

Ex propria industria

Zu einer Archäologie der Zeugenvergessenheit

EMMANUEL ALLOA

I. AUS EIGENER KRAFT

In Stammbücher seiner Gastgeber oder seiner Studenten trug Kant mit Vorliebe die folgende Sentenz ein: *Quod petis in te est. Ne te quaeſiveris extra* – Was du suchst, liegt in dir, suche es nicht außerhalb davon. Im Unterschied zu den lateinischen Dichtern, auf die sie zurückgeht,¹ verweist die Sentenz bei Kant weniger auf einen bestimmten Erkenntnisgegenstand denn auf ein Erkenntnisvermögen: Das Subjekt ist, bevor es zum Gegenstand von Einsicht wird, Mittel dazu. Gegenüber dem delphischen *gnothi seauton* (»Erkenne dich selbst«) ist das Selbst nicht primär Ziel, sondern in erster Linie Medium von Erkenntnis. Nicht jedes Selbstdenken ist ein Sich-Selbst-Denken, doch umgekehrt setzt jedes tatsächliche Sich-Selbst-Denken das Selbst-Denken voraus. Anders formuliert: vom *Erkennen des Selbst* findet eine Verschiebung statt hin zum *Selbsterkennen*. Wahres Wissen, so die Vorstellung, ist selbst gewonnenes Wissen; wahres Wissen ist Wissen aus eigener Kraft.

1 Es handelt sich genau genommen um die Textmontage eines Versfragments von Horaz (»Quod petis, hic est«) mit einem Fragment aus den Satiren des Persius (»nec te quaeſiveris extra«), die Kant erstmals 1777 und insgesamt neunmal in Stammbücher einträgt. Vgl. Vaihinger, Hans: »Erklärung der vier Beilagen«, in: Kant-Studien 9 (1904), 342-343.

Die Betonung des Vermögens hat wiederum emanzipatorisches Potential: die Unmündigkeit kann, weil *selbst* verschuldet, durch die Ausübung der eigenen Fähigkeiten wieder überwunden werden. Das Prinzip der Autonomie – und der damit verbundenen Begriffe wie Selbstbeherrschung, Selbstbestimmung oder Selbstgesetzgebung – wird erst verständlich, wenn sich das Selbst nicht als Gegenstand, sondern als Vermögen herausstellt.

Dieses Vermögen, das dem Subjekt *eigens* zukommt und sich niemand anderem verdankt, schillert dennoch merkwürdig zwischen Individualität und Allgemeinheit. Selbstdenken, so die erste Maxime des allgemeinen Menschenverstands, »heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen«.² Das *sapere aude* benennt wiederum den Mut, »sich [s]eines eigenen Verstandes zu bedienen«, ohne »Leitung eines anderen«.³ Doch ist eine *eigene* Vernunft, ist ein *eigener* Verstand nicht ein Oxymoron? Dieses Oszillieren zwischen Eigen- und Allgemeinheit lässt sich wieder beobachten, wenn Kant über das Selbstdenken schreibt, es hieße so viel wie »an der Stelle jedes andern zu denken«.⁴ Die fremdbestimmte Unmündigkeit, bei der lediglich die Worte und Gedanken anderer übernommen werden, soll ersetzt werden durch eine Vernunft, der nichts Fremdes mehr beigemischt ist, die aber gleichwohl wieder fähig ist, im Namen aller zu sprechen.

Die Kritik der heteronomen Repräsentation als Kritik an der fremden Autorität paart sich hier mit einer allgemeinen Repräsentativität des eigenen, vernunftkonformen Denkens. Autonomie und Repräsentativität lassen sich folglich nicht apriorisch entgegensetzen, allein der Blick auf den Vollzug vermag Selbst- von Fremdbestimmung zu scheiden: Was mit eigenen Mitteln gewonnen wurde, lässt sich verallgemeinern; was dagegen übernommen wurde, trägt stets den Makel des unüberprüfbaren Ursprungs. Jede Übernahme birgt zudem immer auch die Gefahr des Übergriffs: Wer sich auf das einlässt, was er selbst nicht überprüfen kann, überlässt immer schon einen Teil seiner Selbstständigkeit einer fremden Instanz.

-
- 2 Kant, Immanuel: »Was heißt sich im Denken orientieren?« [1786], in: ders., *Was ist Aufklärung. Ausgewählte kleine Schriften*, mit einem Einführungstext von Ernst Cassirer, hg. v. Horst Brandt, Hamburg: Meiner 1999, S. 60.
- 3 Ebd., S. 20.
- 4 Kant, Immanuel: *Handschriftlicher Nachlass*, Refl. 2564. Akademie-Ausgabe (=AA), Berlin: Reimer 1900ff., Bd. XVI, S. 419, Z. 1.

Neben Kant definiert auch Diderot die wahre Erkenntnis als solche, die aus dem eigenen Vermögen gewonnen ist. Der freie – und damit unweigerlich eklektische – Geist wird bestimmt als jemand, der »für sich selbst denkt [...] und nichts zulässt, was nicht dem Zeugnis seiner Erfahrung und seines Wissens entspringt«.⁵ Dem *penser de soi-même*, dem im 17. Jahrhundert der Eklektizismus von Thomasius Pate steht, werden zwei mögliche Quellen der Erkenntnis zur Seite gestellt: a) die Sinneserfahrung und b) das Wissen (gemeint ist das Schlussfolgern aus eigenem Verstandesvermögen). In diesen Passagen lässt sich das Nachwirken einer epistemologischen Grundsatzentscheidung beobachten: Wenn jede Erkenntnis in der Lage sein muss, sich selbst zu rechtfertigen und jedes Wissen eines sein muss, für das sich Gründe angeben lassen können, so sind genau genommen zwei Erkenntnisquellen zulässig: unmittelbare Wahrnehmung oder aber schlussfolgerndes Denken. Wahre Erkenntnis ist damit stets Erkenntnis aus erster Hand; alles Wissen aus zweiter Hand muss als authentisches Wissen ausscheiden.

Diese innerhalb der Epistemologie dominante Auffassung, die hier in der Aufklärung ihre explizite Formulierung erfährt, begründet die in der philosophischen Zeugenschafts-Debatte vielfach diagnostizierte Vernachlässigung des Zeugnisses (*neglect of testimony*). Was ausschließlich durch andere überliefert, selbst aber nicht aufgestellt werden kann, bleibt stets im Rahmen der Über-, niemals der Ermittlung. Auf den Status von Erkenntnis kann Wissen aus fremder Quelle keinen Anspruch erheben, bestenfalls auf den von Meinung.

Der Unterschied zwischen wahrer *episteme* und bloßer *doxa* wird in Platons *Theaitet* am Beispiel von Gerichtszeugen vorgeführt. Um bei einem Diebstahl Tatsachen aufstellen zu können, seien die Richter darauf angewiesen, auf das Zeugnis anderer zu rekurrieren. Doch dass sie durch ihr Urteil rechtskräftige Tatsachen schaffen, ist eine Sache; wahre Erkenntnis eine andere.⁶ Für Jonathan Barnes, der diese Passagen kommentiert, stellt ein solch fremdbezeugtes Wissen zweifellos quantitativ den häufigsten Fall dar, dennoch müsse philosophische Erkenntnis anders geartet sein: »No doubt we all do pick up beliefs in that secondhand fashion, and I fear that

5 Diderot, René: »Eclecticisme«, in: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris: Le Breton u.a. 1755, Bd. V, S. 270.

