

OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN

Jenseits von Glauben und Wissen

Philosophischer
Versuch über das Leben
in der Moderne

[transcript]

Oliver Flügel-Martinsen
Jenseits von Glauben und Wissen

Oliver Flügel-Martinsen (PD Dr. phil.), Philosoph und Politologe, lehrt Politische Theorie an der Universität Bielefeld. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Feldern der Philosophie und Politischen Theorie der Moderne sowie der Ideengeschichte.

OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN

Jenseits von Glauben und Wissen

Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2011 im transcript Verlag, Bielefeld

© Oliver Flügel-Martinsen

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Oliver Flügel-Martinsen

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-1601-9

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839416013>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung | 7

Sich über die Grenzen des Erkennenkönnens orientieren:
Immanuel Kant | 15

Das sich entziehende Absolute:
Hegels Dekonstruktion | 41

Genealogische Untergrabungen von Glauben und Wissen:
Friedrich Nietzsche | 71

Dekonstruierende Lektüren von Glauben und Wissen:
Jacques Derrida | 101

Schluss: Befragungen | 125

Literatur | 135

Einleitung

Die klassische Erzählung der Moderne verbindet sich mit dem Begriff der Aufklärung. Aufklärung, *enlightenment*, *lumières*, *ilustracion* – immer ist der Bezug zum Hellen, zum Licht, das ins Dunkel gebracht werden soll, offensichtlich. Die Struktur dieser Aufklärungsgeschichte lässt sich in wenigen Worten beispielsweise auf die folgende Weise paraphrasieren: Ins Dunkel dogmatischer, religiös gestützter Überzeugungen bringt das Wissen ein aufklärendes Licht. An die Stelle der Superstition tritt eine kritische Reflexionsbewegung. Man trifft vermutlich einen wesentlichen Zug dieser Bewegung, wenn man sagt, die Moderne wechselt vom unhinterfragten Glauben zum überprüfbaren Wissen.

Nun sind bekanntlich schon vor geraumer Zeit Zweifel an dieser Erzählung wach geworden. Allein schon dadurch, dass sie als Erzählung bezeichnet wird, ist im Grunde genommen bereits ein Zweifel artikuliert. Eine Erzählung unterhält Beziehungen zum Fiktionalen, sie ist allenfalls wahrscheinlich, aber auch das nicht notwendigerweise. In jedem Fall ist Wahrsein keines ihrer konstitutiven Kennzeichen. In dem Moment, in dem die Bewegung der Moderne vom Glauben hin zum Wissen als Erzählung einmal charakterisiert ist, ist es nur ein kleiner Schritt hin zu fulminanten Thesen wie Lyotards provokativer Formulierung einer *fin des grands récits* – eines Endes der großen Erzählungen.¹ Seit einigen Jahrzehnten werden offenbar die Grundfesten des modernen Selbstverständnisses als einer Emanzipation vom Dunkel des Glaubens hin zum Licht des Wissens erschüttert. Moderne Orientierungen wurden als alteuropäische Semantiken (Luhmann)² verabschiedet, es gab re-

1 Lyotard, *La condition postmoderne*, Kap. 9 und 10.

2 Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Kap. 5.IV-VIII.

flexive Rettungsversuche einer hypermodernen Moderne (Beck, Giddens)³, die unterdessen, nach nur wenigen Jahren, selbst schon wieder angestaubt wirken. Neuerdings scheint es gar eine *reconquista* des Glaubens zu geben, wenn die Moderne als eine Periode, als „a secular age“ (Taylor)⁴ eingeordnet und in gewisser Weise dadurch historisierend verabschiedet wird, zumal dann, wenn zeitdiagnostisch und normativ von einer postsäkularen Gesellschaft gesprochen wird.⁵ Die Rückkehr zum Glauben als einer gleichberechtigten Quelle der Weltorientierung scheint der Struktur nach einen Schlussstrich unter die Erzählung der Moderne zu setzen, sieht es doch so aus, als ersetze hier das Bekenntnis die kritische Prüfung, die für die Wissensorientierung der Aufklärung so wesentlich ist.

Gleichzeitig spielt Wissen in zeitgenössischen Diskursen sehr wohl noch eine wichtige Rolle. Dann aber wird vielfach, wie in den letzten Jahren im gedanklichen Umfeld der Neurowissenschaften, der normative Bezugsrahmen der Moderne im Namen des Wissens außer Kraft gesetzt. Ein zentraler Bestandteil der modernen Bewegung vom Glauben zum Wissen ist die Inaugurierung eines selbst orientierungs- und handlungsfähigen freien Subjekts. Das ist ein emanzipatorischer Impetus des Aufklärungsge-schehens: Das menschliche Subjekt soll als selbstverantwortlich Handelnder eingesetzt werden. Nachdem dieses in verschiedenen Etappen von Nietzsches Subjekterzrümmung im ausgehenden 19. Jahrhundert über Freuds Trieblehre zu Beginn und Foucaults genealogischen Auflösungsbe-wegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schon beinahe aus dem philosophischen Koordinatensystem verschwunden war, suchen die Naturwissenschaften nun mit einiger Verspätung gewissermaßen die blass gewordene, schon erschöpfte Kategorie endgültig aufzulösen, indem sie Kants Enigma der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*, ob Freiheit oder Determinismus sei, für letzteren optierend zu entscheiden trachten.⁶

3 Beck/Giddens/Lash, *Reflexive Modernisierung*.

4 Taylor, *A Secular Age*.

5 Vgl. dazu kritisch: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, insb. die Aufsätze 5, 8 und 9.

6 Vgl. Singer, *Der Beobachter im Gehirn*. Das Subjekt als Kategorie hat dennoch niemals aufgehört, eine wichtige Rolle in philosophischen Diskursen zu spielen.

Die Diskurse der auf ethische und gesellschaftliche Fragen Bezug nehmenden Naturwissenschaften und der gesellschaftspolitisch wiedererwachten Gläubigen haben dabei übrigens etwas gemeinsam: Beide suchen Gewissheit in zentralen Fragen herzustellen, die seit den ersten Anklängen der Aufklärung in der Schwebe gehalten werden mussten. Und beide setzen handelnde Menschen bzw. Gruppen von Menschen wenigstens in verschiedenen Hinsichten beiseite: Ob in Schöpfungs- oder in Evolutionsgeschichten eingeordnet, ob Genen, ja dem eigenen Gehirn oder göttlichen, jedenfalls extramundanen Einflüssen ausgesetzt – Menschen werden, je nach Lesart, aus dem Zentrum des Geschehens gesetzt oder von erdrückenden Handlungsimperativen entlastet, die sie, wie schon Gehlen nicht müde wurde zu betonen,⁷ zu überfordern drohen. Es gibt, dies zu bestreiten wird hier keineswegs angestrebt, gute Gründe, der in vielen Varianten der Erzählung der Moderne verbreiteten Vorstellung eines souveränen Subjekts mit Skepsis zu begegnen.

Problematisch aber ist an den zeitgenössischen Diskursen über Glauben und Wissen allerdings ein anderer Zug, den sie im Übrigen mit einem breiten Handlungsstrang der Moderneerzählung teilen: Der Versuch, Gewissheiten dort bereitzuhalten, wo die Dinge unsicher scheinen. Nach der Lesart der Moderne, die für die nachfolgenden Ausführungen grundlegend ist, ist Ungewissheit eine unhintergehbare Eigenschaft der Moderne. Die Variante der Erzählung, die hier entfaltet, reflektiert und befragt werden soll, beginnt mit einem Satz, der sie im Subtext unaufhörlich begleitet: Die Moderne trägt uns auf, mit Ungewissheit leben zu lernen.

Im Lichte dieser Überlegung erweist sich die gängige Struktur der Erzählung der Moderne als falsch: Die Bewegung kann nicht vom Glauben zum Wissen vollzogen werden. Jedenfalls dann nicht, wenn unter Wissen etwas verstanden werden soll, das Gewissheit zu bieten vermag. In der Moderne leben heißt deshalb, jenseits von Glauben und Wissen zu leben. Dies ist zumindest die These, deren Ausführung die nachfolgenden Überlegungen dienen werden. Ihr zufolge ist Ungewissheit nichts Geringeres als die Signatur der Moderne. Sie steht nicht an ihrem Ausgangspunkt und kann dann überwunden werden; sie stellt sich aber auch nicht erst in ihrem Verlauf oder ihrer Radikalisierung ein und deutet auf ein Problem der Moderne. Sie ist einfach ein Charakteristikum der Struktur der Moderne. Die Su-

7 Vgl. Gehlen, *Philosophische Anthropologie*, insb. Kap. V.

che nach Gewissheit ist freilich ihr Gegenstück: Ein Bedürfnis nach Gewissheit wird nacheinander oder auch gleichzeitig verschiedene Kandidatinnen und Kandidaten ins Spiel bringen, die in der Lage sein sollen, Gewissheit zu verbürgen. Dabei handelt es sich vor allem um zwei Kategorien: um Glauben und Wissen. Während die letztgenannte Kategorie des Wissens den Anschein erweckt, aus dem Inneren der Moderne heraus zu operieren, erzeugt der Glauben den Eindruck, ein Schritt hinter die Moderne zu sein – neuerdings vielleicht auch einer über sie hinaus. Das zumindest legt die temporale Struktur nahe, die dem Begriff einer postsäkularen Gesellschaft innewohnt und die sagen zu wollen scheint: Tun wir nicht länger so, als ob die Moderne und ihre nüchterne Wissensfixierung der Weisheit letzter Schluss sei, bekennen wir es offen ein, der Schritt zum Glauben muss nicht immer nur als rückwärtsgewandt begriffen werden. Es ist an der Zeit, ihn als Schritt über einen ermüdeten modernen Säkularismus hinaus zu verstehen. Lassen wir diese Frage ruhen. Wichtiger scheint mir im Augenblick zu sein, dass die Alternative von Glauben und Wissen eine falsche Opposition einrichtet – ebenso falsch wie die Suggestion, dass der Weg in die Moderne sich als Weg vom Glauben zum Wissen beschreiben lässt. Leben in der Moderne heißt ohne die Haltepfölze von Gewissheiten leben zu müssen. Was auf die Erschütterung dogmatisch gesicherter Gewissheiten folgen kann, sind nicht kritisch-rational gesicherte Gewissheiten, sondern es ist stattdessen eine grundsätzliche Ungewissheit, ein steter Entzug des Sicherwissenkönnens, des mit Gewissheit Erkennenkönnens. Dagegen hat sich nicht nur ein Großteil der modernen Philosophie und der modernen Wissenschaften gesperrt, sondern auch die modernen Lebenswelten wehren sich dagegen, sich in der unbequem scheinenden Ungewissheit einzurichten. Orientierungen am Glauben und Orientierungen am Wissen sind deshalb nicht konkurrierende Alternativen, sie sind eher, wenigstens dann, wenn sie den Halt der Gewissheit zur Verfügung stellen sollen, zwei unterschiedliche Weisen, den Ungewissheitscharakter der Moderne auszublenden. Damit sind sie aber zugleich eine Weigerung, die Moderne und ihre sich stets verschiebende, immer im Fluss befindliche Struktur ernst zu nehmen. Ihnen erscheint Ungewissheit als etwas, das beseitigt werden muss. Genau das aber ist nicht möglich. Zumindest dann nicht, wenn die These von der Ungewissheit als Signatur der Moderne einigermaßen plausibel ist.

Dass die Moderne sich jenseits von Glauben und Wissen zu situieren gezwungen sieht, wird in den großen philosophischen Auseinandersetzungen mit der Moderne und ihrer Struktur immer wieder reflektiert. Kaum einer derjenigen, die sich an diese Reflexionsaufgabe machen, kann dabei der Versuchung widerstehen, selbst wiederum *a tergo* Gewissheit einzuschmuggeln. Dennoch tritt, oftmals gerade beim Bemühen um die Bereitstellung gewisser Orientierungspunkte, umso deutlicher hervor, dass ein Überstieg des Ungewissen ins Gewisse nicht zu verwirklichen ist. Der vorliegende Essay erörtert die These einer Moderne jenseits von Glauben und Wissen, einer Moderne jenseits so etwas wie letzter Gewissheiten (und als solche treten in letzter Instanz alle Gewissheiten ab einem bestimmten Punkt auf) in Auseinandersetzung mit vier philosophischen Annäherungen an die Moderne. Im Zentrum wird jeweils die Beschäftigung mit den glaubens- und wissensphilosophischen Implikationen stehen. Die vier philosophischen Annäherungen an die Moderne sind dabei keineswegs dazu gedacht, ein Leben im Zeichen von Ungewissheit zu propagieren. Vielfach sind sie, wie sich zeigen wird, Versuche, die Ungewissheit in einem Zug ernst zu nehmen und sie hinter sich zu lassen – vielleicht sogar: sie ernst zu nehmen, um sie hinter sich lassen zu können.

Das ist schon bei Kant, dessen Beschäftigung mit Glauben und Wissen den Auftakt bilden wird, überdeutlich: Kant, der Zertrümmerer dogmatischer Gewissheiten – ist er nicht zugleich auch der Architekt einer Vernunft, deren Kritik gleichsam das Feuer sein soll, das sie reinigt und härtet. Wenn Kant Ungewissheit einbekennt, dann tut er dies immer nur, um nicht über womöglich im Wege liegende Steine zu stolpern. Sein Ziel aber bleibt die Bereitstellung eines stabilen Fundaments, das Erkenntnis und Freiheit zu tragen geeignet sein soll. Dennoch schreibt sich in seine Texte eine tiefer liegende Textur ein, die sich weder überlagern noch auslöschen lässt: die einer fortdauernden Ungewissheit, die sich nur um den Preis eines Rückfalls in dogmatische Überzeugungen verdrängen ließe. Auch bei Hegel wird die Ungewissheitsstruktur sichtbar. Sicherlich gibt es in seinen Texten nachweisbare Gründe für die in unzähligen Überblickswerken über die Geschichte der Philosophie eingeübte Lesart Hegels als des Philosophen des absoluten Wissens, der dieses in einem umfassenden und kühnen System präsentiert, über dessen (vermeintlich vermessenen) Anspruch dann Gene-

rationen Nachgeborener den Kopf schütteln konnten.⁸ Aber Hegel ist zu gleich auch der Denker einer permanenten Verschiebung, durch die die Ungewissheit in sein eigenes Philosophieren eingetragen wird und die ihm die Struktur eines unaufhörlichen Entzugs, eines unaufhaltbaren Wandels gibt. Bei Nietzsche liegt der Verdacht, dass er die Dinge ruhig und gewiss zu stellen bemüht ist, schon ferner. In seinem Werk ist die Paralyse Gewissheit bietender Kategorien das dominante Motiv. Aber bereits Heidegger hat auf die Gefahr in Nietzsches Denken hingewiesen, in eine umgekehrte Metaphysik – eine der Macht, anstelle einer der Wahrheit – überzugleiten.⁹ Wichtig für die vorliegenden Zwecke freilich ist vor allem, dass Nietzsche dieser Überstieg nicht gelingt und bedeutend an seinen Schriften ist ein entschiedener Versuch, die gemeinsame Struktur von Glauben und Wissen herauszustellen. Den Abschluss bildet eine Lektüre bestimmter Schichten von Derridas Dekonstruktion. In ihr zeigt sich das Bemühen, mit der Ungewissheit philosophisch zu leben und darauf zu verzichten, über sie hinauszukommen, vielleicht am deutlichsten.

So unterschiedlich das Philosophieren dieser vier Autoren auch sein mag, in ihm zeigt sich jeweils, dass sich Gewissheit nicht herstellen lässt. Das geschieht in ihren Schriften zuweilen fraglos entgegen ihren begrifflichen Zielsetzungen – das ist wenigstens bei Kant und Hegel recht deutlich und noch bei Nietzsche nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Aber es schreibt sich bei allen vier Philosophen unvermeidlich in die Struktur der Argumentation ein. Jeder dieser Texte kann darum als Versuch über Ungewissheit gelesen werden, als ein Versuch, jenseits der Absicherungen von Glauben und Wissen zu denken. In der Lektüre dieser Texte tritt Ungewissheit immer wieder als Signatur der Moderne hervor.

Die hier nur vage vorweggenommene Ungewissheitsdiagnose wirft unweigerlich die Frage auf, wie ihr zu begegnen ist, welche Haltung ihr gegenüber eingenommen werden kann. Auf die „klassische“ moderne Ant-

-
- 8 Das ist selbstverständlich zu keinem Zeitpunkt die einzige Reaktion auf Hegels Systemdenken gewesen. Auch heute noch wird sein Systemdenken als Systemdenken durchaus ernst genommen. Vgl. etwa die Beiträge in: Fulda/Krijnen (Hg.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*.
 - 9 Vgl. Heidegger, *Nietzsches Wort*, „Gott ist tot“, 214 und 221. Einen ähnlichen Vorwurf gegen Nietzsche erhebt auch Habermas; vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 151.

wort – den Wandel als Fortschritt zu beschreiben –, die in der Aufklärungserzählung durch die Lichtmetaphorik eingefangen wird, kann offensichtlich nicht mehr so einfach zurückgegriffen werden. Um einen Fortschritt kann es sich zumindest nicht in dem Sinne handeln, dass zu einem Mehr an Wissen und Gewissheit fort geschritten wird. Der Rückweg zum Glauben ist, jedenfalls als theoretische Option, ebenfalls verstellt – die Ungewissheit greift, das wurde schon angedeutet, weit aus und durch sie sehen sich gerade auch Glaubensüberzeugungen in Zweifel gezogen. Es folgt aus einer solchen Beschreibung aber auch nicht, wie es der sogenannten Postmoderne zuweilen gerne unterstellt wurde, eine zwischen Beliebigkeit und Regression changierende Position.¹⁰ Ein zentraler emanzipatorischer Kern der Aufklärung bleibt erhalten, der sich als eine radikalisierende Neubeschreibung der Aufklärung verstehen lässt: Von Fortschritt lässt sich zwar nicht länger als Wissenszuwachs reden, aber eine andauernde Aufklärung über Ungewissheit und ihre Implikationen ist selbst auch Aufklärungsarbeit. Die ernst genommene Ungewissheitsdiagnose lässt keine Rückkehr zu vermeintlichen Gewissheiten zu, die sich gegen sie vielfach nur gewaltsam durchsetzen ließen. Damit ist aber allenfalls eine grobe Richtung gewiesen.

Eine klarer konturierte Möglichkeit des Umgangs kann an dieser Stelle vorerst nur angedeutet werden. Dort, wo sich keine Gewissheit mehr herstellen lässt, bietet es sich an, auf *Erkundungen der Selbst- und Weltverhältnisse* umzustellen. Die theoretisch-praktische Haltung, die im Zuge der Lektüre der vier weiter oben genannten Philosophen als eine Erwiderung auf den Ungewissheitscharakter der Moderne näher herausgearbeitet werden soll, lässt sich als die untergründige Haltung verstehen, die so etwas wie eine fortdauernde Hermeneutik der Befragung erst ermöglicht. Diese theoretisch-praktische Konsequenz deutet sich von Kant über Hegel und Nietzsche bis zu Derrida nur langsam an, aber ihre Konturen werden nicht bloß Stück für Stück immer deutlicher, sondern es zeigt sich zugleich, dass sie im Prinzip bereits von Anfang an volumnäßig vorhanden ist. Sie wird durch die Diagnose der Ungewissheit gewissermaßen impliziert: Wenn Ungewissheit ein zentrales Charakteristikum der Welt, in der wir leben, ist, dann liegt es nahe, sich auf eine *befragende Weltkundung* als theoretisch-praktische Welt- und Selbstbeziehung einzulassen. Das mag mit Blick auf einen Teil der vier Deutungen der Moderne und ihres Verhältnis-

10 Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Kap. VII.

ses zu Glauben und Wissen, die nachfolgend gelesen werden sollen, erstau-nen. Handelt es sich bei Kant nicht um einen Denker, der die Grenzen der Erkenntnis auslotet, um uns dort zu Gewissheit zu verhelfen, wo Unsicherheit bzw. falsche, weil dogmatische Gewissheit herrschte und der nur deshalb befragt, um abzusichern, jedoch weit davon entfernt ist, eine befragende Erkundung als dauerhafte Antwortstrategie vorzuschlagen? Und ist es nicht erklärtermaßen das Ziel von Hegels Schriften, die Moderne an jenen Stellen mit sich zu versöhnen, an denen die Ungewissheit und die von ihr ausgehenden auflösenden Ströme tiefe Furchen ausgespült haben? Versucht Nietzsche schließlich nicht einen heroischen Überstieg der modernen Un-gewissheit, der diese und ihre Zögerlichkeiten in mutig dezisionistischen Akten ungerührt hinter sich lässt? Diese Beobachtungen haben zweifelsohne ihre Richtigkeit und sie sind es, die eine unleugbare Ambivalenz in die Texte Kants, Hegels und Nietzsches eintragen. Aber sie machen nur eine Schicht dieser Texte aus und neben, unter und über ihr sind andere Schich-ten, die immer wieder hervortreten. Es herrscht Bewegung in diesen Tex-ten, deren Fluss sich nicht stillstellen lässt. Der Motor dieser Bewegung ist eine befragende Logik: Ein Zweifel an der Gewissheit einer Architektur der Vernunft, die das Selbst und die Welt absichert; ein Bewusstsein der nicht aufhaltbaren Dialektik eines unsteten Absoluten, das nicht Ruhepunkt ist, sondern unaufhörlich oszilliert; schließlich eine brechende Selbstironie in der Machttheorie des Übermenschen, an dem sich nicht der Weg einer Transzendenz des Allzumenschlichen, sondern die stete Verwiesenheit auf es andeutet. Die Philosophie der Befragung, die in Derridas Schriften viel-elleicht am klarsten hervortritt, schwingt auch bei den anderen philosophi-schen Auseinandersetzungen mit der Moderne mit – und sie ist es, die einen aussichtsreichen Weg der Deutung der Moderne und des Umgangs mit der ihr eignenden Ungewissheit weist.

Sich über die Grenzen des Erkennenkönnens orientieren: Immanuel Kant

Immanuel Kants Auseinandersetzung mit Religions- und Glaubensfragen hat bekanntlich bereits zu seinen Lebzeiten weit über die Grenzen des akademischen philosophischen Diskurses hinaus für Furore gesorgt. Die Veröffentlichung eines Teils seiner religionsphilosophischen Schriften fällt in die Regierungszeit des politisch und geistig rückschrittlichen Friedrich Wilhelm II. Kant steht damit unversehens mitten in einem ersten preußischen Kulturstreit auf der Seite der in kulturpolitische Bedrängnis geratenen Aufklärer.¹ Gegen Kant ergeht gar am 1. Oktober 1794 ein Königliches Reskript, das sich namentlich gegen Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* richtet und in dem ihm auferlegt wird, sich „künftighin nichts dergleichen [...] zu Schulden kommen [zu] lassen“, wobei er sich „widrigenfalls [...], bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen“ habe.² Kant wird also behördlich ein Maulkorb verordnet. Besonders fatal muss aus obrigkeitlicher Perspektive freilich der Umstand erscheinen, dass Kants Religionsschrift ein veritabler Verkaufserfolg beim aufklärungsversessenen Publikum war. Über die Dokumente dieses Streits besitzen wir heute nicht zuletzt deshalb eine so gute Kenntnis, weil Kant nach dem Tod des konservativen Monarchen im Jahre 1797 sofort die Gelegenheit genutzt hat, den für einige Zeit aus politi-

1 Vgl. für die näheren Umstände und den genauen Hergang: Geier, *Kants Welt*, 255-268.

2 Kant, *Religion*, A X.

scher Vorsicht liegen gelassenen Zankapfel nicht nur durch einen neuerlichen publizistischen Beitrag in Form des ersten Teils des *Streits der Fakultäten* wiederaufzugreifen, sondern 1798 in der Vorrede zu dieser Schrift die Auseinandersetzung mit den Regierungsstellen durch einen kommentierten Abdruck der Kabinettsorder und seines seinerzeitigen Antwortschreibens zu dokumentieren.³ Kant war übrigens keineswegs der Einzige, der den Tod Friedrich Wilhelms II. abwartete, bevor er religions- bzw. kirchenkritisches Schriftgut wieder an die Öffentlichkeit brachte. Der Berliner Verleger und Autor Friedrich Nicolai begründet in der aus dem Jahre 1799 stammenden Vorrede zur 4. Auflage seines ursprünglich unter der Ägide von Friedrich II. zwischen 1773 und 1776 erschienenen Erfolgsromans *Sebaldus Nothanker*, in dem nicht zuletzt autoritäre und freiheitsfeindliche kirchliche Praktiken aufs Korn genommen werden, die zwischen der 3. und der 4. Auflage verstrichene Zeit mit einer politisch gebotenen Vorsicht während der Regierungszeit Friedrich Wilhelm II.⁴

Die Gründe der politischen Anstößigkeit der Religionsschrift sind zahlreich. Zunächst springt der Umstand ins Auge, dass der Begriff der Revolution, der in Kants Schriften der neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts verschiedentlich auftaucht, vielleicht ein wenig zu häufig fällt. Obwohl Kant letztlich in die Bahnen der Reform zurückkehrt – die dem eher antiaufklärerischen Preußen Friedrich Wilhelm II. schon suspekt genug gewesen sein dürfte –, tut sich, wenn er von der Revolution handelt, implizit sicherlich seine Begeisterung für die realen revolutionären Prozesse seiner Zeit kund. Verweilen wir einen Moment bei der Rolle, die die Revolution in Kants Argumentation spielt, da hier ein charakteristischer Zug der Schrift deutlich wird, der den radikalen aufklärerischen Impetus plastisch werden lässt, der für Kants Religionsphilosophie insgesamt kennzeichnend ist.

Im ersten Stück der Religionsschrift geht es vordergründig zunächst nicht um Politik, sondern um die Frage nach dem radikal Bösen in der menschlichen Natur. Auf den Begriff der Revolution greift Kant in der ersten allgemeinen Anmerkung zurück, die sich damit beschäftigt, wie die ursprüngliche Anlage zum Guten angesichts der Existenz des radikal Bösen wieder hergestellt werden kann. Dass das radikal Böse überhaupt existiert und dass es sich darüber hinaus auch Bahn bricht, steht für Kant außer Fra-

3 Vgl. Kant, SdF, A V-XXVII.

4 Nicolai, *Sebaldus Nothanker*, 7.

ge.⁵ Die Situation, in der die Revolution ins Spiel kommt, ist folgendermaßen beschaffen: Der Mensch ist im Grunde seiner Maximen verdorben und die Frage ist, wie er angesichts dieses Missstands ein moralisch guter Mensch zu werden vermag. Hier sagt Kant nun, dass keine allmähliche Reform zu helfen vermag, sondern einzig eine Revolution. In Kants, wie üblich verschachtelten gesetzten, Worten lautet die Stelle folgendermaßen:

„*Daß aber jemand* nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter [...] Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter [...], *werde*, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen [...] bewirkt werden [...].“⁶

Der Vorzug der Revolution gegenüber der Reform kann hier nur darin liegen, dass es einer grundlegend neuen Orientierung bedarf, um die Dinge überhaupt ändern zu können. Die Denkungsart, um die es Kant geht, muss *in einem Zug* eine gänzlich andere werden. Sie kann nicht in kleinen Schritten transformiert, sondern muss revolutioniert werden. Es bedarf mithin eines Ereignisses. Dieser Ereignischarakter der Revolution ist es aber auch, der Kants ausgesprochen ambivalente Stellung zur Revolution begründet. Er jagt ihm, kurz gesagt, Angst ein. Es ist sicherlich nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass Kant, nachdem er in der besagten Passage die Revolution als einzige Lösung eingeführt hat, sich beeilt, den Prozess des moralischen Wandels *realiter* als Reform zu organisieren. Revolution in der Denkungsart, sicherlich, „allmähliche Reform aber für die Sinnesart“,⁷ denn nur durch zugleich insistentes und zurückhaltendes Bemühen ist der Wechsel zum Guten für den Menschen möglich. Natürlich liegt hier auch

5 „*Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen*“, Religion, B 27/28, Herv. i. O. Vgl. zu Kants Denken des Bösen und zum Bösen in der Philosophie der Moderne insgesamt: Neiman, *Das Böse denken* (für Kant insb. 102-139).

6 Kant, *Religion*, B 54, Herv. i. O.

7 Kant, *Religion*, B 54/55.

die realistische Einschätzung mit zu Grunde, dass stabile Verhaltensänderungen kontinuierlich eingeübt werden müssen, um wirkmächtig sein zu können. Aber die Furcht vor den Gefahren einer Revolution spielt zweifelsohne eine große Rolle. Das zeigt sich insbesondere noch einmal vor dem Hintergrund einer späteren Stelle, die sich im dritten Stück der Religionsschrift findet. In diesem Stück geht es um die Möglichkeit eines Reichs Gottes auf Erden – für Kants Vernunftreligion ist darunter freilich nicht mehr und nicht weniger als eine moralisch gute Welt menschlichen Zusammenlebens zu verstehen. Dieses Thema, das uns noch ausgiebig beschäftigen wird, sei hier zunächst nur kurz gestreift. Die *via regia* zu dieser moralischen Welt muss, wie Kant dort ausführt, die einer Reform sein, wenigstens „so fern sie ein menschliches Werk sein soll“.⁸ Gegen die Revolution spricht, wie sich Kants knappen Formulierungen recht deutlich entnehmen lässt, gerade ihr Ereignischarakter, mit dem Unwägbarkeiten einhergehen, die sich Kant als Gefahren darstellen. Hier der Halbsatz, der sich mit den Problemen der Revolution befasst: „[D]enn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt [gemeint ist der moralische, OFM] abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten“.⁹ Was Kant vor allem gegen die Revolution zu bedenken gibt, ist, dass sich diese nicht planen lässt und dass in dieser Unplanbarkeit eine Gefahr für die Freiheit lauert. Wiederum streicht er damit die Ereignishaftigkeit der Revolution heraus. Bildete sie aber in der ersten Stelle noch den großen Vorzug der Revolution, da sich durch sie etwas in einem Zug grundlegend ändern lässt, so überwiegen hier eindeutig die Bedenken: Dass Revolutionen grundlegende Änderungen zur Folge haben können, bestreitet Kant auch in dieser späteren Stelle nicht, aber er hat Skrupel, dieses Änderungspotential in menschliche Hände zu legen, fürchtet er doch die freiheitsgefährdenden Dimensionen, die ihm auch innewohnen. Trotz Kants Zögerlichkeiten, die aus politischen Vernunftgründen seine skeptische Haltung zur Revolution insgesamt kennzeichnen, ist der emanzipatorische Gestus, mit dem moraltheoretische und religionsphilosophische Fragen hier verhandelt werden, unübersehbar. Deutlich wird aber auch, dass Kant Ungewissheiten große Sorgen bereiten.

