als Sprachspiel zu begreifen: ein solches Selbstverständnis muß auf das zurückschlagen, was in klassischer Ästhetik einmal »Form« hieß. Und dies markiert – jenseits aller vorschnellen Gattungszuschreibungen – die essayistische Wende.

Eine solche Wende läßt sich noch einmal durch das Bild des Spiels vergleichen: ein Spielfeld verlassen, ein Spiel beenden, ein anderes beginnen. Es scheint mir symptomatisch, daß Michel Foucaults historische Archäologie des Denkens des abendländischen Menschen in die Sorge um sich selbst einmündet:

»Es ist immer etwas Lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er von außen den andern vorschreiben und vorsagen will, wo ihre Wahrheit liegt und wie sie zu finden ist, oder wenn er ihnen in naiver Positivität vorschreiben will, wie sie zu verfahren haben. Aber es ist sein Recht, zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem fremden Wissen versucht. Der »Versuch«- zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als vereinfachende Aneignung des anderen zu Zwecken der Kommunikation - ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner selbst, im Denken.«⁴⁴

Foucaults Spätwerk korrigiert nicht nur in gewisser Weise das vorangegangene »eigene« Oeuvre, indem es die Sorge um den »lebenden Körper« ins Spiel bringt, sondern versteht sich programmatisch als eine abermalige Kehre abendländischen Denkens, als ein Bruch mit dem Bruch, der mit dem Namen Decartes verbunden ist, wie Foucault 1983 in einer

⁴⁴ Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, op. cit., S. 16.

Diskussion im Gespräch mit seinen späteren Biographen Dreyfus und Rabinow darlegt:

»Ensuite, il ne faut pas oublier que Descartes a écrit des 'méditations' et les méditations sont une pratique des soi. Mais la chose extraordinaire dans les textes des Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi.« (410)⁴⁵

Um zur Wahrheit zu gelangen, ist der Rekurs auf die Askese, die Übung seiner selbst, nicht mehr notwendig. Die neuzeitliche Rationalität konstituiert sich gerade durch die Abstraktion von jenem selbstbezüglichen Subjekt einer Ästhetik (und Ethik) der Existenz:

»Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant: 'Pour accéder à la vérité, il suffit que soi n'importe quel sujet puisse voir ce qui est évident' L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Ainsi, je peux être immoral et connaître la vérité.«⁴⁶ (411)

Nun läßt sich leicht zeigen, daß die Sätze Moores, die Wittgensteins verhandelt, sich eben diesen Praktiken der Erkenntnis verdanken, in deren Mittelpunkt ein säkularisierter Begriff von Gewißheit und Evidenz steht, nicht die Askese, nicht die Übung seiner selbst im Denken, nicht eine Kunst des Lebens. Nur in diesem Sprachspiel der Evidenz haben Moores und auch Wittgensteins Fragen überhaupt ihren Ort. Foucault möchte dieses Sprachspiel verlassen. Darin sieht er eben die Aufgabe der Philosophie. Aber eine bloße Rückkehr zum status quo ante ist ausgeschlossen; sie übersähe, wie sehr die Praktiken der Erkenntnis jene des Selbst längst überwuchert und überlagert, damit die des lebenden Körper transformiert haben. Und überdies waren die Techniken des Selbst, die Foucault in »Sexualität und Wahrheit« verhandelt, programmatisch Techniken männlicher Selbst-Beherrschung und der Fremd-Beherrschung. Gerade das ist die problematische Seite des »Humanismus«, daß er mit schierer Kontrolle operiert. Selbst-Beherrschung als Praktiken eines männlichen Selbst in Gestalt der Sexualität schließt die Beherrschung des Anderen in Gestalt der Frau (oder des gleichgeschlechtlichen Adepten) mit ein.

Der (post)moderne Essayismus widerstreitet solcher Habhaftigkeit, darin liegt – entgegen seiner anti-utopischen Beteuerungen und Versicherungen – sein utopisches Moment. Um eine von der Sorge um sich

⁴⁵ *Idem, Dits et Écrits*, op. cit., S. 410.

⁴⁶ *Idem*, op. cit., S. 411.

beherrschte »Kunst der Existenz« thematisieren zu können, greift das Denken zum Medium der Literatur und der Künste und verschafft diesen neue Geltung. Diese gegenläufigen Entwicklungen im Prozeß der Neuzeit und – radikalisiert – in der Moderne, bezeichne ich als essayistisch. Je länger er anhält, desto mehr erodieren die traditionellen literarischen Formen, die er seit dem 16. Jahrhundert hervorgebracht hat: Fragment, Aphorismus, Essay, dialogisches Arrangement. Längst hat er sich den Strukturen philosophischen Denkens eingenistet, sofern dieses mehr sein will als eine philologische Pflege kanonisierter Texte. Heutzutage manifestiert er sich vornehmlich im Gestus der Ironie und des Spielerischen. Die Askese, die er darstellt, unterscheidet sich von vormodernen – auch den stoischen – dadurch, daß sie Abschied nimmt vom Primat von Macht und Kontrolle, und eine Übung darstellt, die auch eine der Frau sein kann und nicht eine auf Kosten der Frau, männliche Selbstbeherrschung durch weibliche Fremdbeherrschung. Ein solcher Essayismus steht noch immer im Bannkreis von Montaigne. Die männliche okzidentale Abkunft spricht nicht gegen die prinzipielle Geltung essayistischen Zweifels. Historisch waren sein Subjekt wie sein Adressat männlich, seine Textur eine Gebrauchsanleitung für ein herrliches Leben, für männliche Autonomie unter den Prämissen einer gegebenen Welt. Weder ist es denkbar, sich außerhalb der Sprache zu situieren, noch außerhalb des Begehrens.

Bedenkenswert an der Baconischen Metapher für das Essayistische ist die Metapher des Nautischen. Selbstbeherrschung gilt als ultima ratio im definierten Ziel. Steuern ist jenes tertium datur zwischen Authentizität und Spontaneität einerseits und Kontrolle, Herrschaft und permanenter Überwachung andererseits. Steuern unter Bedingungen, die prinzipiell nicht beherrschbar sind: das gilt für die Sprache ebenso wie für den Bereich eines Begehrens, das umfassender ist als das sexuelle. Er inkludiert die Sorge um den Anderen, eine Sorge, die den anderen nicht überwältigt und dadurch eliminert. Sie schließt jenen Satz »je peux être très immoral et connaître la vérité« aus und einen Vorstellung von »Wahrheit« im Sinn eines Lebens in der Wahrheit ein, einer Wahrheit, die kein evidentes Wissen ist, sondern ein Wissen um sich selbst und den anderen, eine Ethik der Ästhetik und eine Ästhetik der Ethik,

»la voloné d'être un sujet moral,.. un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnus par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple... Cette élaboration de sa propre vie comme une oeuvre d'art personnelle«. ⁴⁷

⁴⁷ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, op. cit., S. 731.