6 *Theaitetos*, 210b.

we often suppose that such scavenging yields knowledge. But that is only a sign of our colossal credulity: the method [...] is a rotten way of acquiring beliefs, and is no way at all of acquiring beliefs«.⁷

Deutlich wird, dass das Hauptargument der zeitgenössischen *social epistemology* damit einiges an Schwungkraft verliert. Folgt man Coadys Klassiker *Testimony*, so ist die Vernachlässigung der Zeugenschaft begründet in einem ›individualistic bias‹ der neuzeitlichen Tradition⁸; eine Erklärung, die von weiten Teilen der *social epistemology* weithin geteilt wird.⁹ Dennoch: Die Denktradition von ihrem Solipsismus mit dem Hinweis befreien zu wollen, dass wir die meisten unserer Einsichten gar nicht uns selbst verdanken, sondern andern (von unserem Geburtsdatum über geographische Kenntnisse bis hin zu weltgeschichtlichen Ereignissen) führt noch nicht notwendig – und darin ist den Widersachern der *social epistemology* recht zu geben – zu einem erweiterten Erkenntnisbegriff. Das Zeugnis anderer, so das Argument, ist kein Mittel zur *Wissensgenerierung*, sondern bestenfalls zur *Wissensübertragung*.

Eine solche Auffassung vertritt etwa Michael Dummett, wenn er erklärt, Zeugenschaft solle nicht länger als eine Wissensquelle und schon gar nicht als Wissensgrund aufgefasst werden, da ihre Leistung einzig und alleine eine Übertragungsleistung ist: »Testimony should not be regarded as a source, and still less as a ground, of knowledge: it is the transmission of one

-
- 7 Barnes, Jonathan: »Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's distinction between Knowledge and True Belief II«, Aristotelian Society Supplementary Volume 54 (1980), S. 193-206, hier S. 200.
- 8 Coady, C.A.J.: *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press 1992, Kap. 1.
- 9 Welbourne, Michael: *The Community of Knowledge*, Atlantic Highlands: Humanities Press 1993; Lipton, Peter: »The Epistemology of Testimony«, in: British Journal for the History and Philosophy of Science 29 (1998), S. 1-31. Jones, Karen: »Second hand moral knowledge«, in: Journal of Philosophy 96/2 (1999), S. 55-78; Kusch, Martin: *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford: Clarendon Press 2002; Goldman, Alvin: »Social Epistemology«, in: *A Companion to Epistemology*, hg. v. Jonathan Dancy, Ernest Sosa und Matthias Steup, Oxford: Blackwell, 2. überarb. Ausgabe 2009, S. 82-93.

individual to another of knowledge acquired by whatever means«.¹⁰ Noch expliziter formuliert es Robert Audi: »Testimony is not (except incidentally) a generative source of knowledge, it does not produce new knowledge independently of building on knowledge someone already has«.¹¹ Zeugen, so ließe sich die dargestellte Position zusammenfassen, können bestenfalls Wissen *bezeugen*, niemals aber Wissen *erzeugen*. Diese Position ist laut Sybille Krämer in der Philosophie als solche repräsentativ, insofern davon ausgegangen wird, dass in Zeugenaussagen »Wissen lediglich *übertragen* und eben nicht erschaffen wird«.¹²

Genau dieser generative Mehrwert aber ist es – so die These, die zu prüfen wäre – die dem Selbsterkennen bzw. Erkenntnis aus eigener Kraft zu kommt. Die innerhalb der *testimony debate* der abendländischen Erkenntnistheorie attestierte Zeugenvergessenheit würde dann weniger in einem Primat des Individuellen begründet sein als vielmehr in einem Primat der Selbsttätigkeit. Leitend ist dabei Descartes' Motto, dass wahre Erkenntnis notwendig Erkenntnis *ex propria industria* (»aus eigener Anstrengung«) zu sein hat. Die Wurzeln jenes Primats der Erkenntnis aus eigenen Mitteln reichen gleichwohl viel weiter zurück und lassen sich bereits in dem griechischen Imperativ der Autopsie ablesen.

II. AUTOS OIDA – MIT EIGENEN AUGEN

Wahre Einsicht ist unvermittelte Einsicht. Die Verbindung zwischen der direkten Wahrnehmung und dem geistigen Sehen durchzieht das gesamte griechische Denken und ist bereits für die vorklassische Zeit belegt.¹³ In

10 Dummett, Michael: »Testimony and Memory«, in: Bimal K. Matilal/Arindam Chakrabarti (Hg.), *Knowing from words. Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony*, Dordrecht: Kluwer 1994, S. 251-272, hier S. 264.

11 Audi, Robert: »The place of testimony in the fabric of knowledge and justification«, in: *American Philosophical Quarterly* 34 (1994): S. 405-422, hier S. 418.

12 Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Mediälität*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2008, S. 226.

13 Snell, Bruno: *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin: Weidmann 1924; Von Fritz, Kurt: »Noeô, Noein and Their

dem topischen Anruf der Musen bei Homer kommt der Spalt zum Ausdruck zwischen dem uneingeschränkten Wissen der göttlichen Wesen und der endlichen Bedingtheit des Dichters, der dem, was er berichtet, nicht selbst beiwohnte und auf fremde Auskunft angewiesen ist:

»Sagt mir jetzt, Musen, die ihr die olympischen Häuser habt /
Denn ihr seid Göttinnen und seid zugegen [*pareste*] bei allem und wisst alles [*iste te pantα*], /
Wir aber hören nur die Kunde [*kleos*] und wissen nichts [*oude ti ismen*]«.¹⁴

Diese Stelle ist in mehrerlei Hinsicht aufschlussreich. Das Wissen der Musen ist ein Gesehen-Haben (*iste* als Perfekt von *eido/oida*, ›einsehen‹) und dieses Gesehen-Haben setzt die Präsenz voraus (*parousia*). Der sterbliche Dichter schöpft sein Wissen aus fremder und daher ungesicherter Quelle, er vertraut dem *kleos*. Etymologisch verweist das Wort auf das Gehörhaben (ig. **kleu*): das Gerücht hat keinen Ursprung, es gleicht einem Rauschen im Wald. In seiner Nähe zum Geräusch fehlt dem Gerede der eindeutige Sprecher oder Autor, ihm mangelt es darüber hinaus an einer eindeutigen Lokalisierung, welche durch die Gegenwart der visuellen *parousia* verschafft wird. Dieser Gegensatz zwischen einer holistischen, weil präsentischen Erkenntnis der Götter und einer vermittelten, ungesicherten Annahme der Menschen wird später etwa bei Xenophanes wiederholt, wenn es heißt, der Gott bliebe »stets am selben Ort, ohne sich zu bewegen«; dennoch – oder gerade deshalb – »sieht er ganz, erkennt er ganz, hört er ganz«.¹⁵ Aus eigener Kraft vermag der Mensch nicht an das gesamte Wissen zu gelangen – dieser finitistische Akzent schlägt auch in dem Topos des blinden Rhapsoden durch –, doch durch die Berufung auf die göttliche Quelle erfährt das menschliche Wort dennoch seine Legitimierung. Fremdes Zeugnis ist in

Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)«, in: Classical Philology, Vol. 40 (1945), S. 223-42; Fränkel, Herman (1962): Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München; Snell, Bruno: »Wie die Griechen lernten was geistige Tätigkeit ist« [1973], in: ders.: Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, S. 26-32.