8 Kant, *Religion*, B 180.

9 Ibid.

Das eigentliche Thema der Schrift, das uns von nun an beschäftigen wird, ist dann die Frage, wie eine Kenntnis der moralischen Welt gewonnen werden kann und welche Aufgabe dem Glauben (welchem Glauben, fragt Kant natürlich immer mit) dabei zukommt. Es handelt sich also um eine epistemische Untersuchungsperspektive – wohlgemerkt aber eine solche, wie sich an den einzelnen Elementen von Kants Argumentation rasch zeigen wird, die politische und philosophische Sprengkraft besitzt. Die Grundbewegung, die Kant in mehrere Richtungen vollzieht und in ihren Implikationen durchdekliniert, besteht in einer Verkehrung der traditionellen, theologisch stipulierten Beziehung zwischen Moral und Religion. In entscheidenden Hinsicht inauguriert Kant nämlich bereits in der Religionsschrift und später dann noch einmal deutlicher im ersten Teil des *Streits der Fakultäten* die Moral, *recte*: die Philosophie als Interpretin, eigentlichen Grund und damit: Platzanweiserin der Religion und des Glaubens. Damit entwirft er, dies sei zwischendurch bemerkt, zunächst nichts anderes als eine Variante des klassischen Plots der Aufklärungserzählung, dessen Richtung vom Glauben zum Wissen verläuft. Später werden wir dann sehen, dass diese Erzählung bei Kant Bruchstellen aufweist, von denen aus sich andere Erzählstränge fortspinnen lassen. Im Zentrum der kantischen Argumentation steht eine Unterscheidung, aus der letztlich ein Sockelsturz des Glaubens in seinem theologischen Verständnis resultiert – gleichviel ob protestantischer, katholischer oder sonstiger Observanz. Kant unterscheidet eine „moralische Religion“¹⁰, die er auch Vernunftreligion¹¹ oder moralischen bzw. Vernunftglauben¹² nennt, von einem sogenannten statutarischen Glauben.¹³ Der statutarische Glaube stützt sich dabei auf geoffenbarte bzw. autoritative Sätze, die theologisch abgesichert werden, wohingegen der

10 Kant, *Religion*, B 116.

11 Kant, *Religion*, B 164.

12 Kant, *Religion*, B 148.

13 Vgl. Ibid. Eine orientierende Bemerkung noch zum kantischen Sprachgebrauch: Religion benutzt Kant, um das Allgemeine des Glaubens zu kennzeichnen, Glauben hingegen steht bei ihm prinzipiell und tatsächlich auch zumeist für die jeweilige Perspektive des sozusagen besonderen Glaubens. So bspw. in seinem berühmten Satz: „Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“, Kant, *Religion*, B 154.

Vernunftglaube „einer solchen Beurkundung nicht“¹⁴ bedarf, sondern sich aus sich selbst heraus plausibilisiert. Die Unterscheidung impliziert, wie unschwer zu erkennen sein dürfte, eine Hierarchie zwischen den beiden unterschiedenen Glaubensformen. Der statutarische Glaube baut auf Sätze, die zwar von ihren Hütern mit scharfen Krallen verteidigt werden, jedoch bei einer kritischen Examination als leicht flüchtig, instabil, letztlich immer mit dem Ruch des bloß Dogmatischen behaftet erscheinen müssen. Bei dieser Depravation des statutarischen Glaubens bleibt Kant noch nicht stehen. Denn aus seiner Sicht hat der geoffenbarte Glaube darüber hinaus letztlich keine Bedeutung für den Aufweis der Existenz eines göttlichen Wesens: Gott ist in der kantischen Konzeption so etwas wie eine bloße Implikation der Vernunft und der aus ihr erwachsenden moralischen Gesetze: „[D]enn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser [der moralischen, OFM] Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann“.¹⁵ Der Begriff Gottes wird so seines theologisch-sakralen Gewandes entkleidet und bekommt einen Platz im Kategoriensystem von Kants Vernunftdenken zugewiesen. Logisch ist die Vernunft das Vorgängige, das ihn impliziert. Deshalb kann Kant die moralische Anlage der Vernunft auch nicht allein als Auslegerin des Glaubens, sondern zudem als „Grundlage“¹⁶ der Religion einführen. Das lässt sich recht besehen, auch wenn Kant diese radikale Konsequenz durch verklausulierte Formulierungen abzufedern versucht, so verstehen, dass der Begriff Gottes im Kern nichts anderes als eine Chiffre für das das kantische Philosophieren tragende Konzept einer Einheit der Vernunft ist. Vernunftglaube und Vernunftreligion sind in gewissen Hinsichten jenseits des Glaubens im religiösen Sinne situiert, da sie eine andere Bezeichnung für das reflexive Geschäft der philosophischen Kritik sind – eine Bezeichnung, die gewissermaßen an die eingespielte Terminologie der theologischen Moralbegründung anknüpft und sie hernach von innen her auflöst. Dass Kant nicht ganz ohne Rekurs auf Glauben auskommt, macht allerdings deutlich, dass die philosophische Kritik auch über das Wissen als Fundament von Gewissheit hinaustreibt. Seine Bezugnahme auf den Be-

14 Kant, *Religion*, B 194.

15 Kant, *Religion*, B 147.

16 Vgl. Kant, *Religion*, B 179.

griff des Glaubens lässt sich so als ein Hinweis auf die Unzuverlässigkeit, auf die Abstützungsbedürftigkeit des Wissens deuten: Zum mindest dann, wenn durch Wissen Gewissheit erlangt werden soll, und Kant geht es ja in seiner praktischen Philosophie nicht zuletzt darum, die Möglichkeit und Notwendigkeit vernunftgenerierter moralischer Gesetze zu zeigen. Eine Zielsetzung, die ihn in bestimmten Hinsichten vom Wissen zum Glauben treibt, auch wenn er ihn als Vernunftglauben von seinen mythisch-transzendenten Gehalten zu reinigen versucht und ihn dadurch als Konzept zu retten hofft, das einer kritischen Reflexion standzuhalten vermag. Auf diese Problematik wird noch zurückzukommen sein. Erst vor ihrem Hintergrund wird sich dann im vollen Umfang zeigen, dass Kants kritische Unternehmung in letzter Instanz über Glauben *und* Wissen hinausführt und Ungewissheit in Form einer grundsätzlichen Offenheit zu ihrem untergründigen Prinzip hat. Zunächst aber gilt es, die Feinheiten von Kants Religionsphilosophie, die in einem eminenten Sinne als Theologiekritik auftritt, noch ein wenig schärfer herauszustellen.

Es wurde *en passant* bereits erwähnt, dass Kant den moralischen Glauben als Interpreten des Kirchenglaubens versteht. Wie weit dies geht, zeigt sich, wenn man genauer untersucht, was Kant unter einer solchen Auslegung versteht. Zunächst folgt Kant der lutherisch-protestantischen Linie und postuliert einen unhintergehbaren Vorrang des Schriftprinzips vor dem Traditionsprinzip: Wenn ein Rekurs auf Statutarisches schon sein muss, dann aber bitte wenigstens ein solcher, der nicht Gefahr läuft, jede beliebige klerikale Äußerung, die allenfalls kirchliche Autorität als Stütze anführen kann, in den Kanon der Glaubenssätze aufzunehmen.¹⁷ Mit dieser Weichenstellung bricht Kant jedoch der protestantischen Variante statutarischen Glaubens mitnichten eine Lanze, denn sie wird, wie der statutarische Glauben insgesamt, zu einer mehr oder weniger gemeindepsychologisch-folkloristischen Angelegenheit erklärt: Der statutarische Glauben hat keinen grundlegenden oder auch nur erschließenden Sinn, sondern er ist für Kant lediglich ein „Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung von Menschen“, die sich, so Kants praxeologische Konzession, durch reinen Vernunftglauben allein wohl nicht bewerkstelligen lässt.¹⁸ Das allein schränkt

17 Kant, *Religion*, B 152.

18 Vgl. ibid. Hier geht Kant übrigens über die Variante, die Rousseau im *Contrat social* vorschlägt, hinaus: Hatte dieser dort die Zivilreligion als integrierende

die Bedeutung des statutarischen Glaubens bereits empfindlich ein. Aus Kants vernunfttheoretischer Sicht auf Glaubensfragen kann dabei aber noch lange nicht stehen geblieben werden. Dieser Platzanweisung folgt die Skizze eines Examinationsprinzips in dessen Konsequenz der statutarische Glaube als völlig nachrangig, ja als für sich allein in keiner Hinsicht bestandsfähig erscheinen muss. Kant fordert nämlich nun, indem er umreißt, was Auslegung des Kirchenglaubens durch den reinen Religionsglauben näher heißt, dass Glaubenssätze jeweils in einer Weise gelesen werden müssen, die „mit den allgemeinen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“.¹⁹ In der Folge verliert die theologische Auslegung jegliche Deutungsautonomie; doch damit nicht genug: Der Offenbarungscharakter der Schrift wird zudem in Abrede gestellt. Verbindlich ist nur das, was einer kritischen philosophischen Examination standzuhalten vermag – die Gründe der Gültigkeit werden so durch die Vernunftmoral und nicht durch vorgebliche Offenbarung bereitgestellt. Kant wiederholt diese Relegierung der Theologie noch einmal durch einen systematisierenden Verfahrensvorschlag zur Aufgabenteilung zwischen Philosophie und Theologie im *Streit der Fakultäten*. Auch dort lässt er keinen Zweifel daran aufkommen, wem allein die Deutungshoheit gebührt. Nachdem er zunächst darlegt, dass die philosophische Fakultät als sogenannte untere Fakultät von den drei oberen Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz und Medizin) in ihrem kritischen Reflexionsbemühen nicht eingeschränkt werden darf, weil dieses ihren Kern ausmacht, und sie deshalb auch nicht darin limitiert werden kann, ohne zugleich vernichtet zu werden,²⁰ führt er sodann aus, dass sich die philosophische Fakultät mit den anderen in einem fortdauernden gesetzmäßigen Streit begriffen sieht, der sich schlicht dadurch ergibt, dass es ihr unvermeidlich eignet, die Aussagen der anderen drei Fakultäten einer kritischen Durch-

Stütze des Vernunftrepublikanismus eingeführt, so bezweifelt Kant offenbar, ob eine vernunftreligiöse Perspektive allein schon die Aufgabe einer gemeinschaftlichen Integration zu erfüllen vermag. Ein zumindest sichtbarer, wenn auch bloß symbolischer Anschluss an religiöse Gehalte statutarischen Typs ist für ihn wohl darüber hinaus nötig. Zu Rousseaus Überlegungen zur Zivilreligion vgl. Rousseau, *Du contrat social*, Buch IV, Kap. VIII.

19 Kant, *Religion*, B 158.

20 Vgl. Kant, SdF, A 29-35.

leuchtung zu unterziehen.²¹ Die Richterposition in diesem Streit nun kommt, wie es auch kaum anders zu erwarten war, der Vernunft zu. Zur Verdeutlichung hängt Kant der Skizze dieses Streits eine exemplarische Erläuterung an, die sich des Streits zwischen der philosophischen und der theologischen Fakultät annimmt.²² Personifiziert treten in diesem Streit eine „biblische[r] Theolog“²³ genannte fachtypisierte Figur und ein Philosoph gegeneinander an. Entstehen kann der Streit in gewisser Weise erst deswegen, weil sich Religion und Moral, wie Kant behauptet, auf die gleiche Materie beziehen: Beiden geht es um die Begründung und Deutung allgemeiner Pflichten. In der Form nun unterscheiden sich die Begründungs- und Deutungsweisen nachhaltig: Während der biblische Theologe sich auf die Schrift als das geoffenbarte Wort Gottes bezieht und die Dignität der Pflichten durch sie getragen wissen will, versteht der Philosoph allgemeine Pflichten moralphilosophisch und lässt ihre Prüfung vor dem Gerichtshof der Vernunft stattfinden.²⁴ Kant dementiert dabei, wie auch schon in der Religionsschrift, die Bezugnahme auf die Bibel nicht rundweg, aber er verleiht ihr einen grundlegend anderen Charakter: Während der Theologe die Bibel lesen kann und die Gültigkeit der in ihr enthaltenen moralischen Sollensätze sich für ihn schon aus dem Umstand ergibt, dass sie in der Bibel stehen und also als geoffenbartes Gotteswort zu gelten haben, sind die biblischen Formulierungen für den Philosophen zunächst nur Kandidatinnen für moralische Pflichtsätze. Ob sie sich letztlich auch als geeignete Kandidatinnen zu erweisen vermögen, kann aber erst durch eine kritische Vernunftprüfung untersucht werden. Kurz: der Philosoph kann dem Theologen nicht das letzte Wort lassen, mehr noch: er mag mit ihm zwar in der Auswahl der Sätze sogar übereinstimmen, aber er tut es aus anderen Gründen und seine Gründe sind diejenigen, denen Kants Argumentation zufolge Vorrang gebührt. Nicht die theologisch angenommene Heiligkeit kann die Deutung anleiten, sondern diese Aufgabe muss unweigerlich der Vernunft zufallen. Kant greift in diesem Zusammenhang erneut seine Vehikel-Formulierung auf, die die Bibel als Bezugsquelle nur insofern rettet, als sie zugleich in ihre Schranken weist: „Die Schriftstellen also, die eine sol-

21 Vgl. Kant, SdF, A 36ff.

22 Kant, SdF, A 44-70.

23 Kant, SdF, A 46.

24 Vgl. *ibid.*

che spezifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, daß sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwang gewesenen Glaubenslehren betreffen“.²⁵ Die theologische Deutung hat also eine gewisse historische Berechtigung. Heute ließe sich sagen, dass Kant hier eine Konzession an die kulturelle Besonderheit partikularer Gemeinschaften macht. Allerdings depraviert er diese kulturelle Besonderheit als Besonderheit spezifischer Glaubenssätze, indem er ihnen durch seine hierarchischen Unterscheidungen zwischen Kirchen- und Religionsglauben²⁶ sowie zwischen statutarischen und moralischen Glaubenssätzen²⁷ in letzter Konsequenz kaum mehr als folkloristische oder allenfalls gemeinschaftspädagogische Bedeutung beimesse kann. Die Einsprüche seitens der Theologie sieht Kant sehr wohl, aber er bescheidet sie mit einem klaren Urteil: Die Phantasie wird ins „Überschwengliche“ treiben, wenn die Erkundung der Gründe der Moral „nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft“ geknüpft bleibt.²⁸

Wie sich ein solcher Überschwang des Glaubens für Kant darstellt, lässt sich dem schon in der Titelwahl streitlustig angelegten vierten Teil der Religionsschrift entnehmen.²⁹ Die beiden zentralen Begriffe zur Charakterisierung eines Deutungshoheit beanspruchenden statutarischen Glaubens lauten: Afterdienst und Pfaffentum. Afterdienst betreiben Kant zufolge jene, die diejenigen Teile des Kirchenglaubens, die Kant als historisch und statutarisch bezeichnet, „für allein seligmachend erklären“.³⁰ Der wahre Dienst hingegen muss sich, wie Kant unterstreicht, auf die „allgemeine Menschenvernunft“ als das „oberste gebietende Prinzip“ stützen.³¹ Da der Afterdienst dies nicht zu tun bereit ist, sondern das bloße Vehikel mit dem Prinzip verwechselt, muss er sich als Religionswahn erweisen.³² Im Prinzip handelt es

25 Kant, SdF, A 63.

26 Kant, SdF, A 64.

27 Kant, SdF, A 73.

28 Kant, SdF, A 65.

29 Kant, *Religion*, B 225ff. Der vollständige Titel lautet: *Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum*.

30 Kant, *Religion*, B 228/229.

31 Kant, *Religion*, B 250.

32 Kant, *Religion*, B 256.

sich hierbei aus Kants Perspektive um Fetischdienst, und in einer Kirche, die sich um eine solche Fassung des Glaubens herum organisiert, herrscht unvermeidlich das Pfaffentum.³³ An dieser polemisch zugespitzten Kritik der theologischen und kirchlichen Glaubenserklärung zeigt sich nochmals, wie weit sich Kants religionsphilosophische Neudeutungen der Glaubensproblematik von dem entfernt haben, was üblicherweise und vor allem zu seiner Zeit gemeinhin unter religiösem Glauben verstanden wird. Allerdings würde es zu kurz greifen, das, was Kant unter dem Begriff des Glaubens fasst, vollständig als Chiffre einer reinen Vernunftphilosophie, die in Gänze jenseits des Glaubens situiert ist, entziffern zu wollen. An vielen Stellen liegt eine solche Deutung, wie sich schon gezeigt hat, nahe. Und zweifelsohne philosophiert Kant jenseits des Glaubens im theologischen Verständnis. In dieser Hinsicht folgt er dem Weg der klassischen Aufklärungserzählung, die in das Dunkel des Glaubens das Licht des Wissens bringt. Allerdings deutet sein Rekurs auf Kategorien des Glaubens eine gewisse Skepsis gegenüber der Erfolgsträchtigkeit dieses Narrativs an. Kants Aufklärung nimmt eine radikalere Wendung, als sie innerhalb der einlinigen Erzählstruktur, an deren Anfang der Glauben und an deren Ende das Wissen steht, gedacht werden kann. In seinem Rückgriff auf den Glauben deutet sich nämlich eine Aufklärung über die Grenzen des Wissens an, die Kant in letzter Instanz, auch wenn das von ihm kaum beabsichtigt sein dürfte, über die Gewissheit, gleichviel ob in Form des Glaubens oder des Wissens, hinausführt. Um diese Tendenzen in Kants Überlegungen zu Glauben und Wissen hervortreten zu lassen, ist es notwendig, das Gesichtsfeld der Lektüre über die im engeren Sinne religionsphilosophischen Schriften hinaus auf die für das Glaubens- und Wissensthema einschlägigen Passagen der drei Kritiken zu erweitern.

Die uns im vorliegenden Zusammenhang interessierenden Begriffe tauchen allesamt in einer hochgradig verdichteten Argumentation in dem relativ knappen Abschnitt *Vom Meinen, Wissen und Glauben* in der *Kritik der reinen Vernunft* auf.³⁴ Kant reflektiert dort die Bedingungen und Voraussetzungen des Fürwahrhaltens, auf das sich in unterschiedlicher Weise die

33 Kant, *Religion*, B 276/277.

34 Kant, *KrV*, B 848-859.

drei Kategorien des Meinens, des Wissens und des Glaubens beziehen.³⁵ Am Anfang seiner Erörterung steht die für Kants Erkenntnistheorie insgesamt entscheidende Unterscheidung von subjektiven und objektiven Gründen. In zunächst nur begrifflich sortierender Einstellung erläutert er dort, dass etwas dann für jedermann als wahr gelten kann, wenn es sich auf objektive Gründe stützt; ein solches Fürwahrhalten bezeichnet Kant als Überzeugung. Ihr korrespondiert die Überredung, die lediglich auf Gründe, die „in der besonderen Beschaffenheit eines Subjekts“³⁶ liegen, zurückgreifen kann. Wie oft bei Kants Distinktionen, so ist es auch hier augenfällig, dass in der begrifflichen Unterscheidung bereits eine Hierarchisierung der epistemischen Qualität liegt: Auf seine Gültigkeit hin reflektiert, wird sich die Überredung als „bloßer Schein“³⁷ erweisen müssen, da sie zwar im Gewand der Objektivität auftritt, jedoch nur subjektive Gründe mit sich zu führen vermag, denen die für ein objektives Urteil notwendige Allgemeinheit fehlt. Ihre Gültigkeit kann deshalb auch keine allgemeine sein; es handelt sich lediglich um eine „Privatgültigkeit“³⁸. Objektive Gültigkeit, der Kant auch den Namen der Wahrheit beilegt, kann nur beanspruchen, was eine von allen aus objektiv geteilten Gründen nachvollziehbare „Übereinstimmung mit dem Objekt“³⁹ aufweist. Kant verwendet hier übrigens, wie in der ganzen *Kritik der reinen Vernunft*, den klassischen, bereits auf Aristoteles zurückgehenden⁴⁰, korrespondenztheoretischen Begriff der Wahrheit, den er an einer frühen Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* in einer lapidaren Apodiktik folgendermaßen umreißt: „Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt“.⁴¹ Dieser Begriff der Wahrheit ist mittlerweile bekanntermaßen alles andere als unbestritten.

35 In der *Kritik der praktischen Vernunft* findet sich ebenfalls ein Kapitel, das sich mit dem Fürwahrhalten beschäftigt; auf es wird weiter unten noch zurückzukommen sein. Vgl. Kant, KpV, A 255-263.

36 Kant, KrV, B 848.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1011b.

41 Kant, KrV, B 82.

ten.⁴² Kants Diskussion der Wahrheitsproblematik ist allerdings wesentlich komplexer und zurückhaltender als es diese Begriffsbestimmung, die Kant ja auch nur als eine Namenserläuterung verstanden wissen möchte, vermuten lassen könnte. Für ihn ergibt sich die entscheidende Frage erst dann, wenn es darum geht, ein sicheres und allgemeines Kriterium für die Wahrheit anzugeben. Diese Frage verweist dann auf die Diskussion des jeweiligen Verhältnisses von Glauben, Meinen und Wissen zum Fürwahrhalten und letztlich zur Gewissheit. Die drei Kategorien ordnet Kant auf einer Stufenleiter an, die zur Gewissheit führt.⁴³ Auf der untersten Stufe ist das Meinen angesiedelt. Es genügt weder in subjektiver noch in objektiver Hinsicht einigermaßen bestandsfesten Kriterien des Fürwahrhaltens, da es keine belastbare Beziehung zu Gründen unterhält, sondern sich auf sie eher im fragilen Modus des ungeprüften Ahnens bezieht. Der Glauben hingegen kann aus subjektiver Perspektive als zureichend beurteilt werden; freilich langt auch er nicht zu einer objektiven Form des Fürwahrhaltens zu, da seine Gründe keineswegs allgemein teilbar sein müssen. Auf seiner Grundlage ist wohl eine für mich hinlängliche Überzeugung möglich, nicht aber eine für jedermann gültige Gewissheit. Subjektiv und objektiv zureichende Gewissheit lässt sich erst auf der dritten Stufe, der des Wissens, erreichen.

Wenn nun mit den Mitteln der reinen Vernunft geurteilt werden soll, dann liegt es auf der Hand, dass das Meinen keine geeignete Option darstellen kann; in Kants Verbotsrhetorik heißt es deshalb, dass es in solchen Hinsichten „gar nicht erlaubt [ist], zu meinen“.⁴⁴ Das gilt übrigens für die theoretische Erkenntnis ebenso wie für die praktische, denn auch eine sittliche Handlung kann sich kaum auf bloßes Meinen stützen. Nach dieser erwartbaren Ablehnung des Meinens als stichhaltige Grundlage des Fürwahrhaltens erfolgt in Kants Argumentation ein bedeutender Schluss, der auf den ersten Blick überraschend scheinen könnte und mit dessen Gestalt und Folgen wir uns nun ausführlich beschäftigen müssen. Kant sagt, dass in spekulativer Hinsicht das Meinen zu wenig ist, „aber Wissen auch zu viel“.⁴⁵ Ihm scheint offenbar der Rekurs auf die Gewissheit des Wissens in spekulativen Fragen verstellt zu sein. Es würde unweigerlich zu weit führen, diese kanti-

42 Vgl. hierzu: Wellmer, *Der Streit um die Wahrheit*.

43 Vgl. hierzu Kant, KrV, B 850.

44 Ibid.

45 Kant, KrV B 851.

sche These in allen Details und das heißt: vor dem Hintergrund der Architektur der gesamten *Kritik der reinen Vernunft* zu bedenken.⁴⁶ Wir müssen uns hier auf einige einordnende Bemerkungen beschränken, anhand deren es aber dennoch möglich sein dürfte, den Sinn des kantischen Schachzugs nachzuvollziehen. Die Rede vom spekulativen Vernunftgebrauch ist für Kant gewissermaßen ein Synonym für den theoretischen Vernunftgebrauch überhaupt. In der Spekulation geht es nämlich darum, das theoretische Erkennen in Begriffen *a priori*, d. h. vor und außer aller Erfahrung zu denken. Nur eine solche Erkenntnis *a priori* ist frei von allen Zufälligkeiten, die sich ihr durch Erfahrung notwendig beimischen würden, und kann deshalb auf Allgemeingültigkeit Anspruch anmelden.⁴⁷ Die Spekulation ist allerdings ein zweischneidiges Schwert, da sie sich im Überflug der Erfahrung in eine Dialektik verwickelt, die stets dazu tendiert, über die Grenzen der Vernunft hinauszuschießen und sich infolgedessen in Antinomien zu verstricken. Eines der Zentren des kantischen Gebäudes einer Vernunftskritik ist die Diskussion und kritische Aufhebung dieser Antinomien.⁴⁸ Eine unumgängliche Implikation der kritischen Aufhebung der Antinomien des spekulativen Vernunftgebrauchs besteht darin, dass die kritisch gewonnenen Aussagen über das Erkenntnisvermögen der reinen Vernunft nicht mit objektiven Aussagen über die Welt verwechselt werden dürfen.⁴⁹ Kant erkundet das menschliche Erkenntnisvermögen, nicht aber die Welt im ontologischen Sinne – und vor diesem Hintergrund ist die obige Stelle zu verstehen, in der behauptet wird, dass Wissen in spekulativer Hinsicht zu viel gefordert ist. Wissen definiert Kant schließlich als eine durch objektive und subjektive Gründe getragene Einsicht. Spekulativ kann aber auf die objektiven Gründe einer Erkundung der Dinge an sich selbst nicht durchgegriffen werden; wir bleiben im Vernunftgebrauch auf unsere internen Gründe ver-

46 Andernorts habe ich einen, allerdings in vielen Hinsichten auch nur andeutenden Versuch unternommen, die Architektur von Kants Vernunftskritik kritisch zu rekonstruieren. Vgl. Flügel-Martinsen, *Entzweiung*, Teil II, Kap. a.1.

47 Kant erläutert den Begriff des Spekulativen wie folgt: „Eine theoretische Erkenntnis ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann“, Kant, KrV, B 662/663.

48 Vgl. Kant, KrV, Zweite Abteilung. Die transzendentale Dialektik.

49 Vgl. KrV, B 534/535.

wiesen. Wir können durch Vernunftgebrauch nicht zu wahrem Wissen über die Welt an sich gelangen. Das führt Kant zu der Konsequenz, dass ein auf Gewissheitzielendes Urteil im spekulativen Vernunftgebrauch unmöglich bleiben muss: „In bloß spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen“.⁵⁰

Etwas anders liegen die Dinge hinsichtlich praktischer Fragen. Hier ist, so behauptet Kant, eine Gewissheit *a priori* möglich, die uns in theoretischen Fragen versperrt bleiben muss: die (des Bewusstseins) der Freiheit. Wir werden uns mit dem Freiheitsthema und seiner diffizilen Behandlung bei Kant sogleich noch eingehender auseinandersetzen müssen. Folgen wir aber zuvor noch ein wenig der Argumentation des Abschnitts über das Meinen, das Wissen und den Glauben, denn nachdem wir über die Unzulänglichkeit des Meinens und die Unerreichbarkeit des Wissens schon einiges erfahren haben, steht die Beschäftigung mit dem Glauben bislang noch aus. Kant operiert hier mit einer Unterscheidung, die für den Halt der gesamten Architektur seiner Philosophie entscheidende Bedeutung hat. In der Erörterung des Wissens, des Glaubens und des Meinens verfuhr Kant bisher mit jener entschiedenen Offenheit, die er als unumstößliches methodisches Prinzip der intellektuellen Redlichkeit postuliert.⁵¹ Diese hat ihn allerdings in nicht geringe Schwierigkeiten gebracht: Vom Meinen wissen wir, dass es in keiner Hinsicht die Gewissheit bereitzustellen vermag, auf die sich ein begründetes Fürwahrhalten stützen können müsste, und Wissen lässt sich, wie Kant selbst eingestehlt, nicht erreichen. Der einzige übrig bleibende Glauben scheint *prima vista* kaum tauglich zu sein, um die offen bleibende Lücke zu füllen. Kant hat ihn, wie wir gesehen haben, in knapper, aber unmissverständlicher Weise als bloß subjektiv, aber nicht auch objektiv zulänglich charakterisiert. In dieser verfahrenen Situation bringt Kant eine Unterscheidung von zufälligem und notwendigem Glauben ins Spiel, der folgende Überlegungen vorangehen:⁵² In praktischen Fragen

50 Kant, KrV, B 851.

51 In der *Kritik der praktischen Vernunft* bemerkt Kant zu diesem Thema: „Schriftsteller würden sich manche Irrtümer, manche verlorne Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen“, Kant, KpV, A 191.