14 Ilias II, 484-486 (Übersetzung W. Schadewaldt).

15 DK (=Diels/Kranz) 26, jeweils Fr. B 26 und B 23.

archaischer Zeit daher für den Menschen durchaus zulässig und sogar notwendig, solange die Autorität des Zeugen unbestritten bleibt und sich die Kette der Überlieferung eindeutig zurückverfolgen lässt. Rückgebunden sein muss das wahre Wort gleichsam an eine reale Gegenwart, an einen Zeugen, der »selbst zugegen« ist bzw. war (*autos pareōn*).¹⁶ Dass bei dieser Betonung mündlicher Tradierung dennoch der Vorrang des Auges unangestastet bleibt, veranschaulicht die Genealogie-Episode in der Ilias. Nach der langen Auflistung der Stammbäume, die zuweilen auch als verkappte Allegorie des ununterbrochenen Überlieferungsgeschicks des Epos gelesen wurde, sagt Äneas zu Achilles:

»Wissen wir doch das Geschlecht voneinander, wissen die Eltern
Da wir weitberühmte Geschichten hörten von den sterblichen Menschen.
Von Angesicht aber hast du noch nicht die meinen gesehen noch ich die deinen.«¹⁷

Trotz der Unumgänglichkeit des Hörensagens: Das Privileg des Selbersehens bleibt ungebrochen. Heraklit bekräftigt es lediglich durch das Motto: »Augen sind schärfere Zeugen als die Ohren«.¹⁸ Dennoch – man kann es nicht hinreichend betonen – auf dem Spiel steht weniger ein Wettstreit der Sinne als eine Differenz der direkten und der vermittelten Vermögen. Wer Gehörtes wiedergibt, spricht unweigerlich schon mit geliehener Stimme; Gesehenes kann, wenn es nicht selbst wiederum zu Gehörtem werden soll, nicht von anderen übernommen werden und muss daher selber gesehen worden sein. Mit Rémi Brague gesprochen beruht der Vorrang des Sehens »nicht auf einer unbegründeten Präferenz eines bestimmten Sinns [...]. Dass das Sehen unbestreitbar in der griechischen Welt bevorzugt wird, liegt daran, dass es den Auflagen des Ideals direkten Wissens besser genügt«.¹⁹ Erst dieses Ideal der Direktheit rechtfertigt die Dominanz jenes *autos oida*, jenes »Selbersehens«, das bei Homer zur Sprache kommt²⁰ und in späterer Zeit zur feststehenden Formel wird.

16 Odyssee VIII, 491.

17 Ilias XX, 203-5. (Übersetzung W. Schadewaldt).

18 DK 22 Fr. B 101.

19 Brague, Rémi: *Introduction au monde grec. Etudes d'histoire de la philosophie*, Paris: Flammarion 2008, S. 88. (Übersetzung E.A.).

20 Vgl. Odyssee XIII, 273; Ilias XVII, 687.

Was bei Homer lediglich eine Wendung ist, erhält, wie Hermann Fränkel als erster nachwies, mit Xenophanes von Kolophon in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts eine begriffliche Valenz.²¹ Wenn jedes Wissen, lange vor Descartes, in »klarer Einsicht« (*to saphes iden*) besteht, dann kann nur das als Einsicht gelten, was ich selbst gesehen habe (*autos oida*).²² Sämtliche Formen religiöser oder okkuler Offenbarung werden abgelehnt, Wahrsagetechniken (Formen von ›Mantik‹) ausgeschlossen.²³ Das hat, wie Robert Flacelière aufzeigte, Konsequenzen für den Präsenz-Begriff. Bislang konnte die divinatorische Mantik noch als Mittel gelten, um die fehlende Präsenz zu überbrücken: die *mantikē*, die sich buchstäblich von der *mania* (dem Wahn) ableitet, stellt eine Form von Präsenz wieder her, die dem Suchenden fehlt. Der Wahrsager bzw. die Wahrsagerin ist vom Gott besessen, der ihn oder sie regelrecht »einwohnt«; dadurch wird ein unmittelbarer Zugang zur Offenbarung möglich.²⁴ Durch die Absage an jede Mantik hat Xenophanes, so Fränkel, »die Kluft zwischen hüben und drüben unüberbrückbar gemacht«.²⁵

Das erkenntnikritische Fragment 34 gehört zu den in der Antike am häufigsten zitierten Texten; Platon wie Aristoteles nehmen darauf Bezug, während Sextus Empiricus Xenophanes sogar zu einem Ahnvater des Skeptizismus kürt. Ob Xenophanes tatsächlich als Skeptiker gelten kann, ist umstritten.²⁶ Eindeutig ist hingegen, dass mit Xenophanes eine Aufwertung der eigenen Anschauung gegenüber fremder Autoritäten eingeleitet wird, die folgenreich blieb. Das Schicksal des formelhaften *autos oida* lässt sich

21 Fränkel, Hermann: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 4. überarb. Aufl., München: Beck 1993, S. 381.

22 DK 21 Fr. B 34.

23 So die Zeugnisse bei Aetius und Cicero. Vgl. Lesher, James H.: »Xenophanes' Scepticism«, in: *Phronesis* 23 (1978), S. 1-21, hier S. 7.

24 Flacelière, Robert: *Devins et oracles grecs*, Paris: Presses universitaires de France 1961, S. 33.

25 Fränkel, Hermann: »Xenophanesstudien«, in: *Hermes* 60 (1925), S. 174-192, hier S. 192.

26 Ernst Heitsch hat gute Gründe für eine antiskeptizistische Lesart vorgebracht (Heitsch, Ernst: »Das Wissen des Xenophanes« in: *Rheinisches Museum für Philologie* 109 (1966), S. 193-235).

in der Ausdifferenzierung verschiedener Wissenspraktiken nachverfolgen, allen voran in der Historiographie und in der Medizin.

III. HISTORIOGRAPHIE: DER HISTOR ALS AUGENZEUGE

Xenophanes war bekannt für seine Homer-Kritik als Kritik an tradierter Erzählung, der er die eigene Anschauung entgegenhielt. Jahrhunderte später heißt es in Porphyrios' Homer-Kommentar: »Mit eigenen Augen zu schauen [*idein ophtalmoisin*] ist das Gegenteil davon, mit seiner Phantasie etwas zu sehen, etwa wenn wir glauben, im Traume Dinge zu sehen, oder aber wenn wir uns die Geschichten vorstellen, die uns andere erzählen«.²⁷ Wiewohl für das Sinngeschehen einigermaßen redundant, unterstreicht der Dativus instrumentalis *ophtalmoisin* (»mit eigenen Augen«) hier nur noch einmal die Eigentätigkeit. Während der Ausdruck zunächst vornehmlich außergewöhnlichen Ereignissen vorbehalten war, attestiert Porphyrios' spätes Zeugnis, welchen semantischen Wandel das *ophtalmoisin hōran* in klassischer Zeit erfahren hatte: Was bis anhin Geschehnissen galt, bei denen man – ganz sprichwörtlich – seinen Augen nicht traut, wird nun im Laufe des fünften vorchristlichen Jahrhunderts zur Maxime gewöhnlichen Faktenwissens.²⁸ Der Historiker ist dann buchstäblich derjenige, der mit eigenen Augen gesehen hat, leitet sich doch das Wort von *historein* »sehen« ab. Oder, wie sich Hegel ausdrückt, die frühen Historiker beschreiben nur das, was »gegenwärtig und lebendig in ihrer Umgebung ist«²⁹.

27 Porphyrios: *Questionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, 75,28-76,1, hg. Hermann Schrader, Leipzig: Teubner 1880.

28 Nenci, Guido: »Il motivo dell'autopsia nella storiografia greca«, in: *Studi Classici e Orientali* 3 (1953), S. 14-46; Schepens, Guido: *L'autopsie dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle av. JC*, Brüssel: Académie Royale des Sciences 1980; Hartog, François: »Le témoin et l'historien«, *Gradhiva* 27 (2000), S. 1-14.

29 Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M: Suhrkamp 1971, Bd. 12, S. 4.

Herodot, den Cicero posthum zum Vater der Geschichtswissenschaft schlechthin kürte, legt in seinen Historien fest, wie er das *historein* verstanden wissen will: Während für Heraklit ausgerechnet die pythagoreische Philosophie den Inbegriff des *historeins* verkörpert,³⁰ entspricht Herodots Verständnis davon einer doppelten Auflage: *Erkundung vor Ort* und *Eigenanschauung*. So berichtet Herodot etwa – und diese Unterscheidung zeugt von einer neugewonnenen methodischen Sensibilität – dass er bei seiner Nilfahrt selbst bis Elephantine gekommen und »selbst gesehen« hat (*autoptēs*), alles darüber hinaus aber durch mündliche Nachfrage vor Ort (*akoei historeōn*) ermittelte. Hinzu kommt dann die Kunde über die ältere ägyptische Geschichte, die er davon deutlich absetzt, indem er festhält: »Bis hierher habe ich berichtet, was ich mit meinen Augen gesehen, mit meinem Urteil abgewogen, mit meinen Erkundungen festgestellt habe, von nun an aber werde ich ägyptische Geschichte erzählen, so wie ich sie gehört habe.«³¹

Ähnlich formuliert das Ideal der Autopsie auch Thukydides. Der Historiker müsse unterscheiden zwischen »sehr alten Geschichten« (*pany palaiā*), für die man nicht umhin kommt, sich auf das Hörensagen (*akοai logōn*) zu verlassen, für neuere Ereignisse aber verfügen die Zeitgenossen über eigenen Augenschein (*opsis*) und können darüber »selbst etwas in Erfahrung bringen« (*autoi xyniste*).³² Dadurch soll der Tendenz Einhalt geboten werden, dass »die Menschen alle Nachrichten von Früherem, auch was im eigenen Land geschah, gleich ungeprüft voneinander« annehmen.³³

In dieser Deutlichkeit wird der Imperativ der eigenen Anschauung zum letzten Mal von Polybios zur Sprache gebracht.³⁴ Der Historiker geißelt die Schreibtisch-Historiker und macht Augenzeugenschaft zum Ausgangspunkt

30 DK 22 Fr. B 129.

31 Herodot, 2, 99, 1. (dt. Geschichte und Geschichten, übers. v. Walter Marg, Zürich-München : Artemis 1973, S. 170).

32 Thukydides: Der peloponnesische Krieg 1, 73, 2. (dt. Geschichte des Peloponnesischen Krieges, hg. u. übers. v. Georg Peter Landmann, 2 Bde., München 1973, Bd. 1, S. 66).

33 Thukydides: Der peloponnesische Krieg 1, 20, 1. (dt. ebd., S. 34).

34 Laffranque, Marie : »L’œil et l’oreille. Polybe et les problèmes de l’information en Histoire à l’époque hellénistique«, in: Revue philosophique 93 (1968), S. 263-272.

jeder wahren Geschichtsschreibung. Allerdings kommt zum Motiv der Autopsie noch ein weiterer Aspekt hinzu: Der Seeschlacht als Zeuge bei zuwohnen bedeutet freilich noch nicht, die militärischen Taktiken und Manöver zu begreifen und der bloß schauende Zeuge ist in diesen Fällen obwohl »anwesend so gut wie abwesend«.³⁵ Zu der *autopsia* muss daher die *autopathēia* (die Eigenerfahrung) hinzukommen. In Bezug auf die von ihm berichteten Kriegsereignisse vor 220 v. Chr. schreibt Polybios, dass er »bei dem meisten davon nicht nur Augenzeuge [*autoptēs*], sondern teils Mithandelnder war [*sunergos*], teils auch die Leitung hatte«.³⁶ In dieser bemerkenswerten Passage kommt die Aporie zum Ausdruck zwischen der Augenzeugenschaft als unbeteiligtem, aber blindem Sehen und der Augenzeugenschaft als involviertem, aber daher tendenziell immer schon parteiischem Begreifen. Die von Polybios eingeforderte *empeiria* (Erfahrung) spiegelt, schon etymologisch, diese Aporie wieder: Das *per-* in der *empeiria* verweist auf die Dimension der Durchquerung, doch wer die Ereignisse, die er beschreibt, selbst durchgemacht hat, kann nur noch schwerlich den Standpunkt der Objektivität beanspruchen. Gerade die von Polybios für sich reklamierte Universalhistorie und das damit verbundene Sehen *tota simul* stoßen an dieser Aporie an ihre konstitutiven Grenzen, verlangen sie doch im Grunde jenen »olympischen Standpunkt«, den etwa Lukian von Samosata in seiner Historiographie theoretisiert hatte: Laut Lukian habe sich der Blick des Historikers an dem des Göttervaters Zeus zu orientieren, »der zugleich auf das Land der rossetummelnden Thraker und zugleich auf das Reich der Myser herabschaut«.³⁷

Die methodologischen Reflexionen der römischen Historiker deuten darauf hin, warum das Bestehen auf eigene Erfahrung bald nur noch ein leerer Topos ist. Für Verius Flaccus etwa, ein Gelehrter aus der Kaiserzeit des Augustus, kann Geschichtsschreibung grundsätzlich nicht von Ereignissen handeln, bei dem der Erzähler selbst aktiv beteiligt war (*quibus rebus*

35 Polybios: Historien XII, 28a10 (dt. Polybios: Geschichte, übers. v. Hans Drexler, 2 Bde., Zürich: Artemis 1961/3, Bd. II, S. 829).

36 Polybios: Historien III, 4,13 (dt. Bd. I, S. 192).

37 Lukian von Samosata: *Quomodo historia consribenda sit*, 49 (Wie man Geschichte schreiben soll, übers. v. Helene Homeyer, München: Fink 1965, S. 153, leicht veränderte Übersetzung).

*gerendis interfuerit is qui narret).*³⁸ In Bezug auf die griechischen Historiker sei aber, so Flaccus, durchaus plausibel, dass deren *historia*-Begriff im »Wissen gegenwärtiger Dinge« (*rerum cognitio praesentium*) bestanden habe.³⁹ Zu den Grenzen der Synchronie äußert sich allerdings auch schon Polybios: Augenzeugenschaft sei – räumlich wie zeitlich – beschränkt:

»Denn da sich die Ereignisse gleichzeitig an vielen Stellen zutragen und ein und derselbe Mensch nicht zugleich an mehreren Orten anwesend sein kann, ist es nicht einmal möglich ist, alle Teile der Welt und die Eigentümlichkeiten eines Landes aus eigener Anschauung kennenzulernen.«⁴⁰

Daran schließt sich eine Reflexion über zuverlässige Informanten, Zeugenbefragungen und Quellenkritik an. Geschichtsschreibung öffnet sich, in ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, dem ungesicherten Wissen aus zweiter Hand.

IV. MEDIZIN: ZUM BEGRIFF DER AUTOPSIE

In einer Zeit, in der von Philosophen und Naturforschern der Vorwurf erhoben wird, die Historiographie beschränke sich auf das Feststellen des *Dass* (gr. *hoti*), verfehle aber das *Warum* (gr. *dioti*), oder anders gesagt: Sie reihe zwar beobachtete Fakten auf, verfehle aber die Gründe, stellt Polybios zur Verteidigung seiner Disziplin einen bemerkenswerten Vergleich auf: Als Historiker die Eigenanschauung aufzugeben, sei in etwa so, wie wenn der Mediziner auf die Eigenerfahrung verzichtete. Wo die Historiker zwischen Erfahrung (*empeiria*) und Zeugnissen (*hypommata*) unterscheiden, unterscheiden die Mediziner in Erkundung (*peira*) und in Begründung (*logos*).⁴¹ Schreibtischhistoriker sind, so Polybios' Argument, ebenso unglaublich wie Ärzte, die sämtliche *logoi* kennen, aber noch nie selbst zu

38 Verrius Flaccus, *De significatu verborum* IV, überliefert bei Aulus Gellius, *Nocatae atticae* V 18,1.

39 Verrius Flaccus, *De significatu verborum* IV, überliefert bei Aulus Gellius, *Nocatae atticae* V 18,2.

40 Polybios: *Historien* XII, 4c5 (dt. Bd. II, S. 786).

41 Polybios: *Historien* XII, 25d2 (dt. Bd. II, S. 812).

›Chirurgen‹ wurden, d.h. niemals einen Körper mit eigener Hand berührten (von gr. **cheir-ourgos*, buchstäblich der »Hand-Werker«).