52 Vgl. für die folgenden Ausführungen Kant, KrV, B 851-852.

spricht er zugleich davon, dass das Fürwahrhalten Glauben genannt werden kann und dass es sich auf notwendige Zwecke bezieht. Fraglich ist, wie sich durch Glauben, der ja durch den Rekurs auf subjektive Gründe gekennzeichnet ist, ein Notwendigkeitsaufweis erbringen lassen soll. Kant unterscheidet zu diesem Zweck zwei Typen von Notwendigkeit. Einerseits kann Notwendigkeit subjektiv verstanden werden: Notwendig ist etwas dann, wenn ich (als Subjekt) keine andere Weise angeben kann, auf die sich ein Zweck, im Falle praktischer Fragen der Zweck der sittlichen Handlung, erreichen lässt. Das ist aber nur eine subjektive Notwendigkeit, auf deren Grundlage sich kaum eine zureichende Begründung des Fürwahrhalts bewerkstelligen lassen dürfte. Das sieht Kant wohl ebenso. Der Glaube, der sich aus dieser Notwendigkeit ergibt, ist, unter Allgemeinheitsgesichtspunkten durchleuchtet, ein bloß zufälliger Glaube. Deshalb umreißt er andererseits eine allgemein gültige Notwendigkeit. Von dieser kann berechtigterweise dann gesprochen werden, „wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen“.⁵³ In diesem Fall, so Kants Argument, handelt es sich nicht länger um einen zufälligen, sondern um einen notwendigen Glauben. Es ist dieses Argument, auf das Kant, wie wir noch verschiedentlich sehen werden, immer dann zurückkommt, wenn es darum geht, die allgemeine Dignität des moralischen Glaubens, den er auch Vernunftglauben nennt, auszuweisen.

Doch dieser Argumentationsschritt ist hier noch gar nicht vollzogen. Zuvor muss erst noch gezeigt werden, dass es überhaupt der moralische Glauben ist, der die genannten Ansprüche im Unterschied zu anderen Formen des Glaubens zu erfüllen vermag. Kant unterscheidet dazu drei Formen des Glaubens: den pragmatischen, den doktrinalen und den moralischen Glauben. Der pragmatische Glauben mag in diesem oder jenem Fall zweckdienlich sein, aber es handelt sich bei ihm, wie Kant meint, um einen durch und durch zufälligen Glauben. Er orientiert das Handeln dort, wo es sich auf nichts Gewisseres stützen kann. Kant zieht zur Illustration ein Arztbeispiel heran: Ein Arzt, der sich in seiner Diagnose nicht sicher ist, diagnostiziert Schwindsucht, dann weiß er zumindest, was zu tun ist, obgleich ein anderer Arzt womöglich anders und besser urteilen würde.⁵⁴ Von diesem Glauben, der in der alltagsweltlichen Wendung des „Ich glaube, es

53 Kant, KrV, B 852.

54 Ibid.

könnte sich so und so verhalten“ seinen angemessenen Ausdruck findet, unterscheidet sich der doktrinale Glauben. In diesem Fall wird nicht einfach geglaubt, weil man ja aufgrund irgendwelcher Annahmen handeln muss oder jedenfalls denkt, dass man handeln muss und es besser ist, dies aufgrund von Annahmen zu tun, so ungewiss sie auch sein mögen. Von doktrinalem Glauben spricht Kant dann, wenn ein reflektierendes Subjekt bei aller Anstrengung keine andere Erklärung für ein bestimmtes Phänomen zu finden vermag und das, woran geglaubt wird, in der Lage wäre, dieses Phänomen hinreichend plausibel zu erklären. Für Kant gehört der Glaube an die Lehre vom Dasein Gottes in bestimmten Hinsichten zum doktrinalen Glauben, denn, so argumentiert Kant, die Einheit der Natur verweist auf eine sie ursprünglich ordnende göttliche Logik als sie instruierende „höchste Intelligenz“, die nach „weisesten Zwecken“⁵⁵ verfährt. Damit ist der doktrinale Glaube zwar weit vom pragmatischen Glauben entfernt, aber dennoch bleibt auch er zufällig und hat dadurch „etwas Wankendes in sich“⁵⁶. Denn die Existenz bspw. eines göttlichen Wesens ist durch das Versagen des subjektiven Auffindens anderer Erklärungen noch keineswegs allgemein als notwendig aufgezeigt. Anders verhält es sich erst mit dem moralischen Glauben. Die andere Stellung des moralischen Glaubens sucht Kant durch eine zweistufige Argumentation zu sichern. Erstens ist es nach seiner Auffassung „schlechterdings notwendig [...] dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge“⁵⁷ zu leisten. Damit ist, so stellt es sich wenigstens für Kant dar, ein gewisser Ausgangspunkt gewonnen, auf den der zweite Schritt aufbauen kann. Dieser hat eine simple Struktur, indem Kant die Position vertritt, dass sich das unter keinen anderen Bedingungen denken lässt, als unter denen, aus moralischen Gründen das Dasein Gottes und das künftige Leben zu glauben. Wohlgemerkt ist hier nicht die Rede davon, dass wir die Möglichkeit der Existenz Gottes und der unsterblichen Seele wissen. Wir glauben sie – aber wir glauben sie nicht zufälligerweise, sondern notwendig. Wiewohl es auch in Belangen des moralischen Glaubens, wie auf dem Feld des Glaubens insgesamt, subjektive Gründe bleiben und von Wissen darum nicht gesprochen werden kann, zeigt sich Kant trotzdem überzeugt, dass sich eine Gewissheit ergibt: Die Gewissheit, die sich in der aus der Sub-

55 Kant, KrV, B 854.

56 Kant, KrV, B 855.

57 Kant, KrV, B 856.

jetkperspektive notwendigen Aussage „ich bin moralisch gewiß“⁵⁸ zum Ausdruck bringt.

Einen möglichen Schwachpunkt seiner Argumentation sieht Kant selbst: „Das einzig Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet“. In der Auseinandersetzung mit dieser zu behebenden Schwierigkeit, die Kant an dieser Stelle gar nicht direkt angeht,⁵⁹ verwendet er eine Argumentationsfigur, auf die er auch an anderen vergleichbaren Stellen zurückkommt. Kant entscheidet sich für eine *argumentatio e contrario*, indem er sich der Existenz Gottes und der unsterblichen Seele von der Annahme ihrer Nichtexistenz her nähert: Für diese, so lautet Kants zentrale Überlegung, lässt sich nun aber keineswegs ein zureichender Nachweis erbringen, denn es müsste durch die Vernunft bewiesen werden, dass Gott und die unsterbliche Seele unmöglich sind, was, wie Kant an dieser Stelle formuliert, „kein vernünftiger Mensch übernehmen kann“⁶⁰ – wobei die zitierte Wendung zwei Akzente hat: das Adjektiv *vernünftig* und das Verb *können* und deshalb entschieden so zu lesen ist, dass sich durch Vernunft einer solcher Nachweis im starken Sinne nicht erbringen lässt. Zwar gibt Kant dadurch seiner Konklusion eine insgesamt negative Fassung, aber er schließt von ihr auf eine Gewissheit und Notwendigkeit jenseits dessen, was sich wissen lässt. Das setzt allerdings eine ganz bestimmte Logik voraus, von der keineswegs ausgemacht ist, dass sie zu der angestrebten Gewissheit führen muss. Kant muss nämlich davon ausgehen, dass der Nachweis der Unmöglichkeit der einen Seite die prinzipielle Möglichkeit der anderen Seite notwendig nach sich zieht. Es ist dies aber, wie sehr viel später in Auseinandersetzung mit Derrida und etwas früher schon bei Nietzsche ersichtlich werden wird, eine Annahme, die alles andere als selbstverständlich ist. Nietzsche bezeichnet die hier zugrunde gelegte Logik als eine Psychologie der Metaphysik, die für eine schließende argumentative Logik notwendig sein mag, aber dadurch diese noch keineswegs plausibel macht. Ihr Muster ist die Überlegung, dass wenn es sich mit A „so und so“ verhält, für B fol-

58 Kant, KrV, B 857.

59 Auf die direkteren Stellungnahmen Kants zu diesem Problemsyndrom kommen wir weiter unten im Zusammenhang der Erörterung des Problems einer Gewissheit der Freiheit zurück.

60 Kant, KrV, B 858.

gerichtig „das und das“ gelten muss; aus Nietzsches Perspektive liegen dieser Logik Wünsche, dass es so sein möge, zugrunde.⁶¹

Betrachten wir die Bedingungen dieser von Kant in Anspruch genommenen Argumentationslogik noch etwas näher, da es von ihrer Plausibilität abhängt, ob sich die Gewissheit retten lässt, der er durch seine vernunftkritische Examination von Glauben und Wissen ein undogmatisches und damit weniger fragiles Postament zu geben sucht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* finden sich Passagen, die den Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft*, an denen Kant die Gründe des Fürwahrhalts erkundet, korrespondieren. Die *Kritik der praktischen Vernunft* ist innerhalb der Anlage des kantischen Philosophierens die notwendige Folge der *Kritik der reinen Vernunft*, da in praktischer Hinsicht, wie schon angedeutet wurde, etwas möglich ist, was in theoretischer unerreichbar bleiben muss: Während die theoretische Vernunftkritik sich mit der negativen Aufgabe bescheiden muss, die Vernunft nur zu läutern,⁶² soll es der praktischen Vernunftkritik möglich sein, auf ein positives Ergebnis, nämlich auf den Aufweis der Freiheit, zuzulaufen. Die Freiheitsdiskussion macht deshalb, wie Kant es fasst, „den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus“⁶³, weil sie „die einzige unter allen Ideen der spek. Vernunft [ist], wovon wir die Möglichkeit a priori wissen“⁶⁴ – und weil die Vernunft, wie hinzuzufügen ist, durch die Freiheit ihr Praktischsein und mit ihm die Realität ihrer Begriffe, mithin sich selbst mit Gewissheit nachweist. Im Zusammenhang dieser Überlegungen aus der *Vorrede* zur *Kritik der praktischen Vernunft* spielt auch schon ein Gedanke eine wichtige Rolle, der in Kants Schriften immer dann, wenn die Freiheit erläutert wird, in verschiedenen Fassungen auftaucht und den wir nun genauer in Augenschein nehmen müssen. Kant gibt der Formulierung, dass wir die Möglichkeit der Freiheit *a priori* wissen, einen eigenständlichen Appendix, indem er schreibt, wir wissen „die Möglichkeit a priori [...], ohne sie doch einzusehen“. Der Appendix endet hier nicht, sondern er erhält eine, ebenfalls seltsame, Fortsetzung. Der Satz sei hier deshalb noch einmal im Ganzen zitiert: „Freiheit ist aber auch die einzige unter al-

61 Vgl. Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, 327.

62 Kant, KrV, B 25.

63 Kant, KpV, A 4.

64 Kant, KpV, A 5.

len Ideen der praktischen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“.⁶⁵ Verzichten wir zunächst auf eine eingehende Interpretation des Satzes, dessen Gehalt, Voraussetzungen und Folgen uns ohnehin nun beschäftigen werden, und notieren wir nur einige Beobachtungen: Freiheit wird gewusst, aber dieses Wissen ist nicht einsehbar – wir wissen sie, weil sie Bedingung eines moralischen Gesetzes ist, das wir wissen. Zweimal wird hier von einem Wissen gesprochen, von einem Wissen jenseits des herkömmlichen Wissens, denn es handelt sich jeweils nicht um eindeutig Feststellbares. Von solchem eindeutig Feststellbaren lässt sich nach den bisherigen Ausführungen ohnehin nicht ohne weiteres sprechen – denn was soll sich eindeutig feststellen lassen, wenn wir zu so etwas wie objektiven Data über die Welt nicht vordringen können. Dieses eigenartige, weil nicht einsehbare Wissen der Freiheit ist womöglich das Gewisseste, das sich dann überhaupt noch denken lässt und es unterhält eine enge systematische Beziehung zu einem moralischen Gesetz, das wir ebenfalls wissen. Doch was heißt hier wissen? Das moralische Gesetz verdankt Kant zufolge die Dignität der Gewissheit – wie wir in den nach der *Kritik der praktischen Vernunft* verfassten religionsphilosophischen Schriften, die weiter oben einer Lektüre unterzogen wurden, verfolgen konnten – einem moralischen Glauben, der Gewissheit jenseits des Wissens ermöglicht, da er ein notwendiger Glauben ist. Vor dem Hintergrund des Glaubens lässt sich der Satz auch anders lesen: Der Einschub „ohne sie [die Freiheit bzw. ihre Möglichkeit a priori, OFM] doch einzusehen“ ist so platziert, dass der Satz eine eindeutige Lesart nicht zulässt. Gemeint sein könnte gleichermaßen, dass wir die Freiheit wissen, weil wir das moralische Gesetz wissen oder auch, dass wir sie nicht einsehen können, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist. Der letzten Lesart zufolge wäre sie das Uneinsehbare, zu dessen Plausibilisierung Kant den notwendigen moralischen Glauben einführt, einen Glauben, der zwar kein Wissen ist, aber ebenso gewiss wie Wissen sein soll. Wir müssen zwischen diesen beiden Lesarten keine Entscheidung treffen. In beidem Fällen ist nämlich unklar, warum und wie wir über Freiheit Gewissheit erlangen können und mit dieser Frage werden wir uns jetzt anhand weiterer Textstellen auseinandersetzen müssen. Der Satz lässt übrigens noch andere Deutungsfragen offen

65 Ibid.

und seine Deutung wird zudem zusätzlich dadurch erschwert, dass es zu ihm eine Fußnote gibt, in der Kant die verschiedenen Varianten diskutiert, in der sich moralisches Gesetz und Freiheit zueinander als Bedingungen verhalten können, wobei immer zur Frage steht, wer wen bedingt.⁶⁶

Kant greift das Freiheitsthema noch einmal in den letzten Kapiteln der dritten Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, auf. Dort reflektiert er im Zusammenhang der Erörterung der Freiheit erneut auch das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft sowie die damit eng verknüpfte Frage, ob und worin mit den Mitteln der Vernunft Gewissheit erlangt werden kann. Freiheit versteht er zunächst als Tatsache, wobei er nochmals unterstreicht, dass sich ihre Möglichkeit theoretisch nicht beweisen lässt.⁶⁷ Eine Tatsache der praktischen Vernunft ist Freiheit Kant zufolge insofern, als sie sich erstens in den praktischen Gesetzen der reinen Vernunft und zweitens durch wirkliche sittliche Handlungen zum Ausdruck bringt. Kant erneuert auch an dieser Stelle die aus der *Kritik der praktischen Vernunft* bereits bekannte Annahme, dass sich Gewissheit letztlich nur im praktischen Vernunftgebrauch erreichen lässt, der spekulative hingegen nicht zu ihr zu gelangen vermag. In dem kurzen Abschnitt *Vom Fürwahrhalten* aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, in dem das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft über die Figur des reinen praktischen Vernunftglaubens und seine Rolle beim Fürwahrhalten erörtert wird, hatte Kant den Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Vernunftgebrauch in folgender Weise festgehalten: „Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten“.⁶⁸ Der Gehalt der Distinktion ist augenfällig: Während Hypothesen etwas Zufälliges anhaftet, können Postulate demgegenüber mit dem Anspruch der Notwendigkeit auftreten. Auf den damit zur Geltung gebrachten Vorrang der praktischen Vernunft bei der Begründung des Fürwahrhalts greift Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* zurück, wenn er sich zu erläutern bemüht, inwiefern und wodurch sich Gott und Seelenunsterblichkeit belegen lassen. Freiheit, so lautet Kants Behauptung, ist einzig geeignet, diesen Nachweis zu erbringen, während er

66 Ibid.

67 Kant, KdU, B 457.

68 Kant, KpV, A 255.

auf theoretischem Wege verfehlt werden muss.⁶⁹ Sie ist aber nur in einer besonderen Weise dazu in der Lage, als Grund des Fürwahrhaltens zu fungieren: Sie gibt nämlich einen gültigen Beweisgrund nur „in praktischer Absicht“ ab.⁷⁰ Da sich Kant aber davon überzeugt zeigt, dass es eines anderen Beweis hier gar nicht bedarf, kann er dennoch festhalten, dass der praktische Vernunftgebrauch mithilfe des Faktums der Freiheit „die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste“.⁷¹ Wichtig für unsere Zwecke der Untersuchung von Glauben und Wissen ist die Schlussfolgerung, die Kant aus diesen Überlegungen für den Charakter des Fürwahrhaltens zieht. Das Fürwahrhalten kann, wie es schon aus seiner Erörterung in der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt ist, eines sein, das sich entweder als Wissen oder als Glauben verstehen lässt.⁷² Für Kant ist es klar, dass das moralische Argument, das sich der Freiheitskategorie verdankt, sich letztlich nicht als Wissen verstehen lassen kann, sondern auf den Glauben als Vernunftglauben verweist. Kants Philosophie führt insofern, wie sich an der Behandlung der Moral- und der Freiheitsproblematik in der *Kritik der Urteilskraft* ein weiteres Mal zeigt, über das Wissen hinaus. Zwar soll der praktische Vernunftgebrauch die Gewissheit der Freiheit aufzeigen, aber Kant verschweigt an keiner Stelle, dass sich das nicht im Modus der Gewissheit des Wissens erreichen lässt. Den eigenartigen Charakter einer Erkenntnis der Freiheit jenseits des Wissens hält Kant in einer aufschlussreichen Formulierung aus der Religionsschrift fest:

„So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkür durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimnis, weil ihr Erkenntnis jedermann mitgeteilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimnis, weil er uns zur Erkenntnis nicht gegeben ist.“⁷³

69 Kant, KdU, B 465-468.

70 Kant, KdU, B 467.

71 Kant, KdU, B 468.

72 Ibid.

73 Kant, *Religion*, B 209.

In diesem Zitat kommt der seltsame Doppelcharakter der Gewissheit der Freiheit besonders plastisch zum Ausdruck. Sie ist uns einerseits offenbar und gewiss – aber andererseits bleibt sie uns verschlossen, wir können ihren Grund nicht mit Gewissheit ausmachen. Die Gewissheit der Freiheit, die einzige, die uns durch Vernunftgebrauch überhaupt zugänglich ist, liegt jenseits des Wissens – der Grund der Freiheit ist uns, wie Kant in der obigen Formulierung sagt, zur Erkenntnis nicht gegeben. Woher aber röhrt dann überhaupt die Gewissheit der Freiheit? Wie kann Kant zu der Annahme gelangen, dass sich Freiheit jenseits des Wissens von ihr dennoch mit Gewissheit annehmen lässt? Kant sucht an dieser Stelle Zuflucht bei der Kategorie der Notwendigkeit. Die Freiheit bzw. das moralische Gesetz, was für Kant, der beide über den Begriff der Autonomie als einer freien Selbstgesetzgebung verknüpft,⁷⁴ bekanntlich einerlei ist,⁷⁵ können zwar nicht näher, sie ergründend, erklärt werden, aber die Zulässigkeit des Rekurses auf sie soll sich verteidigen lassen. Sie ergibt sich, wie Kant postuliert, aus der Notwendigkeit, mit der die Vernunft uns solche Gesetze, wie wir beobachten können sollen, gibt.⁷⁶ Dieses Argument setzt wiederum eine bestimmte Logik voraus, die derjenigen ähnelt, mit deren Hilfe Kant, wie wir weiter oben gesehen haben, behauptet, dass die Möglichkeit dessen, das sich nicht als unmöglich zeigen lässt, angenommen werden kann. Übrigens macht Kant hier von der Ungewissheit einen konstruktiven Gebrauch: Es muss, so ließe sich die Reflexion über Möglichkeit und Unmöglichkeit auch lesen, ungewiss bleiben, ob sich die Unmöglichkeit nachweisen lässt, was ja vor allem auch heißt, dass sie nicht nachgewiesen werden kann, und damit ist die Möglichkeit zumindest nicht dementiert. Durch den Verweis auf die Notwendigkeit wird dem Argument aber eine deutlich positivere Gestalt gegeben. Es ist, wenn erst die Notwendigkeit demonstriert ist, nicht länger nötig, auf die schwache Formulierung zurückzugreifen, dass eine Möglichkeit sehr wohl angenommen werden kann, wenn die Unmöglichkeit sich nicht nachweisen lässt, sondern nunmehr kann, so sieht es zumindest Kant, davon gesprochen werden, dass etwas in Anspruch genommen werden muss, dessen Notwendigkeit als erwiesen gelten darf. Kant kombiniert beide Argumentationslinien: Wir erlangen eine erste Gewissheit über die Mög-

74 Kant, KpV, A 58/59.

75 Kant, KpV, A 79/80.

76 Kant, KpV, A 52/53.

lichkeit der Freiheit dadurch, dass wir ihre Unmöglichkeit nicht definitiv erweisen können, und wir werden sodann durch die moralischen Gesetze dazu genötigt, Freiheit anzunehmen. Diese Nötigung, sie anzunehmen, schlägt Kant dann vor im Sinne einer Berechtigung zu deuten: wir sind „genötigt, eben dadurch auch berechtigt [...], sie anzunehmen“.⁷⁷ Es ist hier weder möglich noch nötig, der komplexen Freiheitsdiskussion und der transzendentalen Aufhebung der Freiheitsproblematik in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* eine ausgiebige Diskussion zu widmen. Für die vorliegenden Zwecke dürften die wesentlichen Punkte bereits deutlich genug hervorgetreten sein. Es gilt abschließend noch, ihre Konsequenzen, die verschiedentlich bereits angedeutet wurden, zu erwägen. Eine Notiz zu der von Kant supponierten Logik scheint mir in diesem Zusammenhang wichtig. Es wurde bereits gesagt, dass die Logik, mit deren Hilfe davon gesprochen werden kann, dass die Unmöglichkeit der einen Option die Möglichkeit der anderen nahelegt, auf zweifelhaften Gründen ruht. Diese Logik beinhaltet eine Aussage über die konsistente Beschaffenheit der Welt, die mitnichten unbesehen vorausgesetzt werden kann. Es gibt keinen *prima facie* gültigen Grund anzunehmen, dass sich die Welt in das Schema eines Entweder-Oder einfügt. Eine solche Zweiseitenlogik ist es aber, die Kant, zumindest implizit, verschiedentlich unterstellt. Erst vor ihrem Hintergrund ergeben die gewaltigen Aussortierungsargumentationen, von denen seine Schriften, vor allem die kritischen, übervoll sind, überhaupt Sinn. Argumentativer Fortschritt auf dem Weg zu einer steigenden Gewissheit lässt sich durch den Ausschluss unplausibler Varianten nur dann erreichen, wenn ausgesprochen oder unausgesprochen darauf gebaut wird, dass es einen zwingenden oder zumindest hinreichend plausiblen Grund dafür gibt, dass eine Möglichkeit übrig bleiben muss, die sich als die letztlich richtige erweist. Die kantische Logik setzt so eine widerspruchsfreie Welt voraus oder zumindest eine Welt, die eine logische Struktur aufweist, durch die sich die Widersprüche mittels eines Ausschlussystems versöhnen lassen. Auf diese Anlage des kantischen Beweisgangs und die Fragwürdigkeit ihrer Logik hat Adorno, als ein Denker des Nichtidentischen, in seinen Vorlesungen über *Probleme der Moralphilosophie* nachdrücklich hingewiesen: „Ich merke nur gerade ein passant an, daß dieser Schluß: daß aus dem Beweis der Untrifigkeit der

77 Kant, KpV, A 168.

Gegenthese zu dem je Entwickelten die Gültigkeit der in Rede stehenden These selbst folgt, logisch keineswegs so unmittelbar hervorspringt“.⁷⁸

Diese Logik trägt auch Kants Überlegungen zur Nötigung durchs Notwendige. Dass etwas aus einer bestimmten Perspektive notwendig erscheint, heißt noch nicht viel, wie auch Kant sieht, wenn er von der subjektiven Notwendigkeit spricht. Aber auch seine Vorstellung einer allgemeinen Notwendigkeit erhält nur dann einen produktiven Charakter, wenn die logische Annahme hinzutritt, dass etwas, das notwendig ist, auch möglich sein muss. Genau das aber steht zur Frage. Eine solche Logik nämlich unterstellt mit Gewissheit eine Welt, in der es immer mit rechten Dingen, unter denen verlässliche und berechenbare Dinge zu verstehen sind, zugeht. Eine solche Welt gleicht einem logischen Rätsel, bei dem von vorne herein feststeht, dass es aufgeht. Es ist genau dieser Zugriff auf die Gewissheit des logischen Aufbaus der Welt an sich, die mithilfe des Vernunftgebrauchs nicht zu erreichen ist, die Kant aber unter der Hand durch seine logischen Rahmenannahmen in Anspruch nimmt. Kant ist sich an diesen Stellen, wie sich an den zurückhaltenden und varierenden Formulierungen, die er wählt, zeigt, keineswegs sicher. Die Probleme bleiben immer sichtbar. Adorno, der auch dieses Problem wahrgenommen hat, hat das in einer treffenden Formulierung den Doppelcharakter der kantischen Philosophie genannt. Sie ist demzufolge einerseits gekennzeichnet durch einen kritischen Impuls, der Dogmen unnachgiebig auflöst, und versucht aber andererseits „den objektiven Charakter der Erkenntnis zu retten“.⁷⁹ Kant geht auch dabei mit einer sehr weitgehenden Offenheit zu Werke, die ihn, wie wir beobachten konnten, über das Wissen hinaustreibt und die den dogmatischen Glauben auflöst. Der Vernunftglauben als moralischer Glauben erweckt dann allerdings den Anschein, als würde Kant den öffnenden Impuls, der die Ungewissheit des Erkennenkönnens einbekennt, zu bändigen, ja einzuhügen suchen. Dreht Kant hier die klassische Erzählung der Aufklärung um? Die eigentliche Richtung bewegt sich ja vom dunklen Dogma des Glaubens zum lichten Wissen. Diesen Weg hat Kants Religionsphilosophie doch allem Anschein nach beschritten. Das ist richtig und falsch zugleich. Kant klärt den Glauben auf – und das heißt: er verabschiedet den dogmatischen Glauben als Quelle der Gewissheit. Aber auf diesem Weg gewinnt er, wie

78 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 55.

79 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 85.

wir sehen konnten, auch Einsicht in die Grenzen des Erkennenkönnens durch das Wissen. Das Wissen hinterlässt eine Leerstelle. Kant spricht hinsichtlich der offenen Fragen, die der theoretische Vernunftgebrauch hinterlässt, explizit von einem leeren Platz, der bleibt. Ihn füllt die praktische Vernunft durch die Freiheit.⁸⁰ Aber das ist kein Wissen und es ist auch kein Glauben; jedenfalls kein Glauben im theologischen Sinne. Vernunftglauben – mit diesem Begriff umschreibt Kant ein Wechselspiel zwischen Wissen und Glauben in einem Philosophieren jenseits von Wissen und Glauben, das die Gewissheit von Freiheit und Vernunft dennoch zu retten sucht. Aber Gewissheit im starken Sinne ist dadurch nicht zu haben. Kants kritisches Philosophieren schlägt *nolens volens* einen, vom Ziel der Errettung der Gewissheit abweichenden, öffnenden Pfad ein. Das kritische Fragen, das es antreibt, lässt sich nicht stillstellen. Der Verweis auf den Vernunftglauben kann nicht das letzte Wort bleiben, jedenfalls keines, das alle Zweifel ausräumt und Gewissheit an ihre Stelle treten lässt. Denn dieser Vernunftglauben muss mit den offenen Stellen leben, die Kant in seiner Freiheitsdiskussion, gerade im Zusammenhang der Erörterung des Vernunftglaubens, ja keineswegs leugnet.⁸¹ Der Grund des Fürwahrhaltens bleibt letztlich ungewiss.

80 Kant, KpV, A 84/85.

81 Vgl. Kant, *Religion*, B 209 und B 297.

Das sich entziehende Absolute: Hegels Dekonstruktion

Hegel ist der Stichwortgeber. Mit seiner Schrift über «Glauben und Wissen» hat er einen Titel geprägt, der bis heute wieder aufgegriffen wird, wenn es um die philosophische Diskussion des Verhältnisses von Glauben und Wissen geht.¹ Der vollständige, ungleich sperrigere Titel des Textes, der ursprünglich 1802 im gemeinsam von Hegel und Schelling herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* erschienen ist,² zeigt an, worum es Hegel neben der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen auch geht; er lautet: «Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie». Hegel will nicht einfach nur über Glauben und Wissen schreiben, er will sich darüber hinaus im philosophischen Diskurs seiner Zeit positionieren, indem er sein Thema kritisch gegen die dominanten philosophischen Schriftsteller entwickelt. Schon seine den Auftakt machenden Einlassungen können als eine direkte Kritik der kantischen Behandlungsweise des nämlichen Themas verstanden werden. Vereinfacht ließe sich die kantische Auseinandersetzung mit Glauben und Wissen, die im vorangegangenen Kapitel ausführlich diskutiert wurde, so darstellen, dass Kant zunächst den theologischen Glauben in aufkläreri-

-
- 1 Vgl. hierzu als jüngere Beispiele etwa Habermas' Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: Habermas, *Glauben und Wissen* oder auch Derrida, *Foi et savoir*.
 - 2 Zu Hegels und Schellings gemeinsamer Arbeit am Kritischen Journal und ihren Spannungen siehe: Pinkard, *Hegel*, 110ff.

scher Absicht vom Wissen her auflöst, um sodann in erkenntnikritischer Perspektive die Schwachstellen des Wissens aufzudecken, die vor allem in dessen Unzugänglichkeit, ja Unerreichbarkeit bestehen, woraufhin schließlich zur Rettung der Gewissheit in einem dritten Schritt ein neuer, gleichsam kritisch geläuterter Glaube, der Vernunftglaube, eingeführt wird. So ungefähr muss sich die kantische Bewegung auch Hegel darstellen – und sie ist ihm zutiefst suspekt. Hegel resümiert zu Beginn seiner Überlegungen, wie man heute sagen würde, den Diskussionsstand und hält dabei fest, dass die kritischen, philosophischen Examinationen der Theologie die alt-hergebrachte, despektierliche Rede von der Philosophie als der Magd der Theologie weitgehend zum Verschwinden gebracht haben. Die Philosophie und die in ihren Bereich gehörende Vernunft scheinen also die Siegerinnen dieses Deutungskampfes zu sein. Doch ist die Vernunft tatsächlich die Siegerin? So fragt Hegel schon nach wenigen Sätzen.³ Könnte es nicht vielmehr sein, dass sie, wie Hegel in einem Analogieschluss zwischen Realgeschichte und Ideengeschichte überlegt, gleich einer siegenden Nation zwar äußerlich herrscht, aber innerlich subkutan „dem Geiste nach [...] dem Überwundenen“⁴ erliegt? Wie ist diese hegelische Erwägung zu verstehen? In ihr liegt im Kern bereits die ganze hegelische Kantkritik und mit ihr eines der zentralen Motive des hegelischen Philosophierens insgesamt. Hegel argumentiert, dass in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen bzw. zwischen Religion und Vernunft beides aufgelöst wurde: Die Religion ist kritisch zersetzt, von ihrem Offenbarungscharakter bleibt, wie wir gesehen haben, beinahe nur Folklore. Aber auch um die Vernunft ist es nicht besser bestellt. Das Wissen als ein Durchgriff zu den Gründen des Wissenkönnens muss ihr versperrt bleiben. Sie ist entweder nur in der depravierten Form des Verstandes, als ein Vermögen zu unterscheiden, denkbar. Oder sie macht sich, wenn sie in vollem Umfang auftreten können soll, erneut „zur Magd eines Glaubens“.⁵ Einige dieser hegelischen Gedankengänge dürften vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie unmittelbar klar sein: Der neue Glauben, dessen Magd die Philosophie wiederum wird, scheint Kants Vernunftglaube zu sein. Jedenfalls bemerkt Hegel nach dieser Feststellung, dass Kant behauptet, Vernunft sei

3 Hegel, *Glauben und Wissen*, 287.

4 Hegel, *Glauben und Wissen*, 287/288.

5 Hegel, *Glauben und Wissen*, 288.

der Einsicht in Übersinnliches nicht fähig.⁶ Das verweist offenbar auf Kants Einschätzung der Reichweite der Vernunft Einsicht und die Substitution des unerreichbaren Wissens durch den Vernunftglauben. Schwer wiegt Hegels Deklassierung einer so verstandenen Vernunft als „nur Verstand“⁷. Dieser Zug aber ist vor allem erläuterungsbedürftig. Um das hegelsche Verständnis des Begriffs des Verstandes zu erörtern, hilft ein Blick zurück auf seine aus dem Jahre 1801 stammende Differenzschrift, die sich zwar hauptsächlich der Diskussion der Philosophien Fichtes und Schellings zuwendet, an zahlreichen Stellen aber auch als eine kritische Auseinandersetzung mit Kant gelten kann. Den Verstand begreift Hegel dort als bloß beschränkende Kraft. Seine Aktivität zersplittert in Einzelteile, ohne sie wieder zusammenführen zu können.⁸ Aufgabe einer wohlverstandenen Vernunft wäre es demgegenüber, die Gegensätze, die der Verstand durch seine scheidende Tätigkeit fixiert, aufzuheben.⁹ Statt in einer höheren Erkenntnis Einheit wieder herzustellen, den Bezug zum Absoluten zu schaffen, belässt der Verstand das Entzweite entzweit.¹⁰ In dieser Kritik des Verstandes wird zugleich ein wichtiges Motiv des hegelschen Denkens überhaupt sichtbar: Philosophie ist ihm wesentlich Auseinandersetzung mit jenen Entzweiungen, die unvermeidlich sind – Hegel spricht deshalb von einer „notwendige[n] Entzweiung“, die „ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensezten sich bildet“, ist.¹¹ Aber bei ihnen darf nicht stehen geblieben werden, sie müssen bearbeitet werden – ja vielfach scheint sich Hegel zu dem heroi-

6 Ibid. Vergleichbares findet sich dann auch zu Jacobi und Fichte. Ich verzichte hier darauf, Hegels diesbezügliche Ausführungen zu referieren, da es nicht um einen Nachvollzug seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie seiner Zeit gehen soll, sondern um seine Beschäftigung mit Glauben und Wissen. Rückbezüge auf Kant bieten sich allerdings, da Kant Gegenstand des vorangegangenen Kapitels war, zu Verdeutlichungszwecken an, weshalb sie gelegentlich eingesprengt werden.

7 Ibid.

8 Hegel, *Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie*, 20.

9 Hegel, *Differenz*, 21.

10 Mit Hegels Denken der Entzweiung habe ich mich andernorts ausführlicher beschäftigt. Vgl. Flügel-Martinsen, *Entzweiung*.

11 Hegel, *Differenz*, 21, Herv. i. O.

schen Anspruch zu versteigen, dass sie im Absoluten überwunden werden müssen. Dies ist die Aufgabe, die der Vernunft zufällt. Wohlgemerkt einer Vernunft, die mehr sein muss als ein Verstand, dessen einziger Bezug zum Absoluten in der absoluten „Fixierung der Entzweigung“ besteht.¹² Bevor wir auf die zur Frage stehenden Stellen aus der Schrift über Glauben und Wissen zurückkommen, sei eine stark voreilende Bemerkung eingeschoben, in der in ersten Ansätzen schon die These erkennbar wird, die als ein Resümee der Auseinandersetzung mit Hegel am Ende dieses Kapitels gezogen wird: Wir werden weiter unten sehen, dass das Versöhnungsmotiv in Hegels Philosophieren von einer Bewegung des dialektischen Überstiegs begleitet wird. Wenn Hegel auch bis zuletzt immer wieder von der Versöhnung der Gegensätze schreiben mag und die in diesen frühen Schriften entwickelte Aufgabenstellung so gesehen stets gleich bleibt, so zeigt sich dennoch zugleich, dass sein Philosophieren über eine solche Versöhnungshoffnung hinaustreibt. Von diesem ambivalenten Doppelbewegung des Ziels der Versöhnung einerseits und des permanenten Entzugs jeder Idee des Ankommens am Ziel andererseits wird Hegels Auseinandersetzung mit Glauben und Wissen, wie auch seine Philosophie insgesamt durchzogen.

Es ist ein solchermaßen begriffener trennender Verstand, auf den die Vernunft nach Kants Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen Hegel zufolge letztlich reduziert wird. Auf ihn reduziert zu sein, macht den Sieg der Vernunft für Hegel so zweifelhaft – denn aus sich selbst heraus kann sie auf nichts anderes als die bloße Kraft des Scheidens zurückgreifen. Will sie mehr, muss sie sich einem Glauben übereignen. Das Ergebnis von Kants Beschäftigung mit Glauben und Wissen stellt sich für Hegel deshalb als eine Preisgabe des zentralen Anliegens der Philosophie dar. Kants erkenntniskritische Untersuchung über die Grenzen philosophischen Erkennenkönnens ist so gesehen ein Skandal. Darum schreibt Hegel geradezu entsetzt, dass das, „was sonst für den Tod der Philosophie galt, daß die Vernunft auf ihr Sein im Absoluten Verzicht tun sollte, sich schlechthin daraus ausschlösse und nur negativ dagegen verhielte, [...] nunmehr der höchste Punkt der Philosophie“¹³ wird. Mit dem, was sich Hegel als eine verstandesmäßige Bestimmung der Vernunft darstellt, ist Philosophie desavouiert. Hegels Zeitgenosse und Freund Hölderlin erscheinen in

12 Hegel, *Differenz*, 22.

13 Hegel, *Glauben und Wissen*, 289.

zeitdiagnostisch-zeitkritischer Einschätzung Verstand und Vernunft, die „Könige des Nordens“, gar insgesamt als verfehlte Orientierungen. In dem 1797 bei Cotta in Tübingen erschienenen ersten Band seines *Hyperion* findet sich eine Tirade gegen Verstand und Vernunft, die sie gewissermaßen zusammenzieht und ihnen die Eigenschaften zuschreibt, die Hegel am Verstand übel aufstoßen. Aus der betreffenden Passage aus dem *Hyperion* sei hier ein längerer Auszug zitiert, da sich in ihr der Geist einer Unzufriedenheit der jüngeren Generation mit dem bisherigen Gang des Aufklärungssechens, der auch den hegelischen Bedenken gegenüber dem Sieg der Vernunft in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen zugrunde liegt, besonders plastisch zum Ausdruck bringt:

„Der blose Verstand, die blose Vernunft sind immer die Könige des Nordens.

Aber aus blosem Verstand ist nie verständiges, aus bloser Vernunft ist nie vernünftiges gekommen.

Verstand ist ohne Geistesschönheit, wie ein dienstbarer Geselle, der den Zaun aus grobem Holze zimmert, wie ihm vorgezeichnet ist, und die gezimmerten Pfähle an einander nagelt, für den Garten, den der Meister bauen will. Des Verstandes ganzes Geschäft ist Nothwerk. Vor dem Unsinn, vor dem Unrecht schützt er uns, indem er ordnet; aber sicher zu seyn vor Unrecht ist doch nicht die höchste Stufe menschlicher Vortrefflichkeit.

Vernunft ist ohne Geistes- und ohne Herzensschönheit, wie ein Treiber, den der Herr über die Knechte gesetzt hat; der weiss, so wenig, als die Knechte, was aus all’ der unendlichen Arbeit werden soll, und ruft nur: tummelt euch, und siehet es fast ungern, wenn es vor sich geht, denn am Ende hätt’ er ja nichts mehr zu treiben, und seine Rolle wäre gespielt.

Aus blosem Verstand kommt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn nur die beschränkte Erkenntniss des Vorhandnen.

Aus bloser Vernunft kommt keine Philosophie, denn Philosophie ist mehr, denn blinde Forderung eines nie zu endigenden Fortschritts in Vereinigung und Unterscheidung eines möglichen Stoffes.“¹⁴

Wie Hegel so vermisst auch Hölderlin an diesen aufgeklärten Verstandes- und Vernunftkategorien den Willen eines Durchgriffs auf ein integrierendes Höheres. Verstand und Vernunft erscheinen ihm nicht nur rastlos, sondern

14 Hölderlin, *Hyperion*, Erster Band, 147/148.

auch blind, ja im eigentlichen Sinne ziellos. Hegel zufolge können sie, so wie sie bei Kant gefasst werden, auch kein Ziel haben, da ihnen der Zugriff auf etwas anderes als jenes vor Unsinn schützende Ordnen, von dem Hölderlin spricht, strikt versagt bleiben muss. Eine solche Perspektive konnte die Religion bieten, sie war, wie Hegel sagt, „das Positive“¹⁵ – aber Hegel ist hier nicht falsch zu verstehen: Er versucht keineswegs die Richtung der Aufklärungserzählung umzudrehen. Zurück zur Religion will er nicht. Er will aber ebenso wenig bei einer derart restringierten Vernunftvorstellung stehen bleiben – einer Vernunft, die die Entzweiung nur zu zementieren vermag. Er sucht gewissermaßen nur einen anderen Weg vom Glauben zum Wissen. Das, worauf sich Hegels Überlegungen dabei wenigstens implizit stützen, lässt sich als Idee einer versöhnenden Vernunft bezeichnen.¹⁶ Sie ist die hintergründige Hoffnung, die seine frühen Schriften antreibt – die Diktion freilich ist immer so gewählt, als sei eine solche Vernunft ohne weiteres greifbar. Damit wiederum keine falschen Zweifel entstehen: Er versucht immer jenseits des Glaubens zu denken, denn der Glaube scheint ihm, hierin folgt er der Aufklärungserzählung, unzulänglich. Das Wissen ist das Ziel. Diese Überzeugung lässt sich nicht erst in der Stufenfolge ablesen, die spätestens seit den Vorarbeiten zur *Phänomenologie des Geistes* für Hegels Blick auf Glauben und Wissen bestimmend sind und in der auf die Religion das Wissen folgt¹⁷, sondern sie ist auch in früheren Texten gegenwärtig. Gleichwohl wendet er den Blick nicht einfach vom Glauben ab. Vielleicht ließe sich sagen, dass Hegel bei einem bestimmten Typus des Glaubens, dem geoffenbarten Glauben vornehmlich christlicher Prägung, strukturell erschließende Hinweise auf eine Einheitsidee, auf Versöhnung abzuschauen können hofft. Dieses Bemühen zeigt sich schon in seinem frü-

15 Hegel, *Glauben und Wissen*, 288.

16 Das Motiv der Versöhnung in Hegels Denken hat bekanntlich John Rawls als wichtiges Denkmotiv von Hegels Philosophie herauszustellen gesucht. Vgl. hierzu die ausführliche Darlegung in: Schaub, *Gerechtigkeit als Versöhnung*, Kap. 1.

17 Diese Stufenfolge, in der auf die Religion das Wissen bzw. die Wissenschaft folgt, ist schon in den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes aus den Jahren 1805/1806 präsent. Vgl. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 263-273. Wir kommen auf das Stufenmodell weiter unten noch ausführlicher zurück.

hen, zwischen 1798 und 1800 während seiner, übrigens durch Hölderlin vermittelten¹⁸, Hauslehrertätigkeit in Frankfurt am Main verfassten Versuch, den christlichen Liebesbegriff und das in ihm enthaltene Versöhnungspotential philosophisch anzueignen.¹⁹

In Hegels Lesart von Jesus' Glaubenslehre springen die Parallelen zu seiner Verstandeskritik geradezu ins Auge, betont er in seiner Jesus-Interpretation doch vor allem die das Gegensätzliche, Trennende überwindenden Züge. Das wird besonders deutlich in Jesus' Umdeutung des Begriffs des Gebotes. Jesus' Glaubenslehre hat mit dem Sollen und dem Pflichtcharakter von Geboten nichts mehr gemein²⁰: „Wenn Jesus auch das, was er den Gesetzen entgegen- und über sie setzt [in der Bergpredigt etwa, OFM], als Gebote ausdrückt [...], so ist diese Wendung in einem ganz anderen Sinne Gebot als das Sollen des Pflichtgebots“.²¹ Diese Formulierungen lesen sich übrigens wie eine Vorausschau auf Hegels spätere Kritik der Moralität, die in großen Teilen eine Kritik der praktischen Philosophie Kants und damit zugleich eine Zurückweisung der Dominanz trennenden Denkens in sittlichen Fragen ist. Das Problem, an dem sich sein Unbehagen entzündet, ist das des bloßen Sollens, denn das Sollen impliziert eine Trennung in Form der Unverbundenheit von Idee und Wirklichkeit. Das Sollen fußt so nicht auf einem vernünftigen Wissen der Sittlichkeit, sondern verdankt sich einem verstandesmäßig reduzierten Blick auf sie.

Als ein Versuch, Idee und Wirklichkeit miteinander zu verknüpfen, stellt sich Jesus' religiöse Lehre von der einenden Kraft der Liebe dar. Gebote kann Jesus darum ihres Pflichtcharakters entkleiden, weil er sie als Gebote der Liebe denkt und in der Liebe, so Hegels Erläuterung, fällt die Idee der Pflicht weg²²: Denn ein Gebot der Liebe kann ja nichts anderes meinen, als dass Neigung und Gesetz in eins fallen. Dadurch allerdings verliert die Rede von Neigung und Gesetz ihren Sinn, da vom Gesetz recht besehen nicht mehr gesprochen werden kann. Im Horizont der Liebe ist der Verweis auf das Gesetz schlicht „überflüssig“²³: der Liebe eignet *a limine*

18 Vgl. BERTAUX, Friedrich Hölderlin, 45.

19 Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*.

20 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 321ff.

21 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 324.

22 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 325.

23 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 327.

eine Überschreitung der Idee des Rechts, der Vorstellungen von Erlaubnis und Verbot.²⁴ Sie überwindet die Trennungen, die ein nach Erlaubnis und Verbot organisiertes Recht, hierin dem Verstand verwandt, festsetzt. Darum stellt sich Jesus gegen das Recht:

„Aber Jesus fordert im Allgemeinen die Aufgabe des Rechts, Erhebung über die ganze Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit durch Liebe, in welcher, mit dem Rechte, auch dies Gefühl der Ungleichheit und das Soll dieses Gefühls, das Gleichheit fordert, d.i. der Hass gegen Feinde verschwindet.“²⁵

Nicht nur übersteigt die Liebe einfachhin das Recht, sondern das Recht selbst, im Sinne einer Vorstellung der Pflichterfüllung, präsentiert sich als etwas nur Defizientes – das aus der rechtlichen Pflichterfüllung entstehende gute Gewissen erscheint Hegels Jesus schlicht als „Heuchelei“²⁶. Auch hier tritt erneut eine Kritik der trennenden Äußerlichkeit, die auch für den Verstand kennzeichnend ist, hervor: Rechtspflichten können – und hierin macht Hegel deren defizitären Charakter aus – in einer gleichsam äußerlichen Haltung einfach abgegolten werden; Gebote der Liebe hingegen bedürfen einer innerlichen Vermittlung. Recht, Gesetz, Pflichten usf. bleiben deshalb ein Getrenntes, ja befördern gar den Zustand der Trennung, Liebe prozediert demgegenüber im Modus der Ganzheit – sie *ist* in einem emphatischen Sinne Ganzheit.²⁷ Diesen vereinigenden Grundzug der Liebe kontrastiert Hegel zugespitzt gegen das Trennende des Rechts und der Moral:

„In der Entgegenseitung des Gesetzes gegen die Natur, des Allgemeinen gegen das Besondere sind die beiden Entgegengesetzten gesetzt, wirklich, das eine ist nicht ohne das andere; in der moralischen Freiheit der Entgegenseitung der Tugend und des Lasters ist durch das eine das andere ausgeschlossen, also wenn das eine gesetzt ist, das andere nur möglich. Die Entgegenseitung der Pflicht und der Neigung hat in den Modifikationen der Liebe, in den Tugenden ihre Vereinigung gefunden.“²⁸

24 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 329.

25 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 331.

26 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 333.

27 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 334.

28 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 337/338.

Hegel begreift die Liebe deshalb als eine Befreiung und Aufhebung von Herrschaft im umfassendsten Sinne: Nicht nur soll, wie das etwa eine reine Tugendethik nahelegen würde, Fremdherrschaft durch Selbstherrschaft substituiert werden, sondern die Ideen von Herrschaft und Unterwerfung werden gänzlich getilgt²⁹, sie sollen durch die Kraft der Liebe, um ein Wort Foucaults über das Ende des Begriffs vom Menschen zu variieren, gleichsam wie ein Gesicht im Sand vergehen. Hier deutet sich Hegels totalisender Zugriff (sowohl hinsichtlich der Exposition des Problems als auch mit Blick auf seine Lösung) an: Das Problem, mithin: die Beschränkung einer deontologischen Tugendlehre ist die Isoliertheit der Tugend; Liebe, verstanden als versöhnende Lösung, fungiert daher als „Komplement der Tugenden“³⁰, indem ihr umfassender Charakter die Beschränktheit der Tugenden aufhebt.

Diese Überlegungen zusammennehmend lässt sich so etwas wie ein Modus der Liebe herauspräparieren: Wenn Liebe siegt, dann unterwirft sie nicht, sondern überwindet vielmehr.³¹ Eine solche Operation versteht Hegel als Aufhebung im mehrfachen Wortsinne von *überwinden* und *bewahren*. Hierbei kommt der Liebe eine die Egozentrizität und interpersonale Asymmetrien von vornherein transzender Zug bei: Jemanden lieben heißt, Hegel zufolge, keineswegs „ihn so sehr zu lieben als sich selbst“, sondern vielmehr als einen „der du ist“³², wodurch er in einem ein Anderer bleibt und doch zu einem Gleichen wird. Weiter unten im Text notiert Hegel eine Überlegung, die den versöhnenden und durchdringenden Charakter der Liebe pointiert fasst: „In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen wiedergefunden“.³³ Da Liebe hierdurch die Äußerlichkeit zu über-

29 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 359f.

30 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 362.

31 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 363.

32 *Ibid.*

33 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 392. Hinzugefügt sei, dass Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* diese Idee wiederaufgreifen und zu einer Theorie der Freiheit erweitern wird, indem er Freiheit dort als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein bestimmt, wodurch *uno actu* der bloß äußerliche Bezug zum Anderen überwunden und dessen Angleichung an das eigene Selbst verhindert wird. Die eigene Freiheit spiegelt sich gleichsam im Verbundensein mit dem Anderen *und* im Anderssein des Anderen. Vgl. Hegel, *Grundlinien*, §

winden vermag, bricht sie zugleich die Macht des Objektiven, das sich durch die ihm eignenden Begrenzungen auszeichnet. Liebe (und nur sie allein) kennt demgegenüber keine Grenzen. Hegel versucht diesen Liebesbegriff zuweilen von der christlichen Religion abzugrenzen: Der Vollzug von Liebe selbst ist noch keine Religion, wie Hegel am Beispiel des Abendmahls erläutert. Das gemeinsame Mahl von Jesus und seinen Jüngern ist keine religiöse Handlung, sondern, wie man an der Grenze zum Kitschigen formulieren muss, so etwas wie gelebte Liebe, da die Vereinigung realiter statthat. Eine religiöse Handlung vollzieht sich aber erst durch eine „durch die Einbildungskraft objektivierte Vereinigung in Liebe“³⁴, bedarf also einer symbolischen Repräsentation. Fraglich ist dabei prinzipiell, ob es sich beim Abendmahl nicht um das einzige nicht-religiöse Liebesereignis gehandelt hat. Hegels Überlegungen zufolge wird Liebe gestiftet durch das Numinose, durch Gott. Religiös ist das Abendmahl daher allein darum nicht, weil durch die Präsenz Gottes in Jesus eine symbolische Repräsentation Gottes, die den Vollzug der Liebe ins Religiöse überführen würde, nicht nötig ist.

Hegels zaghafte Versuche, den Liebesbegriff aus seinen religiösen Bezügen herauszulösen und ihm eine philosophische Fassung zu geben, bleiben insgesamt zweifelhaft. So attraktiv Hegels Liebesbegriff zunächst erscheinen mag, so unklar bleibt sein innerweltlicher Status. Zwar ist die Liebe, wie Hegel im Anschluss an Jesus ausführt, im Reich Gottes das einigende Band. Dort ist daher das Gemeinschaftliche versöhnt, vollendet, das Recht aufgehoben.³⁵ Doch fragwürdig bleibt, inwiefern diese Idee intramundane Wirksamkeit zu entfalten vermag – wie Hegels abschließende Überlegungen selbst konzedieren. Gewiss kann er die Idee eines Volkes, das miteinander durch Liebe verbunden ist, als denkbar schönste einführen, verweist sie doch darauf, sich in einem Anderen wiedergefunden zu haben. Gleichzeitig aber sieht er sich genötigt, gewisse Zweifel auszuweisen, deren Insgesamt das Aporetische der Vorstellung einer sozialen Vereinigung *in der und durch die Liebe* hervortreten lässt. Zunächst stellt sich in sozio-

7. Diese Theorie der Freiheit in Hegels *Grundlinien* arbeitet Axel Honneth in *Leiden an Unbestimmtheit* heraus; vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, insb. 27ff.

34 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 364.

35 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 394.

logischer Perspektive das Problem der Vielen. Hegel folgt hier intuitiv einleuchtenden Überlegungen, die aus der Alltagswelt durchaus nicht unvertraut sind: Ist Liebe nicht konstitutiv auf einen engen, intimen Zusammenhang verwiesen, der sich durch großes wechselseitiges Vertrauen auszeichnet? Ist es nicht erst diese Intimität, die die Intensität der Liebe überhaupt erst ermöglicht?

Hegel gibt auf Fragen dieses Zuschnitts durchweg affirmierende Antworten³⁶: Unter vielen ist die Intensität zwangsläufig beschränkt; zudem zehrt Liebe ohnehin von Voraussetzungen, die in soziologischer Perspektive zweifelhaft und in normativer Hinsicht bedenklich sind. Hegel zufolge setzt sie ein hohes Maß an Homogenität voraus, was eine „Verminderung der Individualitäten“³⁷ bedeuten würde; an einer anderen Stelle spricht er in diesem Zusammenhang von einer Aufgabe des Besonderen³⁸. Kurzum, um die innerweltlichen Bedingungen der Möglichkeit einer Gemeinschaft der Liebe ist es schlecht bestellt, darum trug „Jesus das Reich Gottes nur im Herzen“³⁹. Menschliche Gemeinschaften hingegen werden durch einen anderen Kitt miteinander verbunden – Liebe ist, wie Hegel gegen Ende im Ton sachlich, dem Inhalt nach doch ein wenig resigniert resümiert, noch nicht einmal das die christliche Gemeinschaft verknüpfende Band.⁴⁰ Deren Surrogat ist der gemeinsame Glaube. Die Liebe hingegen bedürfte einer Vereinigung, die – hier spricht, wenigstens implizit, der moderne Soziologe Hegel – unter einer Gesellschaft, die sich aus Individuen zusammensetzt, nicht möglich ist⁴¹: Die erhoffte Versöhnung bleibt aus, die Entzweiung dauert fort. Sie wenigstens tendenziell aufzuheben scheint aus christlicher Perspektive nicht ein auf sich selbst gestützter Liebesbegriff geeignet, sondern diese Aufgabe fällt dem Glauben zu. Die Liebe birgt offenbar für sich genommen kein höheres Wissen, durch das sich die Trennungen des Verstandes überwinden lassen könnten. Hegels früher Versuch, dem christlichen Liebesbegriff eine Struktur abzuschauen, die sich aus dem Kontext des Glaubens herauslösen ließe und mit deren Hilfe sich die Trennungen

36 Vgl. insb. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 395f.

37 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 395.

38 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 407.

39 Hegel, *Der Geist des Christentums*, 401.

40 Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, 417f.

41 Ibid.

(des Verstandes) überwinden lassen und die einen anderen Weg vom traditionellen Glauben zu einer versöhnenden Vernunft, ja vielleicht sogar eine ihr überlegene Alternative darstellt, muss insofern als gescheitert gelten. Hegel wird aber auch in seinen späteren Schriften an der Überzeugung festhalten, dass sich in der Religion Motive zeigen, die für die philosophische, im hegelischen Sinne wissenschaftliche Aufgabe der Vermittlung maßgeblich sind. Aber er wird künftig noch stärker darauf bedacht sein, die Unzulänglichkeit der religiösen Behandlungsweise auszuweisen. An dem prinzipiellen Plot der Aufklärungserzählung, dessen Richtung, wie schon mehrfach hervorgehoben, vom Glauben zum Wissen weist, hält Hegels Philosophieren fest. Wir werden im Folgenden allerdings beobachten können, wie ihn die dialektische Anlage seines Denkens schließlich auch über das Wissen verstanden als Gewissheit, die sich erreichen lässt, hinausführen wird. Das Grundproblem, an dem sich die hegelische Philosophie zugleich abarbeitet und an dem sie selbst laboriert, ist im Fehlschlagen seines frühen Reformulierungsversuchs von Jesus' Liebesbegriff bereits in ersten Umrissen sichtbar geworden: Die Versöhnung, durch die zu einem höheren Wissen gelangt werden soll, als es innerhalb der engen Grenzen möglich ist, die Kants kritische Philosophie der Vernunft zieht, ist ausgeblieben. Dieser Charakter eines steten Entzugs der Aneignung wird die vordergründig zwar niemals dominante, aber immer hörbare Begleitmelodie der hegelischen Komposition eines absoluten Wissens sein; und in der Coda schließt sich dann erst von ihr aus der untergründige Gehalt des hegelischen Philosophierens auf.

Noch aber ist der Punkt, an dem sich darüber nachdenken lässt, längst nicht erreicht. Im Augenblick erscheint es notwendig, das Verhältnis von Glauben und Wissen in Hegels späteren Schriften ein wenig genauer zu inspizieren. Dabei spielen zwei bereits angesprochene Motive eine besonders wichtige Rolle. Erstens hält Hegel von nun an unausgesetzt an dem Anspruch fest, dass die Einsicht in das Absolute jenseits der Religion angesiedelt werden muss. Zweitens aber erscheint ihm der Glauben immer als eine, wenn auch unzulängliche Weise, sich mit den Gegenständen auseinanderzusetzen, denen sich auch die philosophische Wissenschaft im Zuge einer Erkundung des Gangs des Geistes zum absoluten Wissen zuwendet. Hegel degradiert deshalb den Glauben einerseits als etwas Unzulängliches, lässt aber andererseits nicht davon ab, sich mit ihm zu beschäftigen. Er dient ihm als Kontrastfolie zum philosophischen Denken; aber in seiner Beschäfti-

gung mit Glauben und Religion bleibt immer auch ein schwacher Abglanz der frühen Hoffnung, dem Glauben Hinweise auf die Struktur einer Überwindung der Trennungen, die eine defiziente, weil zu stark restriktive Wissensidee mit sich zieht, abringen zu können. Hegel denkt deshalb fraglos jenseits des Glaubens, aber er hält dabei fortwährend Kontakt zu ihm, indem er den scharfen Grat zwischen dem Diesseits und dem Jenseits des Glaubens bewandert.

Die Grundidee des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, die Hegel im Kern bis zur letzten Fassung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aus dem Jahre 1830 beibehält⁴², findet sich schon in den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes aus den Jahren 1805 und 1806⁴³. Dort entwickelt Hegel die Vorstellung, dass Philosophie und Religion den Inhalt gemeinsam haben: Beide wenden sich dem absoluten Geist zu. Während aber die Philosophie ihn in der Form des Begriffs zu reflektieren und sich dadurch zur absoluten Wissenschaft aufzuschwingen vermag, die den höchsten Punkt des Systems menschlichen Erkennenkönnens ausmacht, ist dies der Religion nicht möglich. Hegel hält die Defizienz der Religion in einer lakonischen Charakteristik fest: „Der Inhalt der Religion ist wohl wahr, aber dies ihr Wahrsein ist eine Versicherung ohne Einsicht“.⁴⁴ Auch Hegel lässt also den Anspruch der Religion, auf ihre eigenwillige Weise des Glaubens die höchste Form der menschlichen Einsicht bereitzuhalten, nicht gelten. Wenn sie auch Kontakt zum Absoluten unterhalten mag, so tut sie dies, ohne es wirklich zu begreifen. Die Einsicht des Begriffes ist ihr grundsätzlich verwehrt – diese macht das exklusive Terrain der philosophischen Wissenschaft aus. Während die Religion nur „der denkende Geist [ist], der sich aber nicht selbst denkt“⁴⁵, ist die Philosophie hingegen ein Wissen, das sich reflektiert, ein Wissen, das sich, im philosophischen Modus der Arbeit des Begriffes, selbst vermittelt. Erst in der Philosophie kommt das Wissen daher zu sich und ist, da es sich in ihr selbst vermittelt, auch immer schon bei sich. Aus dem Glauben sind Äußerlichkeit und Zufälligkeit nicht getilgt. Sie können erst durch das Wissen im

42 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie III*, 372-394.