Neben der Geschichtsschreibung ist die Medizin in der Tat eine Disziplin, die der Wissensgenerierung aus eigener Hand stets eine besondere Rolle zuwies. In der antiken Medizin umfasst der Begriff der *autopsia* weit mehr als Autopsien: Es geht um eigene empirische Erfahrung, wie etwa auch die Stellen in Aristoteles' biologischen Schriften belegen.⁴² Obgleich Polybios diese ärztliche Eigenerfahrung gegen das Wissen aus zweiter Hand ausspielen mag, ist diese Opposition in der antiken Heilslehre kaum ausgeprägt. Laut Galen gehört zum Arztwissen das richtige Zusammenspiel von *autopsia*, *historia* und *metabasis*, wobei *historia* nichts anderes ist als die Sammlung empirischer Erfahrungen anderer und *metabasis* der Vergleich verschiedener Erfahrungen aus *autopsia* und *historia*. Eigenerfahrung und übertragenes Wissen greifen mithin fortwährend ineinander.⁴³

In der Spätantike und im Mittelalter schließt das Christentum die Dissektionen aus, sodass das hippokratische und galenische Wissen zur maßgeblichen Autorität wird. Es ist dieser autoritative Charakter, der jede Eigenerkundung überflüssig werden lässt. Laut Ludwik Fleck glaubte man »Galen nicht deshalb, weil man keine Beobachtungen mache, sondern man mache deshalb keine Beobachtungen in der heutigen Bedeutung des Wortes, weil es dafür keine Erfordernis gab«.⁴⁴

Erst in der Frühen Neuzeit werden Autopsia und Textwissen endgültig unvereinbar. Erste Angriffe auf die Kathederanatomie gibt es, schon vor Andreas Vesalius, bei Medizinern wie etwa Niccolò Massa, der in seinem 1536 in Venedig publizierten *Liber introductorius Anatomiae* diejenigen anprangert, die »über Dinge zu schreiben versucht haben, die sie noch nie mit ihren Augen gesehen noch mit ihren Händen berührt haben [*neque oculis viderint neque manibus tetigerint*]. Mit den Wolken alter verdorbener

42 Aristoteles: *Historia animalium* IX, 29 (618a18), IX, 37 (620b23); IX, 41 (628b8).

43 Galen: *Subfiguratio empirica*, in: Deichgräber, Karl: *Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*, Berlin: Weidmann 1930 (Nachdruck 1965), S. 44ff.

44 Fleck, Ludwik: »Über die wissenschaftliche Beobachtung und die Wahrnehmung im allgemeinen« [1935], in: ders., *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1983, S. 59-83, hier S. 76.

Handschriften verdunkeln sie das hellste Sonnenlicht, sorglos gegenüber den gedruckten Büchern«.⁴⁵ Dennoch setzt sich das Exklusivrecht der Autopsia erst langsam durch. In der *Historia anatomica* von André Du Laurens (1599) heißt es noch, es gebe zwei gleichberechtigte Wege zur Wahrheit der Anatomie: die *autopsia* und die *doctrina*. Während sich erstere auf Dissektionen menschlicher Körper und Vivisektionen von Tieren stützt, rekurren die *doctrina* auf anerkannte Theoreme von etablierten Autoritäten und prüft sie am Einzelfall. Doch schon ein halbes Jahrhundert später wird in William Harvey's *De motu cordis* (1627) eindeutig die Überlegenheit der Augenzeugenschaft über die theoretische Lehre affimiert.⁴⁶ Das Aufkommen anatomischer Theater bestätigt den neuen Willen zur Selbstanuschauung. In der ersten »freien« (d.h. von jeder päpstlichen oder weltlichen Autorität freien) Universität Padua finden Autopsien in dem eigens gebauten *teatro anatomico* statt. Paradox ist dabei, dass sich das Ideal einer bacon'schen Eigenschau, obwohl gegen die Schrifttradition gerichtet, einer ausgeprägten Textmetaphorik bedient. So beschreibt etwa Caspar Bauhin in seinem 1592 in Basel verlegten *Theatrum anatomicum* die Dissektionen als ein Mittel, das »Buch der Natur« (*liber naturae*) endlich lesbar werden zu lassen.⁴⁷ Blumenberg schreibt dazu:

»Es hat deshalb seine eigene Ironie, dass sich die Sprache der frühen Naturwissenschaft metaphorisch wieder auf das Buch bezieht [...] Die Frage, wie denn in diesem ›Buch der Natur‹ gelesen werden könne, in welcher Sprache es gelesen werden könne, in welcher Sprache es geschrieben sei und wie man ihre Grammatik herauszufinden hätte, schiebt sich erst über die metaphorische Grundschicht der Bücherkonkurrenz, in der primär Buch *neben* Buch, sekundär Buch *gegen* Buch steht.«⁴⁸

Wie Blumenberg andernorts gezeigt hat, gesellt sich zu der Metapher des »Buchs der Natur« im 18. Jahrhundert, auf den Spuren von Giambattista

45 Massa, Niccolò: *Liber introductorius Anatomiae, sive dissectionis corporis humani*, Venedig 1536, S. A4.

46 Baroncini, Gabriele: »Harvey e l'esperienza autoptica«, in: ders.: *Forme di esperienza e Rivoluzione Scientifica*, Florenz: Olschki 1992, S. 145-173.

47 Bauhin, Caspar: *Theatrum anatomicum infinitis locis auctum*, Basel 1592.

48 Blumenberg, Hans: »Himmlische und irdische Bücher«, in: *Akzente* 26, Heft 6 (1979), S. 619-631, hier S. 621.

Vico, auch die Metapher des »Buchs der Geschichte«, das der Historiker des Geistes zu schreiben hat.⁴⁹ Diese Buchmetaphorik schließt, das wird deutlich, keineswegs die Autopsia aus: Selbstsehen bedeutet hier – ob auf Natur oder auf den Weltlauf bezogen – nichts anderes als Selbstlesen. Diese Feststellung hat allerdings Konsequenzen für die Frage, was Erkenntnis aus eigener Kraft bedeutet. Denn wenngleich das Entscheidende an der Autopsie in medizinhistorischer wie historiographischer Bedeutung darin liegt, dass man die Tatsachen *selbst* erkennt, so gewinnt man sie doch nicht *aus eigenen Mitteln*. Die Wahrheit der Tatsachen ist dem Schauenden äußerlich, bestenfalls vermag er sich einen unvermittelten Zugang dazu zu verschaffen. Ein Kategorienwechsel setzt erst ein, wenn das Erkannte nicht nur selbst nachvollzogen, sondern selbst hervorgebracht wird. Solche Wahrheiten, die nicht in irgendeinem Buch der Natur oder der Geschichte erst zu dechiffrieren wären, sondern aus der Immanenz des Subjekts selbst gewonnen sind, können nur Vernunftwahrheiten sein. Was ursprünglich nur für Vernunftwahrheiten galt, wird nach und nach erweitert: Wahr ist, was auf eigenem Boden steht und sich aus Eigentätigkeit speist.

V. EX PROPRIA INDUSTRIA. NEUZEITLICHE BESTIMMUNGEN

Obwohl er nachweislich Leichenschauen besuchte und Vivisektionen durchführte, die auch im philosophischen Werk Spuren – etwa mit dem berühmten Ochsensauge – hinterlassen, leitet René Descartes eine neue Richtung für die Erkenntnis aus eigener Kraft ein. Seine Absicht, eine Medizin zu suchen, die in »unwiderlegbaren Beweisen begründet wäre« (*une médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles*)⁵⁰ führt zu einer Verlagerung vom sinnlichen zum geistigen Sehen, ist doch die innere Einsicht – das Wissen um meine geistigen Tätigkeiten – der einzige Grund, den auch kein *malin génie* zu bedrohen vermag. Im *Discours de la méthode*

49 Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt/M: Suhrkamp 1981, S. 91.