43 Entscheidend ist hier der Passus über Kunst, Religion und Wissenschaft; vgl. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 263-273.

44 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 272.

45 Ibid.

Modus des philosophischen Begreifens, so Hegels Annahme, zum Verschwinden gebracht werden, da erst das philosophische Begreifen intern reflexiv zu operieren vermag.

Diese Stellung von Wissen und Glauben wiederholt Hegel in den entscheidenden Hinsichten in der *Phänomenologie des Geistes*. Die Religion kann nicht zur Versöhnung im absoluten Wissen fortschreiten. Allein schon ihre Struktur des Verweisens auf eine künftige, jenseitige Versöhnung schafft einen unüberwindlichen Abstand, der sich nicht vermitteln lässt. Die Versöhnung muss „ein Fernes der Zukunft“⁴⁶ bleiben. Damit ist eine unüberwindliche Äußerlichkeit Teil des religiösen Bezugs auf das Absolute. Im Rückblick auf das Religionskapitel spricht Hegel deshalb auch am Anfang des Abschnitts über das absolute Wissen davon, dass die Form und der Inhalt beim Geist der offenen Religion auseinanderfallen:⁴⁷ Ihr Inhalt ist der absolute Geist, aber die religiöse Form vermag ihn nicht zu begreifen. Form und Inhalt, die im absoluten Wissen zusammenfallen müssen, sind und bleiben beim Glauben getrennt. In gewisser Weise übersetzt Hegel damit ein aus der kantischen Religionskritik bekanntes Argument in sein Philosophieren. Auch Kant hat ja den religiösen Geboten verschiedentlich inhaltlich zugestimmt, aber dabei, wie es sich in der Diskussion im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, immer darauf hingewiesen, dass der Gehalt der Gebote unbegründet bleibt. Beide, Kant ebenso wie Hegel, sprechen bestimmten religiösen Inhalten offenbar durchaus einen richtigen Gehalt zu, aber sie verwerfen ganz entschieden die Weise der Begründung und gehen damit in ihrer Auseinandersetzung mit religiösem Glauben über den Glauben hinaus. Hegel spricht, wie vor ihm schon Kant, der Religion ein hartes Urteil, indem er sagt, dass sie nicht begreife, ja aus prinzipiellen Gründen nicht begreifen kann, was sie inhaltlich vertritt. Sie kann es nicht, so lässt sich Hegels Einwand verstehen, der zugleich den Übergang zur Philosophie als der eigentlich zuständigen Disziplin begründet, weil sie Religion ist und also auf Geoffenbartes sich bezieht, wodurch ihr ein begrifflich vermitteltes Wissen fremd bleiben muss. Das ist auch der generelle begriffliche Grund, warum die von ihr aufgewiesene Versöhnungsperspektive unzulänglich ist: Solange es sich um eine religiös verstandene Versöhnung handelt, kann sie den Charakter des bloß Äußerlichen nicht abstreifen. Sie

46 Hegel, *Phänomenologie*, 574, Herv. i. O.

47 Hegel, *Phänomenologie*, 575.

kann nicht begrifflich vermitteltes Wissen werden, und erst ihm gelingt es, Inhalt und Form dialektisch zusammenzuziehen und so die absolute Idee zu denken. Mit diesem letztgenannten Gedankengang sucht Hegel dann freilich über die Grenzen hinauszukommen, die Kant der Spekulation eingezogen hat. Wiewohl Hegels Glaubenskritik Kants Religionsphilosophie in verschiedenen Hinsichten zu folgen scheint, ist der Sinn seiner ganzen Unternehmung deshalb dennoch der eines Gegenprojekts zur kritischen Philosophie kantischer Prägung.

Hegel zieht aus dieser Unterscheidung von Glauben und Wissen übrigens in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* auch politisch-institutionelle Konsequenzen. Die Rechte der Kirche werden in seinem Staat strikt limitiert und die Trennung von Staat und Kirche erscheint ihm ein unhintergehbares Erfordernis.⁴⁸ Die Kirche, so führt Hegel zunächst aus, hat als sich an das Innere richtend eine Existenzberechtigung und Anspruch auf einen Entfaltungsräum, der den Staat nichts angeht.⁴⁹ Aber sie kann nicht auf das Innere beschränkt bleiben, sondern muss eine äußere Gestalt in Form von Eigentum annehmen, sie wird, auch hierin über das Innere hinausgehend, Handlungen vollziehen und Individuen dazu in Dienst nehmen, die sie vollziehen. Damit tritt sie in das Weltliche über und ist eine Institution, die den Gesetzen des Staates unterliegt.⁵⁰ Gläubige, die diesen der Kirche im säkularen Staat einzig gebührenden Platz nicht akzeptieren und gegen die Einbettung der kirchlich organisierten Glaubenspraxis in ein staatliches Regelwerk opponieren, zeiht Hegel des religiösen Fanatismus, der keinesfalls Legitimität genießt.⁵¹ Kant hat Ähnliches als Herrschaft des Pfaffentums verurteilt. Dem institutionellen Vorschlag des Verhältnisses von Kirche und Staat liegt eine zuordnende Anwendung der Unterscheidung von Glauben und Wissen zugrunde: Staat und Kirche sind wie auch Glauben und Wissen nicht zwingend dem Inhalt nach verschieden, wohl aber differieren sie entscheidend in der Form oder, treffender gefasst: in der angemessenen Vermittlung von Form und Inhalt. Während die Kirche sich allein auf den Glauben stützen kann, wenn sie sich autoritativ bspw. auf Sittliches in Form von Geboten bezieht, ist der Staat demgegen-

48 Vgl. Hegel, *Grundlinien*, v. a. § 270.

49 Hegel, *Grundlinien*, 420.

50 Hegel, *Grundlinien*, 421.

51 Hegel, *Grundlinien*, 418.

über „vielmehr das *Wissende*“.⁵² Dieses *Wissende* erläutert Hegel sodann konsequent im Geiste derjenigen hierarchischen Distinktionen, die er bereits in der Beschreibung der Unterschiede von Glauben und Wissen in der *Phänomenologie* verwendet hat: „[I]n seinem Prinzip [dem des Staates, OFM] bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und des Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an“.⁵³

Philosophisch stellt sich das Verhältnis von Glauben und Wissen, wie deutlich geworden ist, so dar, dass der Glaube den absoluten Geist zum Inhalt hat, ihn aber aufgrund seiner religiösen Form nicht denken kann. Bei diesem Punkt setzt Hegels Argument für den Übergang zur Stufe des Wissens, zur philosophischen Behandlungsweise des absoluten Geistes, in der Form und Inhalt nicht mehr auseinanderfallen sollen, an. Zum Zwecke des Übergangs von der Stufe des Glaubens zu der des Wissens bringt Hegel in der *Phänomenologie* eine der zentralen Figuren seines Philosophierens ins Spiel: „Der *Inhalt* des Vorstellens [durch die offensichtliche Religion, OFM] ist der absolute Geist; und es ist allein noch um das Aufheben dieser Form zu tun“.⁵⁴ Der entscheidende Begriff in dieser Formulierung ist der des Aufhebens und über die Denkfigur der Aufhebung ist nun einiges zu sagen, da sich durch ihre Erörterung das Verhältnis von Glauben und Wissen in der hegelischen Philosophie näher bestimmten lässt und zudem ein Grundzug des hegelischen Denkens erläutert werden kann. Die maßgebliche direkte Erläuterung dieser Denkfigur durch Hegel selbst findet sich im ersten Buch der *Wissenschaft der Logik*. Hegel hängt sie als begriffliche Explikation an einen der ersten großen Übergänge (den Übergang vom Sein zum Dasein) seiner an Übergängen reichen Logik an. Genau genommen ist sie eine bloße Anmerkung, die dem kurzen, aber wichtigen Abschnitt über das Aufheben des Werdens, durch das das Werden ins Dasein übergeht, nachfolgt.⁵⁵

Seine Ausführungen zum Aufheben setzen mit der einordnenden Bemerkung ein, dass das Aufheben einen der wichtigsten Begriffe der Philosophie ausmacht.⁵⁶ Wenn hier von der Philosophie die Rede ist, dann meint Hegel natürlich seine eigene Philosophie, die er allerdings, indem er sie als

52 Hegel, *Grundlinien*, 425, Herv. i. O.

53 Ibid.

54 Hegel, *Phänomenologie*, 575, Herv. i. O.

55 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113-115.

56 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113.

die fortgeschrittenste Stufe der Philosophie versteht, mit der Philosophie insgesamt in eins setzt. Dieser heute vermessene anmutende Zug ist übrigens zu Hegels Zeit nicht ungewöhnlich; auch bei Kant finden sich ähnliche Bemerkungen.⁵⁷ Genau genommen lassen die Prämissen, unter denen Kant und Hegel philosophieren, eine andere Vorstellung nicht zu: Schließlich gehen beide davon aus, dass es nur eine Philosophie geben kann und wenn sie im Ernst davon überzeugt sind, etwas zu ihr beizutragen, dann müssen sie dies im Bewusstsein tun, dass das, was sie formulieren, *die Philosophie* ist. Hegel beschreibt das Aufheben dadurch, dass das, was aufgehoben wird, „nicht zu Nichts“⁵⁸ wird. Das ist zunächst im Sinne der Bestimmungen seiner Logik zu verstehen, denen zufolge das Nichts ein Unmittelbares ist, wohingegen etwas, das aufgehoben ist, vermittelt sein muss. Es ist zwar, hält Hegel weiterhin fest, ein Nichtseiendes, da es ja ein Aufgehobenes ist, aber es ist nicht Nichts, weil es ein „*Resultat* [ist], das von einem Sein ausgegangen ist“.⁵⁹ Im Anschluss an diese Überlegung kommt Hegel auf die andere Seite des Aufgehobenen zurück, auf den anderen Sinn, in dem es nicht Nichts ist: Es ist nämlich recht besehen auch deswegen nicht Nichts, weil es „*die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich* [hat]“.⁶⁰ Das durchs Aufheben Überwundene ist also nicht einfach zum Verschwinden gebracht, sondern es bleibt, wenn auch nur untergründig, sichtbar oder auch spürbar. Hegel erläutert diese ihm so wichtige Eigenschaft durch einen Rekurs auf die alltagsweltliche Konnotationsbreite des Wortes *aufheben*, die sowohl „*ein Ende machen*“ als auch „*erhalten*“ umfasst.⁶¹ Über das im Aufheben Aufgehobene wird also hinausgegangen, oh-

57 Verwiesen sei hier nur auf Kants Einlassungen auf den ersten Seiten der *Metaphysik der Sitten*, in denen er rundheraus erklärt, dass es vor der kritischen Philosophie gar keine gegeben hat und, Einwände antizipierend, die Erläuterung nachschiebt, dass es eben nur eine Vernunft gibt, daher auch nur ein System und folgerichtig nur eine Philosophie. Wer also Philosophie treibt, so will Kant offenbar sagen, der kann gar nicht umhin, seine Philosophie als *die Philosophie* zu präsentieren. Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, AB VI.

58 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 113.

59 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 114, Herv. i. O.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, Herv. i. O. Siehe hierzu auch: Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, 77.

ne dass es dadurch vernichtet wird – es bleibt erhalten als ein Aufbewahrtes. Im Grunde genommen deutet sich bereits eine dritte Dimension des Aufhebens an, die Hegel in der Passage aus der *Wissenschaft der Logik* zwar nicht explizit erwähnt, die aber immer eine Rolle spielt, wenn er vom Aufheben spricht, ja die eigentlich erst die Attraktivität dieser Denkfigur für Hegels Philosophieren verständlich macht: Das Aufheben macht nämlich nicht nur zugleich ein Ende und bewahrt. Es erhöht zudem auch. Aufheben hat deshalb keine doppelte, sondern eine dreifache Bedeutung: „Negation, Konservierung, Erhebung auf ein höheres Niveau“, wie Schnädelbach es in seinem Kommentar zur praktischen Philosophie Hegels fasst.⁶² Das Aufheben ist, wie sich besonders deutlich durch den dritten Aspekt der Erhöhung zeigt, kein zufälliges Geschehen. Aufgehoben wird etwas vielmehr notwendig, weil sich die Widersprüche innerhalb dessen, was aufgehoben werden soll, nicht vermitteln lassen. Insofern lässt sich auch sagen, dass im Aufheben erst der eigentliche Gehalt eingelöst wird, der zuvor nicht einlösbar war. So etwas schwebt Hegel offensichtlich mit Blick auf den Glauben vor: Die in ihm angesprochene Perspektive auf Versöhnung bleibt innerhalb des Glaubens uneinlösbar; erst auf der Ebene des absoluten Wissen kann sie ernsthaft in Aussicht gestellt werden. Die Perspektive des absoluten Wissens deutet sich so schon subkutan auf der Ebene des Glaubens an, denn der Bezugnahme des Glaubens auf den absoluten Geist hatten unweigerlich Widersprüche an, die nach einer Auflösung verlangen, die allerdings innerhalb des Glaubens nicht erfolgen kann, da sie sich ebenfalls nicht zufällig ergeben haben können, sondern eine notwendige Folge der Struktur des Glaubens als Glauben sein müssen. Ähnlich stellt sich Hegel die Überwindung des Verstandes durch seine Aufhebung in die Vernunft vor. Nach seiner Einschätzung gerät nicht, wie Kant es in seinen Kritiken behauptet, die Vernunft in Antinomien, sondern die Bestimmungen des Verstandes verwickeln sich in einen „notwendigen Widerstreite“⁶³ mit sich selbst. Dass (bei Kant) der Eindruck entstehen kann, die Vernunft gerate in solche Widersprüche ist Hegel zufolge einer verstandesmäßigen Konzeption der Vernunft geschuldet. Tatsächlich aber ist es, wie Hegel argumentiert, die Vernunft, die sich durch die Einsicht in die unausweichlichen Widersprüche des Verstandes über ihn erhebt und damit die Widersprüche

62 Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie*, 21.

63 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 39, Herv. i. O.

aufhebt.⁶⁴ Hegel macht mit diesem Argument von einer bestechenden, aber in ihren Konsequenzen schwer zu überschauenden Überlegung Gebrauch: Das Hinausgehen über den Verstand ergibt sich nämlich, ebenso wie das Hinausgehen über den Glauben, wie sich vielleicht sagen ließe, dadurch, dass die Widersprüche gedacht werden. Wenn sie aber gedacht werden – so spinnt sich der Faden des indirekten Arguments fort – muss man in gewisser Weise schon über sie hinausgegangen sein. Denn schließlich supponiert das Denken eine reflexive Inblicknahme, die von den Widersprüchen ausgehend über sie hinaustreibt. Für die hegelische Idee des Übergangs ist es wesentlich, dass es sich um notwendige, intern vermittelte Übergänge und nicht um äußerliche Supplementierungen handelt. Die Übergänge finden ihre Möglichkeit in den Widersprüchen und sie gehen durch die reflexiv-dialektische Arbeit des Begriffs über sie hinaus. Der Übergang geht von den Widersprüchen aus und durch sie hindurch. Durch diese Logik eines Übergangs soll die Ohnmacht des bloßen Sollens vermieden werden: Die Widersprüche werden (und können) nicht aufgelöst werden, indem sie mit einem Sollen konfrontiert werden, das ihnen als etwas Äußerliches gegenübertritt, sondern sie bedürfen einer internen Vermittlung, die sich allerdings, wie Hegel meint, durch eine angemessene philosophische Durchdringung gewissermaßen von selbst ergibt. Durch Sollen hingegen kann über Widersprüche nicht hinausgelangt werden; es zementiert sie in seiner, durch seine Äußerlichkeit bedingten, Ohnmacht vielmehr. Genau das ist nach Hegels Überzeugung in der Philosophie Kants (und auch derjenigen Fichtes) der Fall: „Die Kantische und die Fichtesche Philosophie gibt als höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen* an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist“.⁶⁵ Erst durch die, gewissermaßen von innen durch die Widersprüche selbst motivierte, Aufhebung kann es gelingen, die Ohnmacht des Sollens hinter sich zu lassen und den eigentlichen Gehalt einzulösen. Diese Überlegungen sind, dies sei am Rande notiert, auch für Hegels gesamtes Normativitätsdenken maßgeblich: Normativität kann sich nicht einem abstrakten Sollensgebot verdanken, sondern sie ergibt sich immer notwendig aus den häufig widersprüchlichen Verhältnissen der sozialen Wirklichkeit. Die ganze Auseinandersetzung mit den Strukturen des

64 Vgl. ibid.

65 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 148, Herv. i. O.

objektiven Geistes in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* lässt sich so gesehen als ein Versuch verstehen, den sozialen und politischen Zuständen, so prekär auch immer sie in vielen Hinsichten erscheinen müssen, normative Dimensionen abzuringen. Die dialektische Vernunft wendet sich nicht von der Wirklichkeit ab, sondern sie geht in begrifflichen Vermittlungsbewegungen in sie hinein und durch sie hindurch.

Eine so verstandene Vernunft überschreitet, wie sich zumindest Hegel überzeugt zeigt, die von Kant bezeichneten Schranken. Hegel bemerkt dazu in einer innehaltenden Passage der *Wissenschaft der Logik*, in der er sich gegen eine durch Kants Philosophie einflussreich gewordene Überzeugung richtet, Folgendes: „Es pflegt zuerst *viel* auf die Schranken des Denkens, der Vernunft usf. gehalten zu werden, und es wird behauptet, es *könne* über die Schranke *nicht* hinausgegangen werden“.⁶⁶ Mit diesem Satz fasst Hegel zunächst lediglich eine bestimmte, ihm unzulänglich erscheinende Auffassung von Philosophie und Vernunft zusammen. In den nachfolgenden Sätzen geht er dann unscheinbar, aber entschieden zum Angriff über. Unscheinbar ist dieser Angriff deshalb, weil Hegel die Plausibilität der Beschränkungen des Denkens von innen her aufzulösen trachtet; dadurch aber wendet er sich nicht einfach mit einer anderen Position gegen die Überlegungen zur Schranke des Denkens, sondern er sucht ihnen jeglichen Halt zu nehmen. Hegel formuliert nämlich in direkter Bezugnahme auf seine Zusammenfassung der These von den Schranken des Denkens im anschließenden Satz: „In dieser Behauptung [damit ist die These über die Schranken des Denkens gemeint, OFM] liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, Grenze ist als Schranke nur bestimmt im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt als gegen sein *Unbeschränktes*; das Andere der Schranke ist eben das *Hinaus* über dieselbe“.⁶⁷ Wir begnügen hier jenem Argument, das soeben schon als die implizit hinter dem Übergang über die Widersprüche des Glaubens oder auch des Verstandes stehende Annahme herausgestellt wurde. Hegel wendet gegen die Behauptung von Schranken des Denkens einfach ein, dass allein das bloße Denken der Schranke auf einen übergreifenden Zusammenhang notwendig verweist. Von der Schranke zu reden, heißt nicht nur die Schranke zu denken,

66 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 145, Herv. i. O.

67 Ibid. Herv. i. O.

sondern auch das Andere der Schranke zu denken – und damit ist die Schranke als Schranke überschritten.⁶⁸ Schnädelbach erscheint diese hegel-sche Argumentation geradezu als Taschenspielertrick, wenn nicht die Perspek-tive des Absoluten vorausgesetzt werden kann – was nach Schnädelbachs, Kant zuneigender Auffassung freilich nicht möglich ist.⁶⁹ Hegel selbst setzt in den zitierten Stellen selbstverständlich auf die Perspektive des Absoluten, auch dann, wenn er sie nicht *expressis verbis* benennt. Der Dissens mit Kant lässt sich knapp so umschreiben: Kant könnte gegen Hegels Kritik einwenden, dass die Implikation eines Ganzen, in das der Be-griff der Schranke des Denkens eingelassen ist, noch nicht bedeutet, dass wir dieses Ganze auch zu denken geschweige denn mit Gewissheit zu er-kennen vermögen. Mit Kant ließe sich Hegels Einwand als schlichter Hin-weis darauf entschärfen, dass es etwas geben mag, das zu denken wir gera-de nicht in der Lage sind. Das ist eben schlüssig eine Beschränkung des Erkennenkönnens und als solche eine Form, die Aspiration auf Gewissheit zu beschränken. Hegel würde demgegenüber behaupten, dass wir nicht erst versuchen müssen, zum Absoluten zu gelangen, weil wir immer schon in ihm sind. Spätestens an dieser Stelle wird es nun Zeit, etwas zum Gang des Absoluten zu sagen. Von ihm hängt, wie sich schon jetzt andeutet, letztlich ab, ob ein Wissen jenseits des Glaubens und jenseits der kantischen Be-grenzung des Erkennenkönnens erreichbar ist und welche Form es an-nimmt. Dass Hegels Philosophie, zumindest nach der hier vertretenen Les-art, über das Ziel der Gewissheit und eines erreichbaren Absoluten unvermeidlich hinaustreibt, wurde weiter oben bereits angedeutet und braucht deshalb auch nicht mehr als ein Geheimnis bis zum Schluss gehüetet werden. Zur Kontroverse zwischen Kants Begrenzungen und Hegels Hi-nausgehen kann darum an dieser Stelle festgehalten werden, dass Hegels Überstieg ins Absolute letztlich auch ein Hinausgehen über das Absolute selbst implizieren wird – allerdings nicht zu einer anderen, höheren Struk-tur der Gewissheit, sondern zu einem Denken des Absoluten, das von die-sem nur noch das Moment des steten Verschiebens und des unaufhörlichen Entzugs festzuhalten vermag.

68 Von ähnlichen Überlegungen hat Luhmann im Entwurf seiner binären Codie-rungen und einer Logik der Zwei-Seiten-Formen Gebrauch gemacht: vgl. exem-plarisch Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Kap. 1.IV.

69 Vgl. Schnädelbach, *Grenzen der Vernunft*, 97.

Treten wir wiederum einige Schritte zurück. Noch ist wenig über das Absolute gesagt. Und kaum etwas, das so weit reichende Schlüsse erlaubt. Examinieren wir also zunächst Hegels Verwendungsweise dieser Denkfigur und ihre Stellung in seinem Philosophieren. Bei Hegel findet sich eine Vielzahl an sprachlichen bzw. terminologischen Varianten der Verwendung des Absoluten. Für einen mit der Geschichte seiner Werkentwicklung korrespondierenden Wandel gibt es dabei nach meinem Eindruck jedenfalls keine zwingenden Gründe. Zuweilen taucht es einfach in der Substantivierung als Absolutes auf; das ist um 1807 herum in der *Phänomenologie des Geistes* der Fall⁷⁰ und so findet es auch noch 1830 Verwendung in der letzten Fassung der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.⁷¹ Daneben fügt er es als akzentsetzendes, adjektivisch gebrauchtes Epitheton an zahlreiche Begriffe an. Am häufigsten ist von der absoluten Idee⁷², dem absoluten Geist⁷³, der absoluten Methode⁷⁴ oder auch dem absoluten Begriff⁷⁵ die Rede; in der *Wissenschaft der Logik* wird es auch an mindestens einer Stelle in einem Kompositum mit dem Wahren zusammengezogen als das „Absolut-Wahre“⁷⁶. Ebensowenig wie sich diese verschiedenen Fassungen mit einer Verschiebung in der Entwicklung seines Denkens verbinden, scheint es mir zwangsläufig zu sein, dass sich hier jeweils grundsätzlich verschiedene Bedeutungen mit dem Absoluten verbinden. Die Vielfalt seines Einsatzes ist dennoch keineswegs ohne Bedeutung. In ihr zeigt sich nicht nur das Gewicht an, das dieser Denkfigur bei Hegel zukommt, sondern es lässt sich an den unterschiedlichen Varianten gleichsam bereits die Struktur des Absoluten und seiner Stellung in Hegels Philosophie ablesen. Für Hegel ist das Absolute nämlich keineswegs nur einfach das Ziel auf das hin sich sein Denken entfaltet. Die Vorstellung, dass das Absolute erst ganz am Ende, sozusagen als krönender Abschluss ins Spiel kommt, ist aus verschiedenen Gründen vollkommen irreführend. Einer von ihnen, der im vorliegenden Zusammenhang von großer Wichtigkeit sein wird und der einen

70 Bspw. Hegel, *Phänomenologie*, 68f.

71 Bspw. Hegel, *Enzyklopädie III*, 29.

72 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 548.

73 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie III*, 32.

74 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 556.

75 Vgl. Hegel, *Phänomenologie*, 591.

76 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 56.

Einspruch gegen Aspirationen auf die Aneignung des Absoluten umfasst, die in Hegels Texten selbst verschiedentlich formuliert werden, besteht darin, dass es ein Ziel im Sinne der ruhigen Ankunft für das hegelsche Denken gar nicht geben kann. Doch zurück zur Erörterung des Absoluten. Hegel sagt von ihm, dass wir immer schon bei ihm sind bzw. es immer schon bei uns ist, ja logisch immer schon bei uns sein muss, denn andernfalls könnten wir niemals zu ihm gelangen. Hier spielt das Argument eine entscheidende Rolle, das wir weiter oben im Zusammenhang von Hegels Kritik des kantischen Denkens diskutiert haben: Intern vermittelt müssen demzufolge alle Begriffe sein oder sie bleiben ohnmächtig und können die Arbeit des Begriffs, die eine der internen Vermittlung ist, nicht leisten. Ebenso gilt es für die Erkenntnis des Absoluten, dem wir uns mithilfe des Werkzeugs des Erkennens, wie Hegel es fasst, nur deshalb annähern können, weil es bereits bei uns ist:

„Sollte das Absolute durch das Werkzeug [des Erkennens, OFM] uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten.“⁷⁷

Wie dieses ominöse Absolute beschaffen ist, erläutert Hegel in dem Kapitel über die absolute Idee in der *Wissenschaft der Logik*.⁷⁸ Es ist der „einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“⁷⁹ heißt es dort lapidar und dennoch vielsagend. Auch diese Formulierung zeigt nämlich an, dass das Absolute nicht die Abschlussfigur sein kann. Bekanntmaßen verhandelt Hegel in seinen Schriften durchaus andere Gegenstände, die er nicht explizit als das Absolute bezeichnet, ja die er vielfach sogar gegen es abgrenzt. Offensichtlich verbindet sich mit der Formulierung die These, dass alle diese anderen Gegenstände auf irgendeine Weise dem Absoluten zugehören. Für Hegel sind sie Stufen der Entfaltung des Absoluten. Das Absolute ist so das sie integrierende Prinzip und ihr Ganzes in einem. Hegel bemerkt dazu, dass die absolute Idee „verschiedene Gestaltungen“ annimmt und dass es die

77 Hegel, *Phänomenologie*, 69.

78 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 548-573.

79 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 549.

Aufgabe der Philosophie ist, sie in ihnen zu erkennen.⁸⁰ Das Absolute ist Anfang, Durchgang und Ende, aber auch das Prinzip des Durchgangs, denn Hegel charakterisiert es als vermittelnde, genauer: als sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung. Hegel verwendet aber auch den Begriff der absoluten Methode und fügt dadurch den bislang angedeuteten Facetten des Absoluten eine weitere wesentliche hinzu. Den Begriff der Methode erläutert er zunächst als die Bewegung des Begriffs⁸¹, die es zu erkennen gilt. Unter der absoluten Methode ist die Weise des Erkennens zu verstehen, der es ums Ganze der Wahrheit geht, um jenes Wahre, dessen Erkenntnis Hegel in der *Phänomenologie* der Philosophie als die Annäherung an das wirkliche Wissen aufträgt.⁸² Bei der absoluten Methode hebt Hegel nochmals ganz entschieden das Prinzip der internen Vermittlung hervor und grenzt sie so gegen äußerliche Reflexionsbemühungen ab. Sie operiert gewissermaßen in ihrem Gegenstand, „da sie dessen immanentes Prinzip und Seele ist“.⁸³ In einer anverandelnden Wiederaufnahme kantischer Termini sagt Hegel deshalb auch, dass sie sowohl synthetisch als auch analytisch ist⁸⁴ – darin, den Unterschied des Synthetischen und des Analytischen vermittelnd aufzuheben, liegt die Pointe ihrer Dialektik: Sie ist in einer Bewegung auch zugleich das Andere ihrer selbst und damit zieht sie die Distinktion des Analytischen und des Synthetischen ein, denn sie bewegt sich zwischen dem Inneren des Analytischen und dem Hinzugezogenen des Synthetischen in einer internen Vermittlungsbewegung des Absoluten.

Die Idee, dass das Absolute nicht erst das Ziel, sondern auch der Anfang und der Durchgang ist, hat sich tief in Hegels Behandlungsweise philosophischer Fragen eingetragen. Ihre Struktur lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen wieder finden; sie ist auch in den Teilen der hegelischen Philosophie von Bedeutung, die nicht der Sphäre des Absoluten im engeren Sinne zuzurechnen sind. Von ihrer Logik ist auch der Aufbau der Rechtsphilosophie getragen⁸⁵ und an ihm lässt sich diese Logik greifbar illustrieren. Beschränken wir

80 Ibid.

81 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 551.

82 Hegel, *Phänomenologie*, 14.

83 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 557.

84 Ibid.

85 Hegel verweist verschiedentlich darauf, dass seine *Grundlinien* insgesamt auf seiner *Logik* fußen; vgl. bspw. Hegel, *Grundlinien*, 12.

uns hier zu illustrativen Zwecken auf eine kurze Bemerkung zum Teil über die Sittlichkeit.⁸⁶ Hegels Sittlichkeit hat bekanntlich drei Abschnitte, die sich als Stufenfolge rekonstruieren lassen: auf der untersten Stufe findet sich die Familie, auf sie folgt die bürgerliche Gesellschaft und auf sie wiederum der Staat. Dieser Aufbau lässt sich zunächst so verstehen, dass Familie und bürgerliche Gesellschaft dem Staat vorangehen und er auf ihnen aufbaut. Nun argumentiert Hegel aber, dass die Familie und die bürgerliche Gesellschaft erst durch den Staat überhaupt existenzfähig werden. Auf sich selbst gestellt könnten sie nicht bestehen. Der Staat folgt also auf die beiden vorangegangenen Stufen und ist zugleich das sie erst ermöglichte Prinzip. Ähnlich dem Absoluten ist er nicht einfach das Ende, sondern das tragende Prinzip. Hegel folgt dem Strukturprinzip des Absoluten mit Blick auf den Staat auch in weiteren Hinsichten: Auch im Staat existieren die vorangegangenen Stufen weiter fort; sie werden aufgehoben und das heißt in ihrer Spannung vermittelnd integriert, aber nicht vernichtet: Obwohl die bürgerliche Gesellschaft und ihr Radikalindividualismus das Andere der staatlichen Sittlichkeit ist, konzediert Hegel der Individualität eine hohe Dignität auch auf der Ebene des Staates, da er sie zum Prinzip moderner Staatlichkeit macht. An der Sittlichkeit wird somit deutlich, wie Hegel die Struktur des Absoluten intern in seine praktische Philosophie einschreibt. Zudem ist die Sittlichkeit, als Sphäre des objektiven Geistes, selbst wiederum eingelassen in den größeren Zusammenhang der hegelischen Geistphilosophie, wie er im dritten Band der *Enzylopädie der philosophischen Wissenschaften* sichtbar wird. Auf den objektiven Geist folgt der absolute und es wiederholt sich die Logik, deren Gang soeben angedeutet wurde. Die Sittlichkeit, wiewohl der Sphäre des objektiven Geistes angehörig, ist eingelassen in den Gang des Absoluten und sie ist eine seiner Gestaltungen. Hegel hält dafür den ebenso berühmten wie berüchtigten Begriff der Totalität bereit.⁸⁷ Die dialektische Logik des Absoluten, die er auch als Totalität bezeichnet, umschreibt er in einer griffigen und hochgradig kondensierten Formulierung in der *Wissenschaft der Logik* folgendermaßen:

„Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse seines vorhergehenden Inhalts und verliert

86 Hegel, *Grundlinien*, §§ 142-360.

87 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 569.

durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.“⁸⁸

In dieser Formulierung begegnen wir erneut den Denkbewegungen, die uns bereits aus dem Zusammenhang der Diskussion des Aufhebens bekannt sind. Hegel fügt sie in der obigen Passage lediglich noch einmal zu einem Gesamtbild zusammen. Die in ihm ausgedrückte Logik der Totalität lässt sich vor allem in zwei Hinsichten verstehen. Erstens besteht Hegel ganz entschieden darauf, dass der Fortgang der Entwicklung des Geistes kein Prozess ist, in dessen Verlauf Vernichtetes am Wegrand liegen gelassen wird – vielmehr ist es Hegel zufolge so, dass alles mitgenommen wird. Freilich nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern gleichsam sublimiert – eben: aufgehoben. Zweitens soll es dadurch möglich werden, Abscheidungen zu vermeiden – der Gang der Sache selbst bewegt sich durch Negationen, aber er ist insgesamt als vermittelnde und nicht als trennende Bewegung zu verstehen. Dieser Anspruch hat Hegels Denken den Vorwurf einer alles einverleibenden Philosophie eingebracht.⁸⁹ Sicherlich ist sein Denken von solchen Tendenzen nicht frei. Vor allem dann nicht, wenn Hegel sich aus erkenntnistheoretischen und methodischen Gründen zu der These zu versteigen scheint, dass er das Ganze auch überschaut.⁹⁰ Methodisch stellt sich nämlich die Frage, wie der Gang des Absoluten, dem wir, wie Hegel es fasst, nur zusehen sollen,⁹¹ sich uns als Gang des Absoluten offenbaren können soll. Das Ziel des absoluten Wissens kann offenbar nicht antizipiert werden, sondern lässt sich erst *ex post* erkennen. In der Phänomenologie schreibt Hegel deshalb auch, dass die von ihm angestrebte Wissenschaft nicht eher möglich ist, „als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist“; wenig später heißt es: „Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit“.⁹² Kurz darauf fällt dann der zum Gemeinplatz gewordene Ausdruck

88 Ibid., Herv. i. O.

89 Vgl. etwa Derrida, *tympan, passim*.

90 Vgl. etwa Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 22.

91 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 77.

92 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 583.

vom Weltgeist, zu dem der Geist sich erst vollendet haben muss, um sich selbst zu überblicken.⁹³

Wie aber lässt sich das damit umrissene Programm eigentlich verstehen? Vielfach ist Hegel als geradezu größenwahnsinniger Systemphilosoph, der das Ganze der Welt auf den Begriff zu bringen beansprucht, gedeutet worden. Aber das alles ließe sich durchaus auch ganz anders lesen. Was sagen uns Hegels Überlegungen, wenn wir *nicht* davon ausgehen, dass sich das Absolute im Ganzen überschauen lässt? Was passiert, wenn man alles, was Hegel über Wissen, Gewissheit und ihre Voraussetzungen sagt, ernst nimmt – abgesehen von der These, dass sich die Perspektive des Absoluten einnehmen lässt? Dann werden Hegels Überlegungen zu einer fulminanten Kritik von Ansprüchen, auf ein mit Gewissheit verbürgbares Wissen zugreifen oder sich ihm annähern zu können. Wenn das Absolute als Ruhepunkt desavouiert ist, zeigt sich an Hegels Philosophie nämlich nur, wie voraussetzungsreich die Idee von Wissen ist und dass sie letztlich auf eine Vorstellung wie die des Absoluten verweist, die sich aber immer entzieht. Hegel bringt die Vorstellung eines das Wissen tragenden Absoluten schließlich nicht zufällig ins Spiel seiner Argumentation: Was er deutlich macht, ist, dass jede Idee von Wissen, die unter Wissen etwas versteht, das tatsächlich Gewissheit soll verbürgen können, auf eine Vorstellung absoluten Wissens als den sie erst ermöglichenen Horizont und Grund verweist. Erscheint uns daher das Absolute als eine letztlich verstiegene Idee oder jedenfalls als eine solche, die sich kaum mit begrifflichen Mitteln erreichen lässt, dann kann davon das Wissen als Wissen nicht unberührt bleiben. Versteht man Hegel so, dass sich das absolute Wissen nicht in Besitz nehmen lässt, dann zeigt seine Erörterung des Absoluten an, dass und warum sich uns die Gewissheit des sicheren Wissens entziehen muss.⁹⁴

Die Logik von Hegels dialektischer Spekulation, deren dynamischer Charakter oben diskutiert wurde, spricht für diese Deutung: Hegel betont stets den Prozess und den dialektischen Überstieg – es gibt vorderhand da-

93 Vgl. etwa Hegel, *Phänomenologie*, 585.

94 Stekeler-Weithofer geht in seiner Hegel-Deutung sogar so weit, zu behaupten, dass Hegels Rede des Absoluten insgesamt sinnkritisch zu verstehen ist und dass alle anderen Deutungen, die Hegel unterstellen, er wolle die Perspektive des Absoluten einnehmen, fehl gehen; vgl. Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewußtseins*, 24f.

rum keinen plausiblen Grund, warum die Bewegung der unaufhörlichen Verschiebung und des Entzugs plötzlich zum Abschluss kommen sollte. Das lässt sich als eine in Hegels System eingebaute Dekonstruktion des Systems, als seine dialektische Autodekonstruktion lesen. Dialektik ist ernst genommen eine Dekonstruktion, insofern sie starre Entgegensetzungen auflöst und dieser Logik widerstehen naturgemäß auch ihre eigenen Bestimmungen nicht. Das absolute Wissen erweist sich nur als eine Weise des Sprechens über Wissen, die zeigt, dass sich Gewissheit gerade nicht aneignen lässt: Es ist ein unmögliches Sprechen über eine Gewissheit jenseits von Wissen und Glauben; es macht damit etwas, das sich eigentlich entzieht, philosophisch behandelbar, indem es den permanenten Entzug in die Logik des Begriffs selbst einschreibt. Dieser Begriff hält das fortwährende Scheitern, den permanenten Entzug einer Ankunft bei der Gewissheit fest. Hegel ist so verstanden nicht der großenwahnsinnige Denker einer Metaphysik des Absoluten, sondern ein radikalaufklärerischer Philosoph des Ungewissen.

Entscheidend für diesen Deutungsvorschlag ist weniger die Frage, ob Hegel sein Philosophieren so verstanden wissen wollte. Das lässt sich, um es kurz zu machen, schlicht nicht beurteilen. Zudem legen viele Stellen es nahe, dass Hegels Ziel womöglich tatsächlich im absoluten Wissen bestanden haben mag. Ungleich wichtiger als diese Fragen ist aber der Umstand, dass die begriffliche Struktur von Hegels Philosophieren im Ganzen nicht nur auf eine Aufhebung des Glaubens, sondern auch auf eine Idee des Wissens, die dessen Unerreichbarkeit zeigt, zuläuft. Hegels Glaubenskritik operiert, wie wir sehen konnten, mit dem Argument, dass der Glaube sich begrifflich nicht zu durchdringen vermag, ja dem begrifflichen Denken im Grunde fremd bleiben muss. Glauben und reflexive, wenn auch vermittelnde Distanznahme, wie sie Hegel zufolge dem begrifflichen Denken eignet, können nicht zusammengehen. Der Glaube muss sich als Glaube selbst genug sein; nur kann er dann eben keinen Anspruch auf eine jenseits des Glaubens überzeugende Gewissheit erheben. Diese hegelische These verdankt ihre Stärke übrigens mitnichten der Einbettung des Glaubens in eine Logik des Absoluten. Es handelt sich bei ihr um eine aus der Analytik des Glaubens selbst gewonnene Einsicht: Glauben heißt eben in der Tat glauben und damit muss etwas grundsätzlich anderes als eine kritisch-reflexive Prüfung gemeint sein. Es ist wohl vor allem dieser Aspekt des Glaubens, den Kierkegaard in seinem Bild vom Sprung festhält, das er in den *Philo-*

sophischen Brocken im Übrigen in strikter Abgrenzung zur kritischen Prüfung entwickelt: Gottes Dasein lässt sich, so meint Kierkegaard, nicht beweisen; erst wenn ich den Beweis los lasse, kann ich zum Glauben übergehen, in den ich gleichsam springe.⁹⁵ Die Gewissheit, die der Glaube bietet, ist dann freilich ein rein subjektives Geschehen; einer Gewissheit des Wissens muss der Glaube notwendig fern bleiben.

Hegels Analytik und Kritik des Glaubens bewahren ihre Schlagkraft auch jenseits der Perspektive des Absoluten. Allerdings kann dann die Gewissheit verbürgende Kraft des Wissens, wie sich gezeigt hat, nicht länger behauptet werden. Ein wichtiger Unterschied zwischen dem begrifflichen Denken und dem Glauben bleibt unabhängig von der Zugänglichkeit des Glaubens trifft: Während der Glaube im Prinzip keine Gründe kennt, die nicht selbst vom Glauben herrühren, handelt es sich bei der Arbeit des Begriffs um einen Prozess der Reflexion und Befragung. Diese hegelischen Bestimmungen des Begriffs des Begriffs sind es im Wesentlichen, die auf eine Autodekonstruktion der Perspektive des Absoluten und damit auf eine Idee des Begriffs jenseits von Wissen und Gewissheit verweisen. Warum sollte die befragende Bewegung, die Begriffe kennzeichnet, unversehens ausgesetzt werden können und weshalb sollte sie auf ein Ziel zulaufen können, das sich durch eine höherwertige, weil absolute Gewissheit auszeichnet? Nichts in Hegels Erörterung begrifflichen Denkens deutet auf die Möglichkeit eines solchen Schlusspunktes hin. Ein Absolutes, das etwas anderes wäre, als eine Weise über seine eigene Unerreichbarkeit und damit über die Unerreichbarkeit von Wissen und Gewissheit zu sprechen, müsste dem dialektischen Denken Hegels gleichsam als etwas bloß Äußerliches aufgepropft werden. Notwendig vorausgesetzt bleibt es nur solange, wie die Vorstellung eines sicheren Wissens vorausgesetzt bleibt. Aber warum sollte sie vorausgesetzt werden und wie sollte sie vorausgesetzt werden können? Folgt man der hegelischen Logik des Begriffs, dann liegt es viel näher, die Verschiebung und die fortwährende kritisch-reflexive Prüfung gegen die Vorstellung einer Gewissheit, die sich aneignen lässt, zu denken. Die interne Logik von Hegels Denken weist über die Gewissheit hinaus. Sie operiert jenseits von Glauben und Wissen.

95 Vgl. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, 40/41.

Genealogische Untergrabungen von Glauben und Wissen: Friedrich Nietzsche

Bei Nietzsche wird das Denken jenseits von Glauben und Wissen explizit, ja programmatisch. Auch Kant und Hegel philosophieren, wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln ersichtlich wurde, jenseits des Glaubens und beide betreiben eine grundlegende Religionskritik. Allerdings sind ihre kritischen Überlegungen zum Glauben Teil eines Emanzipationsprozesses der Philosophie von der Theologie. Weder Kant noch Hegel geht es darum, dem (religiösen) Glauben jegliche Plausibilität abzusprechen. Was sie unternehmen, lässt sich eher als eine Platzanweisung und damit als eine Klärung der Verhältnisse beschreiben: Der Glauben wird jeweils in seine Grenzen verwiesen und über diese Grenzen kann er nicht selbst disponieren, sondern es ist, wie Kant und Hegel unterstreichen, die Philosophie, der die Einsicht in die Struktur des Glaubens vorbehalten bleibt. Damit verliert der Glauben seine Stellung als Quelle der Gewissheit. Den Bezug zur Gewissheit behält er nur als innere Überzeugung der Glaubenden¹ – als epistemischer Modus der Gewissheitssicherung hat er dann freilich keine Bedeutung mehr. Nietzsche ist hier, wie sich in diesem Kapitel zeigen wird, ungleich radikaler. Seine Kritik des Glaubens ist eine Fundamentalkritik

1 Das ist dann auch der Schluss, den Kierkegaard etwas später mit seinem Theorem eines Sprungs in den Glauben zieht. Freilich ist das für Kierkegaard kein Einwand gegen den Glauben, sondern ein Aufweis, dass allen Orientierungen letztlich ein absoluter subjektiver Entscheidungsakt vorausgeht. Vgl. Kierkegaard, *Furcht und Zittern*.

insofern, als sie den Glauben im Ganzen als bloß schimärisches Geschehen zu entlarven trachtet. Radikaler ist Nietzsches Philosophieren aber nicht allein hinsichtlich des Glaubens. Er weitet die Bewegung einer Auflösung von Gewissheiten von vorne herein auch auf die Gewissheit des Wissens aus. Zwar konnten wir schon bei Kant und Hegel beobachten, dass ihr Philosophieren in letzter Instanz auch über die vermeintlich sichere Gewissheit des Wissens hinausführt. Doch es handelt sich dabei sowohl im kantischen als auch im hegelischen Philosophieren um so etwas wie eine unintendierte Nebenfolge eines kritischen Denkwegs, der auch vor der epistemischen Dignität des Wissens nicht halt macht. Es kann aber weder bei Kant noch bei Hegel davon die Rede sein, dass ihr Philosophieren darauf abzielt, die Fragwürdigkeit der Gewissheit des Wissens herauszustellen. Ihnen geht es in einer Doppelbewegung um die Auflösung dogmatischer Formen der Herstellung von Gewissheit einerseits und um die Rettung der Gewissheit durch eine kritisch bzw. dialektisch geläuterte Variante von Gewissheit andererseits. Dass die Dekonstruktion dogmatischer Gewissheit sich auf Gewissheit überhaupt ausweitet und sie gleichsam als hältlos erscheinen lässt, ist eine Implikation beider Denkwege, aber keineswegs ihr Ziel. Ganz anders verhält es sich damit bei Nietzsche. Er erhebt eine genealogische Untergrabung der Fundamente von Glauben *und* Wissen zum Programm seines Philosophierens. Jenseits des Wissens operiert Kant, weil es seine zum philosophischen Grundprinzip erhobene intellektuelle Redlichkeit nicht zulässt, eine Gewissheit dort zu behaupten, wo er sie nicht ausweisen kann. Mag sein Denken Gewissheiten zertrümmern, so ist er doch weit davon entfernt, auf den Scherben, die dabei anfallen, zu tanzen. Sicherlich scheint ihm die Gewissheit des Wissens mit den Denkmitteln, die einer kritischen philosophischen Examination zur Verfügung stehen, unerreichbar zu sein, aber er lässt deshalb die Gewissheit nicht jubelnd hinter sich und er weist auch nicht hämisch auf die Borniertheit derer, die fälschlich meinen, Gewissheit beanspruchen zu können. Gewissheit begegnet er mit Scheu und Ehrfurcht im Sinne philosophischer Prinzipien. Wenn er jenseits von Glauben und Wissen denkt, dann ist das nicht allein einem forschenden kritischen Impetus geschuldet, von dem sein Denken zweifelsohne getragen wird, sondern es ergibt sich vor allem auch aus einer philosophischen Haltung der Bescheidenheit, die sich dann anempfiehlt, wenn man zu Gewissheit nicht zu gelangen vermag. Es ist eine Bescheidenheit, die derjenigen sehr verwandt ist, zu der Adorno zufolge das Bewusstsein der eigenen Fehlbar-

keit führt²; eine Bescheidenheit, auf die ein Denken jenseits der Gewissheit verwiesen wird, weil der Denkraum jenseits der Gewissheit sich nur vorsichtig erkunden lässt. Auch von Hegel kann beileibe nicht gesagt werden, dass er den Verlust der Gewissheit euphorisch begrüßt. In seinem Fall zerstieben, wie wir sehen konnten, die Gewissheiten in einem dialektischen Wirbel, der sich nicht still stellen lässt. Hegels Denken führt so über die Gewissheit hinaus, doch es proklamiert nicht freudig ein Ende der Gewissheit.

Ganz anders, wie gesagt, liegen die Dinge bei Nietzsche. Ihm ist Gewissheit mit allen ihren Implikationen, mit dem Gestus der beruhigt-beruhigenden Sicherheit, dem behäbigen Sicheinrichten in solchen Sicherheiten, zutiefst suspekt. Kants und Hegels Denken ist sicherlich nicht philiströs, Nietzsches Philosophieren aber ist vielleicht das erste erklärtermaßen antibürgerliche Denken. Seine Aufklärung ist nicht die Aufklärung der Bürger, die die alten Zöpfe abschneiden, um auch ihren Platz in den ersten Reihen des gesellschaftlichen Konzerts einnehmen zu kommen, und die es ansonsten schätzen, wenn es in der Praxis des sozialen Lebens ebenso wie in der theoretischen Reflexion hübsch pomadig zugeht. In *Jenseits von Gut und Böse* gliedert Nietzsche sich übrigens in den Prozess der Aufklärung ein, indem er seine genealogischen Erkundigungsgänge als eine um einen Schritt weiter getriebene Aufklärung charakterisiert³; wir werden darauf zurückkommen.

Der Gestus von Nietzsches Philosophieren ist dabei nicht frei von Ambivalenzen: Zuweilen scheint sich in ihm ein antihumanistischer Heroismus kund zu tun, der sich wie ein unheilvoller Vorschein auf die Abgründe des 20. Jahrhunderts lesen lässt.⁴ Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass nahezu keine seiner Äußerungen nicht letztlich doch auf seine eigene Gegenrede trifft: Nietzsches Ambivalenz ist so auch eine Beweglichkeit, die es verhindert, dass er sich zum Ideologen gleich welcher Observanz auch immer eignet. Wenn Nietzsche von der blonden Bestie, den die Regeln missachtenden geborenen Herren und ihrem Degout gegenüber dem

2 Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 251f.

3 Nietzsche, *Jenseits*, 35.

4 Dieser Umstand hat Ernst Tugenhadt dazu geführt, Parallelen zwischen Nietzsche und Hitler nachzuspüren. Vgl. Tugendhat, *Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler*.

Harmlosen, dem Kleinlichen der Gleichheit schreibt und sich das staunend, ja bewundernd liest, dann darf sein Ekel gegenüber den realen Möchtegerngroßen seiner Zeit nicht übersehen werden, dann dürfen sein vielfach zur Schau gestelltes Antideutschum, sein erklärter Antiantisemitismus und seine abgrundtiefen Aversion gegen den geifernden Wirtshausheroismus nicht ausgeblendet werden.⁵

In anderen Fällen wirken seine Invektiven in ihren schrillen Tönen schlicht übertrieben. Verwundert reibt man sich dann die Augen und fragt sich, ob es sich um eine ernsthafte Äußerung, um ein Argument handelt. Doch auch hier ist, wie wir noch sehen werden, Vorsicht geboten: Eine solche Frage nach der Seriosität von Nietzsches Argumentation droht an seine Schriften eine Elle anzulegen, mit der sie sich nicht vermessen lassen. Nietzsche betreibt keine Schulphilosophie – und gerade darin liegt ein Reiz seiner Arbeiten, entwickeln sie doch, die Vorschriften eines ernsthaften, womöglich allzu ernsthaften Denkens hinter sich lassend, gerade in ihrem überwucherndem Ideenreichtum, der sich nicht bändigen und nicht auf die Regeln argumentativer Konsistenz verpflichten lässt, Einsichten, die sonst vielleicht verschlossen geblieben wären. Nietzsches gegen den Zwang und die Ordnung des Systems gerichtetes Philosophieren befreit sich nämlich von der Verpflichtung, ein integrierendes Ganzes formulieren zu müssen. Anders als Hegel und Kant kann er sich davon dispensieren, beim Infragestellen den Blick immer schon auch auf eine mögliche Alternative, die selbst Konsistenzansprüchen genügen können muss, zu richten. Er kann erschüttern, ohne sich um einen Wiederaufbau oder einen Neubau zu bekümmern.

Bei allen Vieldeutigkeiten und steten Wandlungsbewegungen finden sich in Nietzsches Schriften dennoch wiederkehrende Motive, die sich zusammenfügen lassen zum Mosaik eines Denkens jenseits von Glauben und Wissen. Nietzsche organisiert in verschiedenen Varianten in seinen Texten einen Themenkomplex, an dem er sich in immer neuen Anläufen arbeitet. Für Nietzsche verbinden sich drei Gebiete, die zusammengenommen ein Problemsyndrom ausmachen, an dem nach seinem Dafürhalten das moderne Abendland leidet. Auf der einen Seite steht dabei die christliche Lehre

5 Vgl. für Nietzsches Antinationalismus und seinen Abscheu gegen das Deutschnationale: Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 630. S. a. eine, durchaus auch selbstkritische, Passage aus *Jenseits von Gut und Böse*, 192-195.

als grundlegende glaubensmäßige Orientierung und auf der anderen Seite ein Themenfeld, das sich aus Theorie, Erkenntnisstreben und Wahrheit zusammensetzt und das sich Nietzsche zeitgenössisch als die Idee moderner Wissenschaft präsentiert. Beide Seiten werden nun verklammert oder vielleicht sogar integriert durch eine in vielen Hinsichten gemeinsame Wertlehre, durch die Moral, die das dritte Gebiet des Problemsyndroms ausmacht. In dieser Zusammenstellung deutet sich schon an, dass und weshalb Nietzsche nicht, wie dies für die Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts typisch ist, die Religion vom Wissen bzw. von der Wissenschaft aus angreift. Diese Option ist für Nietzsche geradezu unsinnig, liegt ihr doch aus seiner Sicht eine fundamentale Verkennung des Gemeinsamen von christlicher Religion und dem europäischen Wahrheitsideal, an dem sich auch die moderne Wissenschaft ausrichtet, zugrunde.

Schon in Nietzsches frühen Schriften, seinem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* und auch in der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, der berühmten Arbeit *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, bestimmen Dimensionen der genannten Überlegungen den Gang der Argumentation. Nietzsche operiert dort vielfach mit dem Bild einer Gegnerschaft, die er, als Parteigänger einer Seite, in den Texten auszutragen sucht. Besonders deutlich werden die beiden Positionen, die Nietzsche unterscheidet und für die er in der Tragödienschrift häufig auf die Distinktion des Apollinischen und des Dionysischen zurückgreift, in einer Passage, in der er die Opposition durch die kämpferische Kontrastierung einer theoretischen und einer tragischen Weltbetrachtung darstellt. Nietzsche spekuliert in diesem Zusammenhang zunächst darüber, dass die „alte Tragödie“ durch den „Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft“⁶ verdrängt wurde. Der Kampf zwischen beiden, zwischen der tragischen und der theoretischen Auffassung, kann, so Nietzsche weiter, erst entschieden werden, wenn die Wissenschaft an ihre Grenzen geführt und durch die Konfrontation mit ihren Grenzen vernichtet ist; zu hoffen wäre dann auf „eine Wiedergeburt der Tragödie“. Nietzsches Ausführungen lassen sich hier als variierender Gebrauch von kantischen Überlegungen verstehen: Die Idee einer Grenze, die sich dem wissenschaftlichen Erkennen stellt und die es nicht überschreiten kann, ohne sich selbst preiszugeben, haben wir bei

6 Dieses und die folgenden Zitate, sofern nicht anders ausgewiesen: Nietzsche, *Tragödie*, 111.

Kant kennen gelernt. Kant freilich hoffte, sie einbringen zu können, um philosophische Argumentationen auf ein wissenschaftliches, epistemisch fundiertes Reglement festlegen zu können, in dessen Befolgung gerade die Rettung der Idee des Wissens nach einer kritischen Auflösung dogmatischer Erkenntnismodelle liegen sollte. Allerdings hat sich bereits in der Lektüre der kantischen Schriften gezeigt, dass diese Idee der Grenzen und die durch sie implizierte Unerreichbarkeit des Wissens über das Wissen als aneigenbare Gewissheit hinausführen. Nietzsche macht von dieser sich bei Kant zuerst in aller Deutlichkeit formulierten Annahme über die Grenzen des Wissens und der Wissenschaft nun einfach einen polemischen Gebrauch, indem er auf sie verweist, um das Wissensideal der Wissenschaft zu torpedieren. Suspekt ist ihm dabei vor allem ein das Wissen tragender, letztlich moralischer Glauben: der Glauben an die „Universalheilkraft des Wissens“, den Nietzsche zu erschüttern sucht. In dieser Passage deutet sich übrigens, wie anhand der letzten Formulierung sichtbar wird, Nietzsches gemeinsame Kritik von Glauben und Wissen bereits an. Zwar ist die christliche Lehre in den frühen Schriften noch nicht wirklich thematisch, aber die Struktur des Glaubens an die Universalheilkraft des Wissens ähnelt den Versöhnungsversprechen der christlichen Lehre. In dem vierzehn Jahre nach der Erstausgabe der Tragödienschrift geschriebenen *Versuch einer Selbstkritik*, den Nietzsche der Ausgabe von 1886 voranstellt, wird der Gegensatz der Weltauffassungen dann auch direkt auf das Christentum bezogen: Der „rein ästhetischen Weltauslegung“, die in Nietzsches Buch, wie er schreibt, gelehrt wird, widerstreitet aufs Äußerste die christliche Lehre, die ästhetische Maßstäbe nicht kennt, sondern sie verwirft, weil ihre Maßstäbe moralischer und absoluter Natur sind.⁷ Natürlich liegt es auf der Hand, dass diese spätere Sortierung des Konflikts ein Widerhall von Nietzsches polemischer Auseinandersetzung mit dem Christentum ist, die in allen seinen Büchern der 1880er Jahre auftaucht. Aber sachlich bleibt dennoch richtig, dass die Attribute, mit der Nietzsche die seiner tragisch-ästhetischen Auffassung entgegengesetzte Position in *Die Geburt der Tragödie* kennzeichnet, die nämlichen sind, die er dann später auch zur Charakterisierung des Christentums aufgreift.

Vielleicht ist es zu hermeneutischen Zwecken sinnvoll, verschiedene Phasen oder auch Elemente von Nietzsches Denken jenseits von Glauben

7 Nietzsche, *Tragödie*, 18.

und Wissen unterscheiden. Für eine erste Phase, für die die Schriften der frühen 1870er Jahre maßgeblich sind, ließe sich Nietzsches Position als die einer Gegnerschaft bezeichnen, denn in diesem Zeitraum ist es vor allem eine Ablehnung der mit Glauben und Wissen verbundenen Werte, ihrer Weltanschauung, die für Nietzsches Denken wichtig ist. Diese Gegnerschaft wird er zwar nie aufgeben, aber später tritt dann als mächtigeres Motiv eine genealogische Untergrabung von Glauben und Wissen hinzu, die sich in den frühen Schriften hier und da ankündigt, aber noch nicht im Fokus seiner Überlegungen steht – dann ist es nicht mehr bloß Gegnerschaft, denn Nietzsche bewegt sich von da an nicht mehr auf der selben Ebene; er muss nicht mehr die Lebensunfähigkeit, die Untüchtigkeit beklagen, sondern er entzieht der Gewissheit von Glauben und Wissen von vornherein jegliche Plausibilität, indem er sie auflöst. In jenen früheren Schriften aber greift er Glauben und Wissen vor allem unter Zuhilfenahme einer Kategorie an, bei der es sich um eine der schillerndsten in seinem Denken handelt und auf die er auch später immer wieder rekurriert. Die Rede ist vom Begriff des Lebens, um den seine ästhetische Weltauffassung kreist. Besonders einschlägig sind hier einige Stellen aus der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Nietzsche kontrastiert dort an entscheidenden Punkten das Leben und die Weisheit⁸, das Leben und die Wissenschaft⁹ und das Leben und das Erkennen¹⁰, wodurch er das Leben in Gegensatz zu der Welt auffassung bringt, die er in der Trägodienschrift als sokratische bezeichnet und deren Ende er dort angekündigt hat; auch in diesem Zusammenhang ist bereits der Begriff Leben, in Form des dionysischen Lebens, gefallen. Nietzsche bindet ihn in eine Ankündigung ein, die, wie im Grunde alle die vielen Ankündigungen, die sich nach dieser Ankündigung in seinen Schriften finden werden, zugleich eine Beschwörung dessen, was angekündigt wird, ist. Das Angekündigte soll durch die Ankündigung gleichsam in die Welt gebracht werden: „Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie. Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber“.¹¹ Es zeigt sich hier, dass Nietzsches Ablehnung des sokratischen Wissens- und Weisheitsglaubens

8 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 257.