50 Descartes, René: Brief an Mersenne von Januar 1630, in: *Œuvres*, hg. v. Charles Adam u. Paul Tannery (=AT), 12 Bd.e, Neuausgabe Paris 1965-74, Bd. I, 106.

kündigt Descartes denn auch sein Ziel an: »meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einem Boden zu bauen, der ganz mir gehört«.⁵¹ Nun besteht die cartesische *tabula rasa*, wie Christoph Menke zu bedenken gab, keineswegs im Postulat eines unveränderlichen Ichs. Zwar definiert Descartes Wissenschaft als ein Finden aus eigener Kraft (*invenire propria industria*), das zur »Autarkie« führt.⁵² Doch die Autarkie ist nicht vorausgesetzt, sondern Ergebnis, so wie der Gedanke als Gewissheitsgrund nur unter der Voraussetzung gründend wird, dass er Ergebnis einer *Selbsttätigkeit* ist.

Descartes, von dem Kant sagte, er sei ein »Muster im selbst denken«,⁵³ entwirft damit gleichsam eine pragmatische Theorie des Denkens, sind doch Gedanken (den *Regulae* entsprechend) regelrecht »Handlungen unseres Verstandes« (*actiones intellectus nostri*).⁵⁴ Mit Christoph Menke gesprochen: »Ich mache mich selbst zu dem Boden, auf dem ich bauen kann, indem ich mich zum Akteur und meine Gedanken zu meinen Handlungen mache: zu einem Vollzug, der in jedem seiner Schritte von mir getan, also von mir kontrolliert wird.«⁵⁵ Solange ich mein Wissen von außen empfange, kann die Gefahr der Täuschung nie völlig ausgeschlossen werden, einen sicheren Boden erreicht erst das Denken, das durch und durch »aus eigener Kraft« (*ex propria industria*) hervorgebracht ist.⁵⁶

51 Ders.: *Discours de la méthode*, II, 3. AT VI, 15 (dt. *Von der Methode*, übers. v. Ludger Gäbe, in: *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Meiner 1996, S. 25).

52 Ders.: *Brief an Hogelande*, 8. Februar 1640. AT III, S. 722.

53 Überliefert in Herders *Mitschrift eines frühen Logik-Kollegs*. AA XXIV, 4, Z. 26f. Vgl. zum weiteren Kontext des Begriffs »Selbstdenken« bei Kant den Beitrag von Kreimendahl, Lothar: »Kants vorkritisches Programm der Aufklärung«, in: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, hg. v. Heiner Klemme, Berlin: De Gruyter 2009, S. 124-142, hier S. 133.

54 Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii*, III, 4 (dt. *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*, übers. v. Heinrich Springmeyer, Lüder Gäbe und Hans Günter Zekl, in: *Philosophische Schriften in einem Band*, Hamburg: Meiner 1996, S. 17).

55 Menke, Christoph: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2008, S. 15.

56 Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii*, X, 1 (dt. S. 63).

Eine bemerkenswerte Umdeutung erfährt damit die scholastische Formel der *propria industria* bzw. der *propria virtute*. Was vornehmlich im christologischen Kontext diskutiert worden war – inwiefern Christus die Passion freiwillig auf sich genommen und die Auferstehung aus eigener Kraft vollbracht hat⁵⁷ – wird nun subjekttheoretisch zum Konstitutivum und begründet die weiteren Bestimmungen des emanzipierten neuzeitlichen Ichs: Selbstbestimmung, Selbstständigkeit, Selbstbeherrschung, Selbstgesetzgebung. Gegenüber Petrarca, für den die Freiheit im »Bei-sich-selbst-sein« (*secum esse*) besteht, gelangt das neuzeitliche Ich erst durch Eigentätigkeit zu sich selbst. Der Mensch muss, so die von Pico della Mirandola begründete Denktradition, zum Bildner seiner selbst werden (*sui ipsius...plastes et fector*). »Die zeitliche Ordnung zwischen dem Menschen der ›Natur‹ und dem der ›Kunst‹, zwischen dem ›primus homo‹ und dem ›secundus homo‹ erfährt also«, so heißt es dazu bei Cassirer, »sobald wir zur Ordnung des Wertes fortschreiten, ihre Umkehr: Das der Zeit nach zweite wird zum ersten des Wertes«.⁵⁸

Angesichts solcher selbstbildnerischer Subjekte (Pico), spontaner Substanzen (Spinoza) und aus eigenem Grund (*de notre propre fonds*) handelnder Monaden (Leibniz) ist die Marginalisierung des Zeugenwissens nur logisch. Im eigenen Namen sprechen zu können, wird zum Kampfruf einer militant gewordenen Subjektpphilosophie. So weist etwa Jacobi das »Wissen aus zweiter Hand« von sich, das auf Beweise angewiesen ist, wohingegen das eigene, unmittelbare Wissen keiner Zeugen bedarf.⁵⁹ Kierkegaard kritisiert wiederum die Anonymität und »Bauchrednerei« seiner Zeit, die beschrieben wird als »eine Welt, die sich gänzlich abgewöhnt hat, ein ›Ich‹ zu hören«.⁶⁰ Kierkegaard äußert dennoch die Hoffnung, »dass die Zeit kom-

57 Vgl. etwa »Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexit« (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, IIIa, 53,4 sc.).

58 Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [1927], ECW 14, Hamburg: Meiner 2002, S. 113.

59 Vgl. Horstmann, Rolf-Peter: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2004, S. 38.

60 Kierkegaard, Søren: *Papirer*, 2. Aufl. hg. von Niels Thulstrup, Kopenhagen: Gyldendal 1968 – 1978, Bd. VIII B 88, S. 183 (dt. *Tagebücher*, hg. von Hayo Gerdes. Düsseldorf und Köln: Diederichs 1962 – 1970, Bd. II, S. 121).

men wird, da ein Ich in der Welt aufsteht, das ohne weiteres Ich sagt, und in der ersten Person redet«.⁶¹ Dass damit alles andere als ein biographisches Ich gemeint ist, belegen die Aussagen zu seiner literarischen Strategie der Vielstimmigkeit. »Ich achte es deshalb als mein Verdienst, dass ich durch Anbringung gedichteter Persönlichkeiten, die ›Ich‹ sagen, mitten in der Wirklichkeit des Lebens (meiner Pseudonyme) dazu beigetragen habe, die Zeitgenossen womöglich daran zu gewöhnen, wieder ein ›Ich‹, ein persönliches ›Ich‹ reden zu hören (und nicht jenes phantastische reine Ich und seine Bauchrednerei)«.⁶² An einer solchen Existenzialästhetik der Entschlossenheit partizipiere, so Günther Anders, schließlich noch Heidegger, mit seiner Kritik des anonymen ›Man‹: »Die anderen, die Doxa, das Vorurteil, die Sitten sind nichts als der Lehm, der am Fuße des Selbst klebt und das Selbstsein hindert. Aus diesem Lehm des ›Man‹ muss sich das Da-sein herausziehen, wie sich Münchhausen selbst am Zopf herauszog«.⁶³

VI. DER PHILOSOPH ALS AUTODIDAKT

Eine besondere Form nimmt die *propria industria* im Topos des autodidaktischen Selbstlernens an. So besteht etwa Leibniz darauf, er sei »fast ganz Autodidakt« gewesen: er habe seinen Kopf nicht etwa »mit leeren Sätzen an[gefüllt], die mehr auf eine gelehrte Autorität, als auf wirkliche Gründe hin angenommen sind«, sondern nicht eher geruht, bis er »in die Fasern und Wurzeln einer jeden Lehre eingedrungen und zu den Prinzipien selbst gelangt war, von denen aus ich dann aus eigener Kraft all das, womit ich es zu tun hatte, aufzufinden vermochte«.⁶⁴

Der Autodidakt, dessen Name möglicherweise von Leibniz selbst zum ersten Mal eingedeutscht wurde, reicht als Figur freilich viel weiter zurück. Einen frühen – und aufschlussreichen – Beleg liefert in Homers *Odyssee* der Sängerwettstreit zwischen Demodokos und Phemios. Phemios brüstet