9 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 298/299.

10 Vgl. Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 330.

11 Nietzsche, *Tragödie*, 132.

selbst die Form eines Glaubensbekenntnisses und eines Aufrufs zum Glauben hat – zu einem anderen, zu einem dem Leben zugewandten Glauben; so heißt es wenige Sätze später: „Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes“.¹² An Stellen wie dieser macht sich eine grundlegende Spannung in Nietzsches Philosophieren bemerkbar, deren eingehende Erörterung wir allerdings noch eine Zeit lang aufschieben müssen: Nietzsche bürdet sich hier die Aufgabe auf, doch so etwas wie eine überlegene Alternative aufzzeigen zu können, die zumindest ein, wenn auch implizites, so doch praktisch wirksames höheres Wissen und einen anderen Glauben vorauszusetzen scheint. Das wirft unvermeidlich ein fragwürdiges Licht darauf, ob Nietzsche tatsächlich jenseits von Gewissheit philosophiert oder ob er nur eine andere Gewissheit, die sich vielfach mit dem Begriff des Lebens verbindet, zu etablieren sucht. Noch aber können wir Fragen dieses Typs nicht angemessen diskutieren. Ihre Behandlung muss auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden.

Werfen wir vorerst einen eingehenden Blick auf einige der Passagen, in denen der Begriff des Lebens in Opposition zu anderen Begriffen gebraucht wird. Beginnen wir mit einer aufschlussreichen Stelle, an der Nietzsche zusammenfassend die Frage reflektiert, in welchen Hinsichten die Historie dem Leben zu dienen vermag. Die Verhältnisbestimmung von Historie und Leben ist für ihn eindeutig und in gewisser Weise bereits durch die Fassung der Frage vorweggenommen: Die Historie steht im Dienst des Lebens; das Leben ist der Zweck, dem sie sich unterzuordnen hat. Weit davon entfernt nun ist die moderne Idee einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, die aus der Historie gleichsam etwas Neutrales, den Ansprüchen objektiven Wissens Genügendes zu machen versucht. Dadurch aber verselbständigt sich die Historie und der moderne Mensch macht keinen den Bedürfnissen des Lebens gehorchnenden Gebrauch mehr von ihr, sondern er „schleppt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum“.¹³ Das Leben, so erfahren wir hier indirekt, widerstreitet der Struktur eines neutralen Wissens. Es ist interessiert, es wogt, es fordert – und es reflektiert nicht kontemplativ. Dieser Eindruck wird durch eine weitere Textstelle unterstrichen. In ihr beklagt Nietzsche zeitdiagnostisch, dass man die Herrschaft der Wissenschaft über das Leben triumphierend erklärt. Die

12 Ibid.

13 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 272.

Diagnose, so seine Einschätzung, mag stimmen, sie mag eine zutreffende Tendenz anzeigen, aber sie ist alles andere als erfreulich: Ein Leben, das durch die Sachlichkeit der Wissenschaft beherrscht wäre, wäre „nicht viel werth“.¹⁴ Die Antwort auf die Frage, warum es nicht viel wert wäre, hält eine griffige Bestimmung des Lebens, das Nietzsche gegen das distanzierte Wissen der Wissenschaft richtet, bereit: Ein solches Leben wäre schlicht „viel weniger Leben“.¹⁵ Abermals: Warum? Weil es durch das Wissen bestimmt wäre und das, was es anleiten und beherrschen sollte, sind aber die „Instincte und kräftige Wahnbilder“.¹⁶ In einer Welt, die organisiert wird vom neutralen und objektiven Wissen, drängt sich dann die Frage auf: „Sind das noch Menschen [...] oder vielleicht nur Denk-, Schreib- und Rechenmaschinen?“¹⁷

Neben der Denkbahn einer Gegnerschaft zu Glauben und Wissen schlägt Nietzsche ab Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts immer deutlicher den zersetzenden Argumentationsweg einer genealogischen Untergrabung ein. Das Erstaunliche an diesem Argumentationsweg liegt darin, dass die Stoßkraft von Nietzsches Argumenten nun nicht mehr so sehr davon abhängt, ob es ihm gelingen könnte, eine überlegenere Alternative, eine andere Weltaufassung jenseits von Glauben und Wissen zu begründen. Nietzsches Angriff auf die Plausibilität von Glauben und Wissen muss nicht mehr von einer anderen Position aus erfolgen, sondern er kann jetzt an den internen Strukturen von Glauben und Wissen selbst ansetzen. Damit verkehrt sich die Fragerichtung und, ungleich wichtiger, es verlagert sich, wie wir sehen werden, die Beweislast: Eine genealogisch untergrabende Prüfung ähnelt eher einer immanent verfahrenen Kritik, die nicht auf externe Beweisgründe angewiesen ist. Ihr reicht es aus, auf interne Schwierigkeiten hinzuweisen, Unstimmigkeiten zu markieren, unbesehen in Anspruch Genommenes herauszustellen und Verdrängtes zu Tage zu fördern. Kurz, sie muss nicht mit Paukenschlägen die Überzeugungskraft einer eigenen Position dröhnend verkünden, sondern sie kann sich in die Gegenstände und Kategorien, die sie in Frage stellt, hineinwühlen oder, wie Nietzsche es in der *Götzen-Dämmerung* fast, sie kann an Begriffs- und

14 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 298.

15 Ibid.

16 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 299.

17 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 282.

Ideologiegötzen mit dem Hammer röhren und sie wird sodann „als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören“, durch den das Unterdrückte und Verheimlichte, „gerade Das, was still bleiben möchte, laut werden muss“.¹⁸ Man würde zwar das Erscheinungsbild von Nietzsches Schriften deutlich verzeichnen, wollte man behaupten, dass sich die genealogische Strategie vollständig durchsetzt, dass sie also die Argumentationsfiguren der Gegnerschaft verdrängt. Das ist keineswegs der Fall. In Nietzsches Texten werden die Hinweise auf das, was jenseits von Glauben und Wissen, jenseits ihrer Moral und ihrer Weltauffassung kommen wird oder zumindest kommen könnte, nicht fehlen, und Nietzsche wird auch immer wieder die bereits kurz angesprochenen Strukturen seines Lebensbegriffes, in deren Zusammenspiel die Macht in den mittleren und späteren Schriften eine zunehmend dominantere Rolle spielt, ins Feld führen. Aber neben dieser Machtphilosophie, deren Probleme uns noch beschäftigen werden, gibt es als eine Alternative die genealogische Befragung, die begründungstheoretisch schlanker auftreten kann, weil es ihr gar nicht um Begründungen, sondern um Gesten der Entgründung geht.

Seine genealogische Spürarbeit richtet sich dabei immer auf alle drei Themenkomplexe des Wissens, des Glaubens und der Moral, da es ein wichtiger Teil seiner Strategie ist, einen konstitutiven Zusammenhang zwischen Wissen, Glauben und Moral zu behaupten. Die Plausibilität des Glaubens ist für Nietzsche eigentlich gar kein ernsthaftes Thema mehr. Die Probleme der Religionskritik lösen sich durch eine genealogische Brille betrachtet auf und die Fragestellung verschiebt sich. In der *Morgenröthe* notiert Nietzsche dazu, dass die früheren Versuche, den Nachweis einer Nichtexistenz Gottes zu erbringen, einer Untersuchungsperspektive gewichen sind, die nach den Entstehungsbedingungen des Gottesglaubens fragt und zu ergründen sucht, wodurch dieser Glauben „seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat“.¹⁹ An die Stelle einer religionsskeptischen philosophischen Frage tritt damit eine genealogische Einstellung und mit diesem Wechsel, so sucht Nietzsche in einem lakonischen Diktum nahezulegen, „wird ein Gegenbeweis, dass es keinen Gott gebe, überflüssig“.²⁰ In diesem Gedankengang wird die verminderte Beweislast, die sich mit der genealogi-

18 Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 57/58.

19 Nietzsche, *Morgenröthe*, 86.

20 Ibid.

ischen Methode verbindet, von Nietzsche selbst als Vorzug herausgestellt. Eine andere Spielart der inneren Auflösung der Konsistenz von Begriffen erprobt Nietzsche einige Aphorismen später an grundlegenden epistemischen Fragen. Erschüttert werden soll nun die Gewissheit der Selbst- und der Welterkundung. Im Aphorismus 116, der den Titel *Die unbekannte Welt des „Subjects“* trägt, wendet sich Nietzsche gegen eine grundlegende Präsposition der gesamten neuzeitlichen Epistemologie, indem er die Möglichkeit eines (Selbst-)Wissens um die inneren Vorgänge von Subjekten in Abrede stellt.²¹ In einer der Gründungsurkunden der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, Descartes' *Discours de la Méthode*, wird der epistemische Zweifel bekanntlich durch den folgenreichen Zug aufgehoben, das Denken und das durch es implizierte Sichselbstdenken des Subjekts zum ersten Prinzip der Philosophie zu erklären. „[J]e pense, donc je suis“ kann Descartes beruhigt notieren und damit einen mit Gewissheit auszumachenden Ausgangspunkt aller weiteren Erkenntnisse bereitstellen.²² Es ist genau diese Grundannahme, die Nietzsche dementiert: Für ihn liegt es weder auf der Hand, dass das Subjekt wissen kann, was es tut, noch ist es für ihn klar, dass ein Subjekt in der Lage ist, seine Innenwelt zu erkunden. Im Gegen- teil: Wir kennen uns nicht und wir besitzen kein sicheres Wissen über uns.²³ Im Folgeaphorismus 117 wiederholt Nietzsche dann in radikalerer Form noch einmal Descartes' Zweifel, indem er darauf hinweist, dass uns ein Wissen über die äußere Welt, die sogenannte wirkliche Welt, selbstredend verschlossen bleiben muss, da wir keinen Weg hinaus in sie kennen.²⁴ Damit ist das Grundgerüst der modernen Erkenntnistheorie in Frage gestellt. Aufschlussreich ist es übrigens, dass Descartes, wenn auch in das Erkenntniskönnen affirmierender, stützender Absicht, Gebrauch von einem Argument macht, das Nietzsche gegen die Erkenntnis richtet. Descartes verweist nämlich, um nicht bei einem solipsistischen Begriff des Subjekts stehen

21 Nietzsche, *Morgenröthe*, 108/109.

22 Vgl. Descartes, *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*, 64 bzw. 65.

23 Vgl. auch die Vorrede von *Zur Genealogie der Moral*: Nietzsche, *Genealogie*, 247/248.

24 Nietzsche, *Morgenröthe*, 110/111. Auf die nämliche erkenntnisskeptische Annahme stützen sich übrigens konstruktivistische Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Vgl. Glaserfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus* und Foerster, *Das Konstruieren einer Wirklichkeit*.

bleiben zu müssen, auf Gott als den letzten Grund der Gewissheit der Dinge, weil auch ihm nicht klar ist, wie das Subjekt den Schritt von der Selbstvergewisserung durch das Cogito hinaus in die Welt der Dinge vollziehen können sollte.²⁵ Für Nietzsche, der, wie sich schon angedeutet hat, ebenfalls von einer Verwiesenheit des Wissens auf den Glauben ausgeht, ist damit allerdings nicht das Wissen gestützt, sondern vielmehr dessen vermeintliche Gewissheit desavouiert. Besonders deutlich wird dies im fünften Buch von *Die fröhliche Wissenschaft*, in dem Nietzsche die Glaubens-, Wissens- und Moralkritik zusammenführt.

Nietzsche leitet das fünfte Buch mit einer Reflexion über den von ihm verkündeten Tod Gottes ein. Die Reflexion betrifft einerseits den Hintergrund der These vom Tod Gottes, den Umstand nämlich, dass, wie Nietzsche meint, „der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“.²⁶ Vor allem aber weist er andererseits auf die Konsequenzen dieses Glaubensverlusts hin. Nietzsche zufolge stürzt all das ein, was direkt oder indirekt, offen oder heimlich durch den christlichen Glauben gestützt wird. Hierzu gehört natürlich die europäische Moral.²⁷ Allerdings unterhält nicht allein so etwas wie eine Moral, bei der der Bezug zur christlichen Lehre, im Mindesten durch gemeinsame Inhalte, in verschiedenen Hinsichten ja offenkundig ist, eine Beziehung zum christlichen Gottesglauben.²⁸ Schon im Folgeaphorismus 344, der den bezeichnenden Titel *Inwiefern auch wir noch fromm sind* trägt, lenkt Nietzsche den Blick auf die moderne Wissenschaft und ihre auf Wahrheit beruhende Wissensidee. Mit dem im Titel des Aphorismus auftauchenden *wir* spricht Nietzsche, sich in diesem Fall wenigstens in Teilen miteinbegreifend, die Bewohnerinnen und Bewohner des modernen Europas seiner Zeit an oder wenigstens diejenigen unter ihnen, die ihre Weltsicht mehr und mehr auf wissenschaftliche Einsichten gründen. Dass sie fromm sind, scheint auf den ersten Blick seltsam. Nietzsche

25 Vgl. Descartes, *Discours/Bericht*, 74 bzw. 75.

26 Nietzsche, *Wissenschaft*, 573.

27 Vgl. *ibid.*

28 Diese These würde übrigens auch noch nicht zeigen, dass die Moral durch den christlichen Glauben getragen wird. Bei Kant bspw. finden sich, wie weiter oben ersichtlich wurde, Überlegungen, dass der christliche Glauben gemeinsame Inhalte mit Moral und Sittlichkeit haben mag, sich beide aber in der Begründung unterscheiden.

nimmt das selbst zu seinem Ausgangspunkt, indem er notiert, dass „Ueberzeugungen kein Bürgerrecht“ in der Wissenschaft haben und hinzufügt: „so sagt man mit gutem Grund“.²⁹ Es liegt auf der Hand, worauf Nietzsche hiermit anspielt: Die Glaubensstruktur, die Überzeugungen kennzeichnet, muss der Wissensidee der Wissenschaft fremd sein; ihr Wissen ist eines der kritischen Prüfung und keines des bedingungslosen Glaubens, dessen Quellen unverfügbar sind. Die Wissenschaft ist eine Lebensform, die sich Überzeugungen nicht leisten kann: „Fienge nicht die Zucht des wissenschaftlichen Geistes damit an, sich keine Ueberzeugungen mehr zu gestatten?“, so fragt Nietzsche deshalb.³⁰ Nietzsche folgt dem wissenschaftlichen Selbstverständnis aber nur scheinbar; er folgt ihm einige Schritte, um sich dann umso entschiedener von ihm abzuwenden. Seine Abwendung ist ein grundlegender Zweifel, den er gegenüber der sachlich-wissenschaftlichen Abstinentz vom Glauben artikuliert. Wissenschaft kann nicht voraussetzungslos sein. Gerade ihre Überzeugungslosigkeit ist selbst eine axiomatisch gesetzte, eine die ganze Weltsicht der Wissenschaft tragende Überzeugung, die alles andere als voraussetzungslos ist. Ihr liegt vielmehr ein starker Glauben zugrunde: Der Glaube, dass es keine Wahrheit neben der Wissenschaft geben kann und dass diese Wissenschaft und ihre Wahrheit ohne allen Zweifel erstrebenswert sind.³¹ Bei dieser Formulierung eines Willens zur wissenschaftlichen Wahrheit springen die strukturellen Parallelen zum christlichen Gottesglauben geradezu ins Auge. Du sollst keinen Gott neben mir haben und Du sollst an mich, den Vater, glauben – diese Imperative des christlichen Glaubens sind vielleicht so verschieden nicht von der scheinbar allem Glauben abholden wissenschaftlichen Forderung nach der Abkehr von vorwissenschaftlichen Überzeugungen und der Verpflichtung auf die eine, die sachlich-distanzierte Wahrheit. Auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben folgert Nietzsche deshalb. Und auch dieser Glauben wird von einem Sollen getragen. Der wissenschaftliche Glauben weist, wie auch der christliche Glauben, eine moralische Struktur auf. Das Gebot der Wahrhaftigkeit, das von der Struktur der wissenschaftlichen Wahrheit impliziert wird, ist im Kern ein moralisches Gebot. Von dieser These Nietzsches ist es nur noch ein kleiner Schritt zu der Überlegung, in der er sich nicht mehr auf

29 Nietzsche, *Wissenschaft*, 574.

30 Nietzsche, *Wissenschaft*, 575.

31 Ibid.

den Aufweis von Parallelen zwischen dem christlichen Glauben und der modernen Wissenschaftsidee beschränkt, sondern den christlichen Glauben und den Glauben an die moderne wissenschaftliche Wahrheit und, darüber hinaus, an Wahrheit überhaupt als auf demselben Glauben fußend behauptet:

„Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist...“³²

Nietzsche fügt der weitreichenden These ein Fragezeichen an, mit dem er seinen fundamentalen Zweifel festhält: „Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Lüge, – wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“³³ Wir kennen seine Antwort auf diese hier in Frageform gefasste These bereits; Nietzsche hat sie zu Beginn des fünften Buches zum Auftakt seiner Überlegungen gemacht: Der christliche Glaube ist unglaublich geworden. Unabhängig davon, ob sich diese These erhärten lässt, ist damit ein Zweifel artikuliert, der sich nicht mit Gewissheit ausräumen lässt. Die These lässt sich selbstredend nicht mit Gewissheit erweisen. Wie sollte das auch jenseits der Gewissheit möglich sein? Welche Wahrheit sollte wie zur Geltung gebracht werden können? Das aber sind keine Einwände gegen die Skepsis, die sie auslöst. Denn sie zieht in jedem Fall die Idee der Gewissheit in Zweifel. Dass sie das selbst nicht mit Gewissheit tun kann, ist Teil ihrer jenseits der Gewissheit operierenden Logik. Nietzsches Argument verschiebt wiederum die Beweislast vom Fragenden auf das Befragte: Nicht am Zweifler ist es, die Plausibilität seines Zweifels mit letzter Gewissheit zu belegen – genau diese Möglichkeit steht gerade zur Disposition. Das Bezwifelte müsste den Zweifel von sich weisen können. Das aber ist nicht ohne weiteres möglich. Wie wir in den Auseinandersetzungen mit Kant und Hegel gesehen haben, tendieren solche Versuche dazu, sich in

32 Nietzsche, *Wissenschaft*, 577.

33 Ibid.

endlose Argumentationsketten zu verstricken, die die Gewissheit, der nachgespürt wird, immer wieder aufzuschieben gezwungen sind. Kant hat nicht zuletzt deshalb von einer Unerreichbarkeit des Wissens mit den Reflexionsmitteln der Vernunft gesprochen; und Hegels Erörterung des Absoluten hat sich letztlich als eine umfängliche und rückhaltlose Exposition genau dieses Problems, nicht aber als seine (man ist versucht zu voranzustellen: notwendig vorschnelle) Lösung erwiesen.

In Nietzsches auflösender Befragung der Gewissheit spielt eine Überlegung eine tragende Rolle, die am deutlichsten in *Jenseits von Gut und Böse* und in *Zur Genealogie der Moral* formuliert wird. Nietzsche ersetzt dort die klassische philosophische Untersuchungseinstellung der Kombination einer Erkundung der Struktur von Begriffen und einem Versuch der Begründung der Tragfähigkeit dieser Kategorien durch die Frage nach ihrem Wert.³⁴ Diese Umstellung enthält im Prinzip bereits für sich genommen, unabhängig von der Antwort auf die damit ausgesprochene Frage, eine Entwertung philosophischer Aspirationen, Gewissheit zu begründen: Wird nach dem Wert von Begriffen gefragt, dann ist der Bereich einer objektiv auftretenden Wahrheit überschritten. Die Frage nach dem Wert zielt auf etwas Anderes als Wahrheit. Allein schon die Rede vom Wert lässt gewissermaßen die auf Wertfreiheit basierende Dignität von Wahrheit hinter sich. Für die Wahrheit kann der Wert nämlich keine Rolle spielen; genauer: er darf keine Rolle spielen. Seine Struktur ist derjenigen der Wahrheit nicht nur fremd, sondern sie stellt die Struktur der Wahrheit grundsätzlich in Frage. Wahr muss etwas sein, unabhängig davon, wozu es nützen oder wofür es Wert besitzen könnte. Die Frage nach dem Wert der Wahrheit stellt somit die dem Wahrheitsanspruch innewohnende Tendenz, Wert- und Nutzenerwägungen zu übersteigen, unweigerlich in Frage. Damit hält Nietzsche auch keineswegs hinter dem Berg. Bereits in der Vorrede zu *Jenseits von Gut und Böse* spricht er die Hoffnung aus, alle Dogmatik hinter sich zu lassen und späht hin zu einer womöglich sich ankündigenden Philosophie jenseits der Dogmatik.³⁵ An der nahe liegenden Vermutung, dass der Dogmatismusvorwurf gegen die Philosophie, den christlichen Glauben und auch die moderne Wissenschaft gerichtet ist, lässt Nietzsche sodann im Verlauf der Argumentation von *Jenseits und Gut und Böse* keinen Zweifel aufkommen.

34 Vgl. bspw. Nietzsche, *Jenseits*, 15 und *Genealogie*, 250/251.

35 Nietzsche, *Jenseits*, 11.

Den engen Nexus, den Nietzsche zwischen der Wahrheit des Glaubens, der Philosophie und der Wissenschaft unterstellt, haben wir bereits kennen gelernt. Die Überlegungen, die Nietzsche im ersten Hauptstück über die Vorurteile der Philosophen zusammenträgt, können deshalb getrost auch als Darlegung und Kritik der Vorteile des Glaubens und der Wissenschaft gelesen werden, die, wie sich mit Nietzsche sagen ließe, ihre absichtsvolle Verblendung und Selbstverblendung mit der Philosophie gemein haben. An vorderster Stelle steht hier der Wille zur Wahrheit, der sich im Wahrhaftigkeitsgebot zum Ausdruck bringt und den Nietzsche entschieden bezweifelt.³⁶ Mehr noch, er greift, indem er nach dem Wert der Wahrheit und des Willens zu ihr fragt, die von der Philosophie im Bemühen um die Wahrheit beanspruchte Wahrhaftigkeit auf, um sie sogleich gegen die philosophische Wahrheitssuche zu richten: Statt redlich zu sein, wie sie, die herkömmlichen Philosophen, glauben machen wollen und vielleicht sogar selbst glauben, behauptet Nietzsche im Gegenteil, sie seien nicht redlich genug. Sie leuchten nicht nüchtern die Begriffe aus, die sie untersuchen, sondern sie verfolgen vielmehr von vornherein die Strategie von Verteidigern dessen, was sie eigentlich rückhaltlos befragen sollten und objektiv zu examinieren vorgeben: „[S]ie sind allesamt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmitzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‚Wahrheiten‘ taufen“.³⁷ Deutlich wird das an der Erkundung der Moral, die Nietzsche im fünften Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, das im Kern bereits eine Genealogie der Moral liefert, unternimmt. Die von der Philosophie üblicherweise eingenommene Haltung ist, wie Nietzsche dort ausführt, gar keine, die geeignet ist, die Moral zu untersuchen, ja sie ist sogar explizit nicht dazu gedacht. Ihr Ziel ist nicht die Erkundung, sondern die Begründung der Moral.³⁸ Hier zeigt sich dann, welcher Gebrauch von der Wahrheit gemacht wird, und es wird dabei auch deutlich, dass es diesem Gebrauch um einen Zweck geht, dass die Wahrheit, in diesem Fall die Wahrheit der Moral, einen Wert besitzt – den, die Moral zu stützen und zu begründen. Das aber kann aus Nietzsches Sicht keine Untersuchung der Moral sein. Es ist eine philosophisch wohl kaschierte Darlegung eines Moralglaubens. Genau darin, diesen Glauben zu untersuchen und die Moral zu

36 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 15.

37 Nietzsche, *Jenseits*, 19.

38 Nietzsche, *Jenseits*, 105.

examinieren, indem der Monismus, mit dem von ihr gesprochen wird und der sie von vornherein als einzige zu verteidigen sucht, aufgelöst wird, müsste jedoch die eigentliche Aufgabe bestehen. Um eine Typenlehre der Moral, um eine komparative Einstellung muss es, wie Nietzsche meint, gehen. Dieser Perspektivwechsel zeigt, wie weit sich Nietzsche von Anfang an von der Wahrheitssuche als der Suche nach dem Aufweis der Gewissheit (hier: der Moral) entfernt hat: Sein Vergleich sucht auszuleuchten, nicht aber die Wahrheit des Untersuchten zu erweisen, um es zu befestigen. An diesem, für Nietzsches Philosophieren wichtigen Exempel der Moral zeigt sich indirekt auch schon die Alternative zur Wahrheitssuche, die Nietzsche vorschlägt: An die Stelle der einzig-einigen Wahrheit setzt er mithilfe der Wertfrage die Vielheit des Perspektivischen.³⁹ Das perspektivische Sehen soll es erlauben, die Vorurteile der Philosophen aufzusprengen. Statt Wahrheit zu begründen, geht es ihm darum, Gewissheiten zu erschüttern. Es ist genau das, was sich nach Nietzsches Überzeugung durch die Umstellung auf die Frage nach dem Wert erreichen lassen soll: Durch sie soll die Wahrheit als Ziel aufgegeben und der Dogmatismus vermieden werden können. Es ist klar, dass damit die herkömmliche Philosophie desavouiert wird und dass sich Nietzsche in Opposition zu ihr begibt. Dort, wo sie sich um den Aufweis von Gewissheit bemüht, lotet er die Möglichkeit einer neuen Philosophie aus, die sich auf ein Vielleicht, auf ein, wie Nietzsche schreibt, gefährliches Vielleicht⁴⁰ einlässt und der Gewissheit in einem Atemzug auch Dogmatismus heißt; die Wahrheit, Wissen und Glauben zusammenzieht und der sie allesamt suspekt sind. Die sie aber nicht, wie dies noch bei Kant der Fall wahr, jenseits des Dogmatismus zu retten sucht, sondern die jenseits von Wissen, Glauben und Wahrheit zu denken sich vornimmt.

Hinter dieses ganze Programm ist aber ein großes Fragezeichen zu setzen. Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich zunächst vor allem der Eindruck, dass Nietzsche aus einer bequemen Distanz die Gewissheit von Wahrheit, Glauben und Wissen seziert und dabei ihre Unzulänglichkeit aufzeigt. Er selbst scheint von diesen untergrabenden Bewegungen hingegen unberührt zu bleiben. Was aber ist in diesem ganzen Unternehmen eigentlich Nietzsches Position? Von wo aus kritisiert und zersetzt er die

39 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 12 und *Genealogie*, 365.

40 Nietzsche, *Jenseits*, 17.

Begriffe, die er unbarmherzig durchleuchtet? Beschränkt er sich tatsächlich auf die Applikation eines methodischen Instrumentariums, das vor allem aus einer genealogischen Erkundung besteht und mit dessen Hilfe Festes verflüssigt wird, um dann weggespült werden zu können? Wir haben schon weiter oben in der Erörterung von Nietzsches Frühschriften gesehen, dass sich Nietzsche keineswegs auf ein rein negatives Verfahren beschränkt. Dort ging es ihm nicht einfach nur um eine Zersetzung dessen, worauf sich sein Blick richtet, sondern sein Ziel bestand eher in einer Ersetzung der aufgelösten Kategorien. An die Stelle von Wahrheit, Glauben, Wissen und nicht zuletzt Moral sollte eine Großkategorie gesetzt werden, die in seinen frühen Schriften unter dem Begriff des Lebens eingeführt wird und vielfach unscharf bleibt. Diese Kategorie spielt nun aber nicht nur in Nietzsches frühen Schriften eine wichtige, ja entscheidende Rolle, sondern sie ist auch an vielen Stellen der späteren Schriften das implizite Ziel, auf das seine Argumentation zuweilen zuzulaufen scheint. Die Konnotationen, die dieser Begriff des Lebens schon in seinem Frühwerk erhalten hat, werden zu großen Teilen beibehalten, dabei aber in einer bestimmten Hinsicht geschärft. Zur Erinnerung: Nietzsche hat, etwa in der Schrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, das Leben als instinktgeleitet und damit als dem Wissen fremd, nicht nur das: als ihm entgegengesetzt beschrieben; des weiteren lässt sich, auch das erfahren wir aus dieser Schrift, das Leben nicht beherrschen – jedenfalls nicht, ohne weniger wert zu werden, weil es als beherrschtes Leben, auf die Stelle wurde oben bereits verwiesen, „viel weniger Leben ist“.⁴¹ Mit dieser Charakterisierung ist etwas angedeutet, das Nietzsche nun unterstreicht: Das Leben verliert durch Beherrschung seine eigentlichen Konturen, da es selbst herrschen will. Leben ist wesentlich, wie Nietzsche in der *Genealogie* hervorhebt, „Wille zur Macht“.⁴² Die Moral, die Wahrheit, der Glauben und ihre Gewissheit sind, wie Nietzsche immer wieder behauptet, diesem Willen zur Macht entgegengesetzt. Mehr noch: Sie sind recht besehen seine Pervertierung. In *Der Antichrist* fasst Nietzsche diesen Vorwurf noch einmal gegen den christlichen Glauben zusammen: Der christliche „Krankengott“ ist ein Widerspruch zum machtbegierigen Leben und dadurch in Nietzsches Augen im Grunde eine Pervertierung des Gottesgedankens: „Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet,

41 Nietzsche, *Nutzen und Nachtheil*, 298.

42 Nietzsche, *Genealogie*, 316.

statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein!“⁴³ Der Passus in dieser späten, erst posthum veröffentlichten Schrift ist ein deutlicher Nachhall jener Züge der Tragödienschrift, die eine Philosophie des rauschhaften, instinktbe-tonten Gottesdenkens als Alternative zu einem auf Gewissheit und Gewissen verpflichteten Glaubensverständnis feiern.