61 Ders.: Papirer VIII B 88, S. 183 (dt. Bd. II, S. 121).

62 Ders.: Papirer VIII B 88, S. 183 (dt. Bd. II, S. 120f).

63 Anders, Günther: Über Heidegger, München: Beck 2001, S. 92.

64 Leibniz, G.W.F.: »Anfangsgründe einer allgemeinen Charakteristik«, in: ders.: Philosophische Schriften, hg. v. Herbert Hering, Frankfurt/M: Suhrkamp 1992, Bd. 4, 39-58, hier S. 45.

sich im Zweiundzwanzigsten Gesang, seine Lieder nicht wie der Rivale Demodokos von anderen übernommen zu haben, sondern sie sich als *autodidaktos* selber beigebracht, sprich: sie selbst gedichtet zu haben.⁶⁵ Dennoch – und das mag für einen modernen Blick überraschend sein – fügt Phemios gleich hinzu, dass er seine Begabung zwar in sich selbst gefunden habe, sie aber dennoch eine Gabe, nämlich der Musen, bleibe. Dass das Dichten kein Nachdichten ist, schließt die göttliche Fremdeingabe gleichwohl nicht aus, ist doch das Wissen des Sängers buchstäblich eingepflanzt bzw. eingepfropft (*emphuō*).⁶⁶

Ähnlich wird der Ausdruck in einem religionsphilosophischen Kontext in der Spätantike noch verwendet, etwa bei Philon von Alexandrien, für den *autodidaktos* lediglich meint, dass es sich um ein Wissen handelt, das nicht von anderen übernommen wurde. In der Schrift *Über die Flucht und über das Finden* werden vier Typen von Forschern unterschieden. Vom vierten Typ, dem »selbst lernende[n] und selbst beehrte[n] Weise[n]« (*automathēs kai autodidaktos*) heißt es, er werde »nicht durch Überlegungen, Übungen und Mühen erzogen, sondern findet gleich bei seiner Geburt eine Weisheit bereit, die vom Himmel droben herniederträufelt, von deren ungemischtem Trank schlürfend er bewirtet wird und in einem Zustand des Rausches verharrt, der die mit rechter Vernunft gepaarte nüchterne Trunkenheit ist«.⁶⁷ Philons Bemerkungen legen nahe, warum es zwischen dem *autodidaktos* und dem paulinischen *theodidaktos*, dem von Gott eingewiesenen Weisen aus dem Ersten Thessaloniker-Brief, keinen Widerspruch gibt.⁶⁸

65 Odyssee XXII, 347.

66 Vgl. zu diesem scheinbaren Widerspruch im antiken Kontext: Assael, Jacqueline: »Phémios autodidaktos«, in: *Revue de philologie* LXXV/1 (2001), S. 7-21.

67 Philon von Alexandrien: *De fuga et inventione*, hg. v. Paul Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr. De Gruyter, 1962), S. 166 (dt. *Über die Flucht und das Finden*, übers. M. Adler, in: Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung, Berlin: De Gruyter 1963, Werke VI, S. 92f.).

68 1 Thess 4,9. Vgl. Roetzel, Calvin J.: »Theodidaktoi and Handwork in Philo and 1 Thessalonians«, in: *L'apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère*, hg. v. A. Vanhoye, Leuven: Leuven University Press 1986, S. 324-331.

Malherbe hat argumentiert, dass das offenbarungstheologisch gewendete *autodidaktos/theodidaktos* gleichwohl auch zu Paulus' Zeiten noch durchaus polemisch zu verstehen ist, nämlich als Umdeutung und Aneignung einer anderen, dominanten Lesart des erkenntnistheoretischen Paradigmas. In den ersten christlichen Jahrhunderten sei *autodidaktos* vornehmlich mit der epikureischen Lehre der Eigenanschauung verbunden.⁶⁹ Sie verbindet sich mit Epikurs Behauptung, er habe niemals einen Lehrer gehabt und sei ganz sein eigener Schüler. Diese unter anderem bei Cicero und Diogenes Laertios bezeugte Behauptung wurde oftmals, nicht zuletzt bei Hegel, in Zweifel gezogen. Nichtsdestoweniger blieb Epikurs grammatische Autodidaktik bis in die Moderne hinein vorbildhaft, denkt man etwa an die Würdigung bei Marx, der in seiner frühen Dissertation Demokrit und Epikurs Naturlehren vergleicht: »Während aber *Demokrit* von ägyptischen Priestern, persischen Chaldäern und indischen Gymnosophisten zu lernen sucht, röhmt *Epikur* von sich, er habe *keinen Lehrer* gehabt, er sei *Autodidakt*. Einige, sagt er nach *Seneca*, ringen nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe. Unter diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt. Und sie, die Autodidakten, lobt er am meisten. Die anderen seien Köpfe zweiten Ranges.«⁷⁰ Vor diesem Hintergrund muss die paulinische Subsumption des *autodidaktos* unter das *theodidaktos* als Zeichen weiterer Entfremdung gelten.

Ernst Bloch verfolgt, auf Marxens Spuren, ähnliche Gestalten autodidaktischer Philosophen, die er als Figuren gelungener intellektueller Emanzipation beschreibt. In seinem *Avicenna und die aristotelische Linke*⁷¹ ist Bloch bemüht, die arabische Kultur als eines der »Quellgebiete unserer Aufklärung« zu rehabilitieren und bezieht sich insbesondere, wie auch in Vorlesungen, auf die Romanfigur des *Philosophus autodidactus*, die sich in Ibn Tufails Erzählung *Hayy ibn Yaqzan* findet, und die laut Bloch den »Grundglauben [sic] der Aufklärung [bestärkt]: dass der Mensch außer sei-

69 Malherbe, Abraham J.: *Paul and the Thessalonians. The philosophical tradition of pastoral care*, Philadelphia: Fortress 1987, S. 104f.

70 Marx, Karl (1841): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, MEGA (=Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe) I 1/1, Berlin: Dietz 1975, S. 28. [Hervorhebungen im Original]

71 Bloch, Ernst: *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin: Rütten & Loening 1952.

ner Vernunft einen Glauben nicht brauche«.⁷² Ibn Tufail (1110-1185) inszeniert in dieser philosophischen Robinsonade einen gewissen Hayy ibn Yaqzan, der auf einer einsamen Insel im Indischen Ozean von Tieren großgezogen wird und von selbst zu den Grundsätzen von Natur und Vernunft gelangt.⁷³ Ob als ausgesetzter Kaspar Hauser auf die Insel gelangt oder aufgrund einer *generatio spontanea* zum Leben erweckt, der Autodidakt gelangt aus eigener Anschauung und eigenem Verstandesgebrauch nach und nach zum Einblick in die Weltprinzipien. Wie mehrfach unterstrichen wurde, muss Ibn Tufails Inselroman als philosophische Antwort auf Avicennas Gedankenexperiment vom fliegenden Menschen verstanden werden: Auch wenn uns niemand von außen auf unsere eigene Existenz aufmerksam macht, haben wir Zugang zur Reflexivität.⁷⁴

Die Geschichte von Hayy ibn Yaqzan erfreute sich nicht nur in der arabischen Welt, sondern auch im Westen großer Beliebtheit. Die lateinische Übertragung des Werks im Jahre 1661 (*Philosophus autodidactus*) gilt nach Otto Luschnat als frühester Beleg für die lateinische Nachbildung vom griechischen *autodidaktos*.⁷⁵ Leibniz bezieht sich darauf, wenn er Augustinus' Motto kommentiert, wonach nicht fremde Menschen uns tatsächlich zu überzeugen vermögen, sondern nur die Wahrheit, die unserem Denken innewohnt.⁷⁶

Die englische Übersetzung durch Pococke war von dem Naturforscher Robert Boyle in Auftrag gegeben worden. Obwohl er seit dem einflussreichen Buch von Steven Shapin und Simon Shaffer als Verkörperung einer kollektiven Wissenschaftspraxis gilt, die den epistemologischen Individualismus von Hobbes ablöst:⁷⁷ Dass auch bei Boyle Grundzüge einer

72 Ebd., S. 26.

73 Ibn Tufail: Der Philosoph als Autodidakt, Hayy ibn Yaqzan. Übers. u. hg. v. Patric O. Schaeerer, Hamburg: Meiner 2004.

74 Goodman, Lenn Evan: Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzān. A philosophical tale, New York: GTB 1972, S. 195.

75 Luschnat, Otto: Autodidaktos. Eine Begriffsgeschichte, in: *Theologia viatorum* 8, Berlin-New York : De Gruyter 1962, S. 157-172.

76 Leibniz, G.W.F.: Philosophische Schriften, AA(=Akademie-Ausgabe) Bd. VI, 4 (1677-1690): Teil B, Berlin: De Gruyter 1999, S. 1681.

77 Shapin, Steven/Shaffer, Simon: Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental life, Princeton: Princeton UP 1985.

solipsistischen Epistemologie erhalten bleiben, legt das Fragment des Inselromans nahe, den der englische Forscher (von Ibn Tufail offensichtlich inspiriert) unter dem Titel *The aspiring naturalist* verfasst. Auch dort tritt ein autodidaktischer Philosoph auf (*Authades*, der ›Selbstwillige‹) und beschreibt dem europäischen Besucher Philaretes, zu welchen philosophischen Erkenntnissen die Inselbewohner von selbst gelangt sind.⁷⁸

Kurzum: Der Autodidakt wird in der aufklärerischen Neuzeit zu einer Figur dessen, was Jacques Rancière als »intellektuelle Emanzipation« bezeichnet hat.⁷⁹ Der oder die aus eigener Kraft Denkende befreit sich von der Übermacht fremder Autoritäten und ihrer überhand nehmenden Gewalt. Wo die Übernahme von Wissen aus zweiter Hand stets das Risiko einer fremden *mancipatio* birgt (von *manus* ›Hand‹ und *capere* ›ergreifen‹), hält das Denken *ex propria industria* die Verheißung geistiger ›E-manzipation‹ bereit, ja bis hin zum Versprechen, das Jean Améry bis an seine letzte Radikalität durchdacht hat, *an sich selbst Hand anlegen zu können*.⁸⁰

VII. DIE SPINNE UND DIE BIENE. EINE BILANZ

Die vorangegangenen archäologischen Bohrungen in so verschiedenen Wissensbereichen wie Geschichtstheorie, Medizin, Subjekttheorie und Ethik bestätigen die Vorherrschaft vom Topos der *propria industria*, des Erkennens aus eigenem Antrieb. Eine solche Vorherrschaft vermag zu begründen, warum innerhalb der Geschichte des Wissens über Erkenntnis aus zweiter Hand oft der Schleier des Verdachts lag. Die Zeugenvergessenheit, soviel wird deutlich, vermag nicht nur aus dem neuzeitlichen Subjektivismus heraus erklärt werden; das Motiv der eigentägigen Anschauung speist sich aus mehrfachen Quellen.

78 Toomer, Gerald J.: *Eastern wisdom and learning. The study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford: Clarendon Press 1996, S. 222.

79 Rancière, Jacques: *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émanzipation intellectuelle*, Paris: Fayard 1987 (dt. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, übers. v. Richard Steurer, 2. rev. Aufl. Wien: Passagen 2009).

80 Améry, Jean: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart: Klett 1976.

Diese knappen Archäologien der *propria industria* – das Privileg des Sehsinns über das Hörensagen in seinen Wurzeln in der archaischen Epik und Philosophie (II.), die Geburt der Geschichtsschreibung aus dem Geiste der Augenzeugenschaft (III.), der Topos der Autopsie in der Herausbildung des medizinischen Diskurses (IV.), das Motto der *propria industria* bei Descartes und in der frühneuzeitlichen Philosophie (V.) sowie das emanzipatorische Versprechen der Autodidaktik (VI.) – beleuchten somit erstens, warum das Zeugewissen oft der Marginalisierung oder gar der Verurteilung anheim fiel, zweitens rücken sie auch die Diagnose der Zeugenvergesenheit in ein etwas anderes Licht.

Ein weitgehender Konsens der zeitgenössischen *testimony debate* besagt, dass Wissen aus zweiter Hand deshalb abgelehnt wurde, weil es sich um übernommenes und daher nicht um erzeugtes Wissen handelt. Zeugewissen bleibt solange ein erkennnistheoretisches Phantom, wie die Epistemologie dominiert bleibt von einem »individualistic bias« (P. Lipton) und einem prinzipiell solipsistisch gedachten Erkenntnismodell, das auf der Vorstellung eines zugrundelegten, vorgängigen Ichs errichtet ist (C.A.J. Coady). Erklärte Absicht intersubjektiver Epistemologien ist es dann, zu zeigen, wie es neben einer autarken Selbsterkenntnis auch Wissenserzeugung durch andere geben kann.

Eine solche Opposition, aus der die philosophische Zeugendebatte heute nach wie vor ihre Legitimation schöpft, ist nicht nur äußert holzschnittartig und reduziert die Geschichte westlichen Wissens auf die Perspektive neuzeitlicher Subjektphilosophien, sie verhärtet auch eine Demarkationslinie, die zu unterwandern sie gerade angetreten war: Während auf der einen Seite der Nachweis erbracht wird, dass der Zeuge Wissen nicht nur übermittelt, sondern selbst erzeugt, wird dabei im Gegenzug die Erkenntnis aus eigener Kraft wieder aus einem statischen Ich heraus erklärt. Anders formuliert: Die subjektphilosophische Brille verengt die *propria industria* auf das *proprium* und lässt die *industria* aus den Augen.

Über die Komplementaritäts-These hinaus (wonach wir nicht nur aus uns selbst heraus erkennen, sondern viele unsere Einsichten Anderen verdanken) lenkt die Perspektive des Zeugen auf die eigentümliche Generativität von Wissen schlechthin zurück. Allzuoft wird eben jene Generativität unterschlagen, wenn bei der Selbttätigkeit der *propria industria* das Selbst den Anfangs- oder Endpunkt bildet. Wo das Wissen-durch-sich mit dem Wissen-um-sich verwechselt wird, bleibt das Selbst dem philosophischen

Ideal der Selbstbezüglichkeit verpflichtet und verdrängt – in der Figur des Reflexiven – das Faktitive. Auf die Diagnose der Zeugenvergessenheit zurückgewendet, hieße dies, dass die *Zeugenvergessenheit mithin weniger in einem Primat des Individuellen verankert wäre als vielmehr in einem Primat der Selbstdäigkeit*. Eine solche Akzentverschiebung legt nahe, die Opposition von vermitteltem und unvermitteltem Wissen zu revidieren zugunsten einer Diversität von Medien von Erkenntnis.

Auf die Differenz autopoietischer und heteropoietischer Medien von Erkenntnis hatte Francis Bacon in einer berühmten Allegorie aufmerksam gemacht: Das Emblem des Rationalisten ist für ihn die Spinne, die ihr Netz aus ihrer eigenen Substanz heraus webt, wohingegen der Naturforscher einer Biene gleicht, deren Honig von fremden Blüten abhängt, die aber doch immer verarbeitet werden. Jenseits einer allzu kruden Opposition von Wissen-durch-sich und dem Wissen-durch-andere, zwischen einem generativen Erzeugen und einem bloß reproduktiven Übernehmen – auch so ließe sich vielleicht Bacons Allegorie deuten – gibt die Zeugenproblematik die Frage auf nach dem spezifischen *Durch*, nach der operativen Medialität von Erkenntnisprozessen überhaupt.