Die Interpretation des Lebens als Wille zur Macht schlägt sich deutlich auch in den Attributen nieder, die Nietzsche, etwa in *Jenseits von Gut und Böse*, zur Charakterisierung des Lebens heranzieht. Sie tragen immer die Merkmale des Gewalttägigen, des herrschaftsbereiten Mächtigen. Nietzsche spricht davon, dass Leben „wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung“ ist.⁴⁴ Daraus folgt nicht, dass sich das Leben jederzeit so gerieren muss. Es kann auf die Gewaltanwendung verzichten; es muss nicht ständig ausbeut-en; und es kann von der Durchsetzung des eigenen Willens ablassen. Aber das ist die Jovialität von Herren untereinander, die einander wohl wollen, weil sie sich ihrer Kraft bewusst sind und großzügig auf ein Messen verzichten können.⁴⁵ Krumen davon können dann von den Herrentischen auch an das Fußvolk da und dort abfallen, und es kann sich an ihnen laben, um einen Moment Ruhe zu genießen. Das heißt aber noch lange nicht, dass sich aus diesen Abfällen, unachtsam oder auch im plötzlichen Anflug einer außerordentlichen Barmherzigkeit hingeworfen, eine ganze Moral der Gleichheit zwischen Ungleichen gewinnen ließe. Eine solche zu etablieren, heißt für Nietzsche darum auch, sich gegen das Leben zu richten, aus dem „Raubthiere“ Mensch, in der bildhaften Sprache gefasst, der Nietzsche sich in diesen Zusammenhängen gerne bedient, ein „zahmes und civilisiertes Thier, ein Hausthier herauszuzüchten“.⁴⁶ Es ist diese Bewegung, die von der judäochristlichen Moral getragen wird und in deren Konsequenz die Geistes- und Moralgeschichte Europas, vor allem auch seiner Moderne steht. Nietzsche beschreibt die Schaffung und Durchsetzung dieser Moral als ein Schöperischwerden des Ressentiments, des Ressentiments der Skla-

43 Nietzsche, *Antichrist*, 185.

44 Nietzsche, *Jenseits*, 207.

45 Vgl. *ibid.*

46 Nietzsche, *Genealogie*, 276. Vgl. auch Nietzsche, *Antichrist*, 170: „[D]as Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Thier Mensch, – der Christ...“.

ven, die sich nicht länger mit den Krummen bescheiden wollen und die die herausgehobene, im eigentlichen Sinne unabhängige, außerhalb angesiedelte Stellung der Herren verneinen, es aber verstehen, dieses Nein gegen das Bejahende der unbändigen Herrenmoral in die Form einer Moralkonzeption zu kleiden⁴⁷ und so eine Umwertung der Werte zu bewirken. Es ist kein Zufall, sondern folgt der Grundannahme von Nietzsches Philosophieren, dass er in *Zur Genealogie der Moral* nach einer Kritik der Moral der Gleichheit, deren Werte das Christentum und die sich vielfach säkular gebende europäische Moderne teilen, noch einmal auf seine erkenntnis- und wahrheitskritischen Überlegungen zurückkommt. Wahrheit, reine Erkenntnis und Gleichheitsmoral weisen in gewisser Weise die gleiche anverwandelnde, nivellierende Struktur auf. Umgekehrt kann das Leben, das sich zum Willen zur Macht bekennt, ja zu den Gegensätzen sagen, weil es sich ihnen zu stellen vermag; und gewissermaßen strukturalog konzipiert Nietzsche seine eigene erkenntnisskeptische Epistemologie des perspektivistischen Sehens⁴⁸ als eine, die auf Vereinheitlichung verzichten kann, da es ihr nicht darum zu tun ist, eine Erkenntnis und die Gewissheit ihrer Möglichkeit zu begründen. Sie ist vielmehr dazu gedacht, auf die Vielfältigkeit und Interessiertheit aller Erkenntnis hinzuweisen. Davon nimmt Nietzsche auch die moderne, wissenschaftliche Epistemologie des Positivismus nicht aus, dessen Fixiertheit auf die *facta bruta* er als „Fatalismus der ‚petits faits‘“⁴⁹ verspottet, und der ihm zudem, wie antimetaphysisch auch immer er aufzutreten sucht, von dem metaphysischen Glauben an den Wert der Wahrheit getragen zu sein scheint.⁵⁰ Dies hat er mit dem Glauben und allem Gewissheitsstreben, wie wir aus *Die fröhliche Wissenschaft* wissen, gemein; Nietzsche verweist mithilfe eines Selbstzitats aus dieser Schrift in der *Genealogie der Moral* noch einmal explizit auf diesen Zusammenhang.⁵¹ Er versteht sein Philosophieren, wie in diesem Kapitel ersichtlich geworden sein dürfte, als eine befragende Infragestellung dieses Werts der Wahrheit.⁵²

47 Nietzsche, *Genealogie*, 270/271.

48 Nietzsche, *Genealogie*, 365.

49 Nietzsche, *Genealogie*, 399.

50 Nietzsche, *Genealogie*, 400/401.

51 Nietzsche, *Genealogie*, 401.

52 Vgl. ibid.

In der *Genealogie* und in *Jenseits von Gut und Böse* werden also einerseits Glauben, vor allem christlicher Glauben, Moral, Wissen und Wissenschaft zu einem Syndrom zusammengezogen und andererseits wird ihnen das Leben als Wille zur Macht konstrativ gegenübergestellt. Man täusche sich aber nicht: Auch die Durchsetzung der judäochristlichen Sklavenmoral, die nicht nur die europäische Moral, sondern geradezu das europäische Denken trägt, das eben auch Wahrheit, Glauben und Wissen umfasst und gegen das sich Nietzsche so entschieden wendet, folgt nach seiner Überzeugung noch der Logik eines Willens zur Macht. Sie mag zwar seine Degeneration bewirken, aber gleichzeitig wendet sie ihn in einer kaschierten Volte nur umso effektiver an, um sich selbst zu etablieren. Das Gedächtnis, das dem Gewissen logisch vorausgeht, verdankt, so Nietzsche, seine Entstehung einer gewaltsamen Einprägung in die Köpfe und Körper der Menschen⁵³; Moral, so gewaltfrei sie sich auch geben mag, ist immer eine Folge von Tyrannei und Zwang.⁵⁴ Kurz: Gewalt und Macht tauchen auch dort auf, wo Gewaltlosigkeit und Zivilität gepredigt werden.⁵⁵ Das fünfte Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*⁵⁶ und die gesamte Argumentation der Genealogieschrift stellen den Versuch dar, diesen Vorgang genealogisch zu rekonstruieren. Nietzsche rekurriert auf den Willen zur Macht demnach nicht nur, um ihn zum Leitgestirn seines Gegenprogramms zu machen, sondern er gebraucht diese Denkfigur ebenso in hermeneutisch-analytischer Weise, um die untergründige Logik des untersuchten Geschehens zu entschlüsseln.

Diese Überlegungen Nietzsches zur Macht werfen Probleme auf, die allesamt den Status und die Plausibilität von Nietzsches Unterfangen insgesamt tangieren. Unterscheiden lassen sich hier zunächst zwei Deutungen von Nietzsches Machttheorie, die sich aus den bisherigen Ausführungen ergeben und deren Implikationen nacheinander zu erörtern sind. Zunächst lassen sich die Fragmente zu einer Theorie der Macht wie die Bausteine eines Gegenprogramms lesen, mit dem sich Nietzsche gegen die in Europas

53 Nietzsche, *Genealogie*, 294/295.

54 Nietzsche, *Jenseits*, 108.

55 Vgl. hierzu auch die späteren Überlegungen von Benjamin und Derrida, die deutliche Parallelen zu Nietzsches Argumentation aufweisen; Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*; Derrida, *Force de loi*.

56 Vgl. Nietzsche, *Jenseits*, 105-128.

Ideeengeschichte und in seiner Moderne dominante Fassung von Wissen, Glauben, Wahrheit, Moral und Gewissheit wendet. Nietzsche selbst spielt auf ein solches Unterfangen an zahlreichen Orten seiner Texte an und er gibt ihm verschiedentlich den Namen einer erneuten Umwertung der Werte. In diesen Zusammenhang gehören auch die Überlegungen Nietzsches zu einem Überstieg des Menschen durch den Übermensch.⁵⁷ Dieses Projekt könnte etwa die Konturen einer Restitution der Herrenmoral auf gleichsam höherem Niveau annehmen. Abgesehen von der Frage nach der Plausibilität eines solchen Unterfangens, ist die Reaktualisierung dieses Herrendenkens alles andere als sympathisch.

Die zweite Deutung versteht Nietzsches Machttheorie bescheidener: Sie marginalisiert die Stellen, die sich wie ein Programmentwurf lesen lassen und konzentriert sich auf die hermeneutisch-analytische Bedeutung der Machttheorie als eines Instruments, um, etwas lax und vorläufig gesagt, den Dingen auf die Schliche zu kommen. Beide Deutungen aber sehen sich mit dem Problem konfrontiert, dass Nietzsche zumindest das Machtgeschehen mit Gewissheit ausmachen können müsste – unabhängig davon, ob er ihm den Weg zu bahnen sucht oder ob er sich auf eine Verwendung als interpretatorischen Schlüssel beschränkt.

Dass sich diese Schwierigkeit der ersten Lesart von Nietzsches Machttheorie stellt, hat schon Heidegger herausgearbeitet. Heidegger versteht die Machttheorie in Nietzsches Denken gemäß der ersten Deutung als „Prinzip einer neuen Wertsetzung“.⁵⁸ Anders als in der Wertsetzung der Metaphysik, die das Sinnliche dem Übersinnlichen unterordnet, wird bei Nietzsche, wie Heidegger meint, eine Umwertung der Werte betrieben, die dem Sinnlichen den Vorrang zukommen lässt. Heidegger bezieht sich offenbar auf die Kategorie des Lebens, die Nietzsche, wie wir gesehen haben, machttheoretisch deutet und die in seinen Schriften verschiedentlich gegen die theoretische Perspektive der philosophischen und theologischen Hinterwelten – Nietzsches spöttischer Begriff für Übersinnliches – ausgespielt wird. Allerdings zeigt sich Heidegger davon überzeugt, dass ein so verstandener Wille zur Macht die logische Struktur jener Metaphysik, die Glauben, Wahrheit und Wissen trägt, beibehält. Nietzsche hätte, sollte er auf eine Substitution der

57 Vgl. etwa Nietzsches Reflexionen über den Menschen als Weg und Brücke; Nietzsche, *Genealogie*, 324.

58 Heidegger, *Nietzsches Wort* „Gott ist tot“, 214.

Kategorien des abendländischen Denkens durch solche eines Willens zur Macht abzielen, die Metaphysik also nicht überwunden, sondern lediglich umgekehrt und damit sein Ziel ums Ganze verfehlt: „Allein jede Umkehrung dieser Art bleibt nur die sich selbst blendende Verstrickung in das unkennbar gewordene Selbe“.⁵⁹ Nietzsches Theorie eines Willens zur Macht wäre so lediglich eine Eskamotage der metaphysischen Kategorien, bliebe unter der Hand aber auf ihre Struktur verwiesen, ja würde so etwas wie eine unkenntlich gemacht Kopie der metaphysischen Gewissheit darstellen müssen. Heidegger erläutert kurz darauf, warum Nietzsche mit seiner Machttheorie in der Bahn der traditionellen Metaphysik verbleiben muss, obwohl er sie zu übersteigen glaubt: Problematisch erscheint Heidegger vor allem der Umstand, dass sich Nietzsche auf seine Annahmen über den Willen zur Macht als Wahrheiten bezieht⁶⁰, wodurch er, wie sich Heideggers Überleitung erläutern ließe, eine Kategorie ins Spiel bringt, die seine genealogischen Auflösungsbewegungen unrettbar zersetzt haben. Heidegger bleibt an dieser Stelle zwar die Belegstellen schuldig, aber auch unabhängig davon, ob Nietzsche seine Theorie der Macht *expressis verbis* als Wahrheit bezeichnet, trifft Heidegger ohne Frage einen wunden Punkt in Nietzsches Denken – zumindest dann, wenn man es so versteht, dass es mit der These des Willens zur Macht eine zur europäischen Überlieferung alternative Philosophie ausarbeitet oder wenigstens andeutet. Getroffen ist Nietzsches Argumentation nämlich insofern, als sie, um einen Pfad jenseits der philosophischen und theologischen Gewissheitsbegründungen zu eröffnen, der seinerseits zu einer, wie anders auch immer gearteten Gewissheit führen soll, nicht umhin kann, selbst implizit auf Kategorien wie Wahrheit und Wissen zurückzgreifen, deren Fundamente sie ja gerade zum Einsturz gebracht hat. Wir können deshalb festhalten, dass sich die erste Lesart von Nietzsches Machttheorie, derzufolge diese ein Gegenprogramm zur Gewissheit von Glauben, Wissen und Wahrheit darstellt, unweigerlich in Widersprüche verstrickt. Der mögliche Versuch der Begründung einer Her-

59 Ibid.

60 Heidegger schreibt: „Nietzsche bleibt trotz aller Umkehrungen und Umwertungen der Metaphysik in der umgebrochenen Bahn ihrer Überlieferungen, wenn er das im Willen zur Macht für dessen Erhaltung Festgemachte einfachhin das Sein oder das Seiende oder die Wahrheit nennt.“, Heidegger, *Nietzsches Wort*, „Gott ist tot“, 221.

renmoral auf erhöhtem Niveau ist also nicht nur unsympathisch, sondern auch nicht tragfähig.

Bleibt noch die zweite Lesart zu prüfen. Diese Deutung verzichtet auf den Entwurf eines Gegenprogramms, indem sie die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens erkennt und daraus die Konsequenz zieht, von ihm abzulassen. Diese bescheidenere und in der Ablösungsbewegung von der metaphysischen Überlieferung des Glaubens und des Wissens auch radikalere Interpretation stellt die Bedeutung von Nietzsches Machttheorie als hermeneutisch-analytisches Instrument ins Zentrum und sucht sich so der Bürde der Begründung eines Gegenprogramms zu entledigen. Eine solche Lesart von Nietzsches Machtdenken hat Michel Foucault entwickelt. Foucaults Nietzsche-Interpretation hat eine doppelte Struktur. Einerseits lässt sie sich als eine Darstellung von Foucaults eigenem methodischen Rüstzeug lesen; andererseits ist sie aber auch ein Vorschlag, wie Nietzsches Machttheorie zu verstehen ist. Im vorliegenden Zusammenhang fokussiert sich die Konzentration selbstverständlich auf die zweite Dimension.⁶¹ Es sind vor allem zwei Orte in Foucaults Schriften, die in diesem Zusammenhang aufschlussreich sind. Zunächst ist hier natürlich an seinen programmatischen Aufsatz «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» von 1971 zu denken; sodann findet sich eine weitere umfängliche methodisch-analytisch angelegte Auseinandersetzung mit Nietzsche in der ersten einer Reihe von Vorlesungen, die Foucault 1973 in Brasilien gehalten hat.⁶²

Foucaults Nietzsche-Aufsatz liest sich stellenweise wie eine unmittelbare Erwiderung auf Heideggers Nietzsche-Interpretation, die die von Heidegger vorgebrachten Einwände zu entkräften sucht. Das zeigt sich schon bei der anfänglichen Erörterung dessen, wonach die Genealogie eigentlich fragt. Foucault verweist auf eine Unterscheidung zwischen einer Suche nach dem Ursprung und einer Erkundung der Herkunft bzw. der Entstehung.⁶³ Nach seiner Einschätzung betreibt Nietzsche mit den Mitteln der Genealogie eine Erkundung der Herkunft und vermeidet hingegen eine Suche nach dem Ursprung, mehr noch: Er begibt sich in Opposition zur Suche nach dem Ursprung. Zwar verwendet Nietzsche, wie Foucault einräumt,

61 Eine wichtige neuere Studie zu Genealogie, Subjekt- und Machttheorie bei Nietzsche und Foucault hat Martin Saar vorgelegt: Saar, *Genealogie als Kritik*.

62 Foucault, *La vérité et les formes juridiques*, insb. 1410-1421 (dt. 15-28).

63 Foucault, *Nietzsche*, 1005ff (dt. 167ff.).

selbst zuweilen den Begriff des Ursprungs, um seine eigenen Bemühungen zu charakterisieren, allerdings tut er dies dann in einer aus dem Alltagsgebrauch herkommenden Weise, die keinen distinkten begrifflichen Sinn besitzt.⁶⁴ Mit dem Ursprung, gegen dessen Suche sich Nietzsche wendet, verbindet sich nämlich, so bündelt Foucault verschiedene Überlegungen Nietzsches, eine Aspiration auf die eindeutige Gewissheit der Wahrheit oder des Seins einer Sache, deren Möglichkeit die Genealogie gerade bestreitet. Dort, wo die Ursprungssuche nach dem wahren Grund und damit nach der Begründung eines Fundaments forscht, weist die Genealogie solche Aspirationen zurück, um statt dessen auf die Zufälligkeiten hinzuweisen, die sich bei einer Herkunftserkundung zeigen.⁶⁵ Die Herkunftserkundung fördert, wie Foucault in der längeren Vorlesungspassage darlegt, nicht eine ursprüngliche Wahrheit zutage, sondern sie ersetzt den Gedanken des Ursprungs durch den Begriff der Erfindung und erzählt die Geschichte der Durchsetzung einer solchen Erfindung in Machtkämpfen.⁶⁶ Mit dem Begriff der Erfindung ist die Opposition der Genealogie zum Ursprungsdenken vielleicht am grellsten bezeichnet: Während der Ursprung einen würdigen Anfang verspricht, destruiert eine Herkunftsrekonstruktion, die von Erfindungen spricht, jede Idee der Dignität einer ursprünglichen Wahrheit. Zudem kappt der Begriff der Erfindung die Verbindungen zur Wahrheit: Denn von der Erfindung einer Wahrheit lässt sich nicht reden, ohne dabei die Idee der Wahrheit *ad absurdum* zu führen. Das perspektivische Wissen der Genealogie ist eines, das nicht die Gewissheit der Übereinstimmung der Erkenntnis mit den untersuchten Objekten aufzeigt, sondern eines, das den verschachtelten Gang von Machtkämpfen nachzeichnet, durch deren Be- trachtung sich die Herausbildung von Wissensstrukturen nachzeichnen lässt.⁶⁷

Damit werden die ungefähren Konturen einer sich gegen Heideggers Nietzsche-Verständnis richtenden Lesart von Nietzsches Machtheorie sichtbar. Anders als Heidegger behauptet Foucault nämlich, dass Nietzsche keineswegs von der Wahrheit des Willens zur Macht spricht, sondern im Gegenteil die These vom Willen zur Macht stattdessen gebraucht, um die

64 Foucault, *Nietzsche*, 1005 (dt. 167).

65 Foucault, *Nietzsche*, 1009 (dt. 172).

66 Foucault, *La vérité*, 1410-1421, insb. 1412 (dt. 15-28, insb. 17).

67 Foucault, *La vérité*, 1417 und 1420 (dt. 23 und 27).

Ideen der Wahrheit und des Seins hinter sich lassen zu können. Nicht um ein Gegenprogramm zum europäischen Wahrheitsdiskurs in Form des Entwurfs einer alternativen Konzeption geht es der Genealogie nach Foucaults Rekonstruktion. Sie ist in seinen Augen eher so etwas wie ein Instrument, um diesen Diskurs aufzubrechen und, mit Nietzsche gesprochen, ihn derart zu beklopfen, dass der hohle Ton seiner zentralen Kategorien hörbar wird. Aber geht das überhaupt? Wie soll ein Wissen beschaffen sein, das seinerseits geeignet ist, das Perspektivische des Wissens insgesamt ausweisen zu können? Kann der methodisch-hermeneutische Gebrauch von Nietzsches Machttheorie tatsächlich die letzten Schlacken der Wahrheit einfach abstreifen und dennoch so etwas wie einen Nachweis erbringen? Es regen sich in diesen Fragen die grundlegenden Zweifel an der internen Plausibilität radikalskeptischer Positionen, die sich in der Frage zusammenfassen lassen, ob nicht im fundamentalen Zweifel an aller Gewissheit zumindest dieser Zweifel selbst noch mit Gewissheit behauptet werden muss, wodurch er sich seiner eigenen Grundlage beraubt. Am Schluss des Nietzsche-Aufsatzes deutet Foucault einen Ausweg aus dieser verfahren scheinenden Lage an, indem er einen Vorschlag unterbreitet, wie der eigenwillige Gebrauch, den die Genealogie von der Geschichte macht, zu verstehen ist. Demzufolge ist ihr Zugriff auf die Geschichte erstens als ein parodistischer zu verstehen, der nicht die historische Wirklichkeit hervorzu bringen sucht, sondern darauf zielt, diese Idee zu zerstören. Zweitens dissoziert der genealogische Tiefenblick unsere Identität, statt sie, wie es Ursprungssuchen anvisieren, zu befestigen; und drittens verabschiedet er somit in einem grundsätzlichen Sinne den Begriff der Wahrheit, indem er die Erkenntnis und die Vorstellung eines Erkenntnissubjekts auflöst.⁶⁸ Der radikale Sinn von Foucaults Vorschlag bedeutet einen Schritt hinaus über die Philosophie als argumentatives Verfahren. Mit anderen Worten: Sollen die Schwierigkeiten eines Zweifels, der selbst seinen Zweifel beweisen können müsste, vermieden werden, dann muss das argumentative Geschehen im Ganzen verlassen werden. Folgt man dieser Deutungslinie, dann ist Nietzsches neue Philosophie jenseits von Glauben und Wissen Philosophie nur insofern, als sie sich auf die Philosophie bezieht und sich an ihr arbeitet. Der eigentliche Gehalt dieses Philosophierens liegt aber nicht in seiner Argumentation, son-

68 Foucault, *Nietzsche*, 1020-1024 (dt. 186-191).

dern in seinem Stil⁶⁹, seiner Haltung und seinem Gestus. So gesehen verfehlten Einwände gegen Nietzsche, die ihm eine umgekehrte Metaphysik unterstellen, indem sie seiner Machttheorie selbst noch den Anspruch auf Wahrheit beilegen, seine eigentliche Provokation. Nietzsche verabschiedet Wahrheitsaspirationen rundheraus und behauptet dabei auf eine schwer zu durchschauende Weise, dass die Suche nach der Wahrheit vergeblich bleiben muss. In diesem Sinne sind wohl auch seine von ihm selbst als gefährlich bezeichneten „Vielleichts“⁷⁰ zu verstehen. Nietzsche entwirft eine Philosophie des Vielleicht, die zu Gewissheiten weder gelangen kann noch will und die sich damit begnügt, Stachel des Zweifels in Begriffe getrieben zu haben, die sie zwar nicht mit Gewissheit in Zweifel ziehen kann, hinter die sie aber kaum mehr auslöschrückbare Fragezeichen zu setzen vermag.

Ein solches Philosophieren wirkt befremdlich. Zweifelsohne. Weist es aber nicht vielleicht dennoch Parallelen zu anderen Philosophien auf, die vor dem Hintergrund der Moderne entworfen wurden? Ähneln Nietzsches Vielleicht und seine Auflösungsbewegungen nicht, wenn auch nur auf entfernte Weise, der Ungewissheit, die den offenen Schlussstein des kantischen Gebäudes bildet und das deshalb für einen fortwährenden Umbau offen bleiben muss. Ergeben sich zwischen seinen offensiven Begriffssparodien und der begriffskritischen Lesart von Hegels Absolutem nicht bestimmte Übereinstimmungen? Festhalten lässt sich jedenfalls, dass auch Kant und Hegel letztlich die Gewissheit des Glaubens und des Wissens aufgeben und sich mit einer Reihe von Fragezeichen zufrieden geben müssen, die sie nicht aufzuheben vermögen. Sicherlich, der Gestus von Nietzsches Philosophieren ist ein deutlich anderer. Kant und Hegel mögen mit Fragezeichen enden, aber sie kündigen sie nicht von vornherein freudig an und sie setzen sie auch nicht jauchzend oder gar hämisch. Bei Nietzsche hingegen kann vom Versuch einer Rettung von Glauben und Wissen kaum die Rede sein. Er scheint unverhohlen über die mit diesen Begriffen verbundenen Vorstellungen zu höhnen; und dergleichen ist den Schriften Kants und Hegels fremd. Dennoch bleiben gewisse Schnittmengen in der Sache. Erstaunlicherweise legt Nietzsche mit seiner Philosophie des Vielleicht sogar eine der avanciertesten Theorien der Moderne vor. Anders als

69 Zur Bedeutung des Stils für genealogische Verfahren vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, Kap. 3.3 und 7.1.

70 Nietzsche, *Jenseits*, 17.

Kant, dessen Philosophie der Freiheit und dessen Republikanismus entschiedene Bejahungen der Moderne darstellen und auch abweichend von Hegel, der zwar in verschiedenen Hinsichten als Modernekritiker gelten muss, die Moderne im Ganzen aber dennoch begrüßt und sie zudem als eine normative und soziale Entwicklung beurteilt, hinter die ohnehin nicht mehr zurückgegangen werden kann, hält Nietzsche für die Moderne, vor allem aber für die Modernen Spott bereit. Die Moderne, ihre Ideen und jene, die sie propagieren, erscheinen ihm als Krankheit, als „Gesammt-Entartung des Menschen“, weil sie seine „Verkleinerung“ zum „vollkommenen Heerdenthiere“ betreiben.⁷¹ Solche Wendungen sind weit entfernt von Kants Feierreden auf die Autonomie und Hegels Erzählung der Moderne als eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit. Nietzsche positioniert sich aber bei alledem nicht außerhalb der Moderne. So schreibt er, sich durchaus miteinbegreifend, „so sind wir modernen Menschen“.⁷² Dabei könnte es scheinen, als ginge es ihm nicht um eine Zurückweisung der Moderne, sondern eher darum, sie in ihrer Radikalität ernst zu nehmen. Nehmen wir etwa den Aphorismus, dem die soeben zitierte Formulierung entstammt. Dort schreibt Nietzsche davon, dass jene modernen Menschen, denen er sich durch das „wir“ zuschlägt, „verschiedene Moralen“ haben und mitunter „bunte Handlungen“ vollziehen.⁷³ Darin liegt zweifelsohne eine Diagnose der Moderne, deren Anklänge sich auch schon bei Hegel finden und die Nietzsche hier nur bewusster und unverblümter ausspricht: Die Moderne muss beschrieben werden als ein Raum jenseits der Gewissheit, die durch die Verbindlichkeit eindeutig orientierender Prinzipien geschaffen wird. In diese Richtung weist auch Nietzsches Forderung, die Aufklärung einen Schritt weiter zu treiben – dieser Schritt führt dann allerdings über das Subjekt und seinen freien Willen, die für die Philosophie der Moderne so wichtig sind, hinaus.⁷⁴ Nietzsche hält ein Vielleicht für alles, was sich angesichts einer solchen Diagnose noch sagen lässt,⁷⁵ und er fordert

71 Nietzsche, *Jenseits*, 127.

72 Nietzsche, *Jenseits*, 152.

73 Ibid.

74 Nietzsche, *Jenseits*, 35.

75 Mehr als ein Vielleicht lässt sich über die Zwecke und die Vernunft nicht sagen, so behauptet Nietzsche bspw. in der *Morgenröthe*: „Vielleicht! – Um über dieses Vielleicht hinauszukommen, müsste man schon in der Unterwelt und jen-

dazu auf, den experimentellen und vorläufigen Charakter, den das Leben unter den Bedingungen der Moderne unweigerlich annimmt, nicht zu leugnen, sondern zu lernen, sich in ihm, so unbequem es in manchen Fällen auch sein mag, einzurichten. „Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!“⁷⁶ fordert er deshalb. Erst im Verzicht auf die Gewissheit der Wahrheit kann die Aufklärung tatsächlich zur Aufklärung werden und sich von ihren mythologischen Verstrickungen, die der Gewissheit als solcher innewohnen, lösen. Auch ein solches Programm lässt noch viele Fragen offen. Noch wenig greifbar ist, was mit einem Philosophieren jenseits der Gewissheit, ja, wie sich gezeigt hat, vielleicht sogar jenseits des Philosophierens gemeint sein kann. Was ist das, ein Philosophieren des Vielleicht an den Rändern der Philosophie?

seits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selber gewürfelt und gewettet haben“, Nietzsche, *Morgenröthe*, 122.

76 Nietzsche, *Morgenröthe*, 274.

Dekonstruierende Lektüren

von Glauben und Wissen:

Jacques Derrida

Verfolgen wir zunächst noch ein wenig die schwierige Frage, die die Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophieren jenseits der traditionellen Philosophie am Ende des letzten Kapitels hinterlassen hat. Das ist nur scheinbar ein Einstieg von der Seite. Zumindest ist er nicht abwegig, denn es wird in der Verfolgung dieser Frage rasch erkennbar werden, dass die Beschäftigung mit ihr zugleich auch Aufschluss bietet über Derridas Behandlung von Glauben und Wissen. Derridas Schriften können insgesamt als Annäherungsversuche an eine Philosophie gelten, die mit der Philosophie im Gespräch bleibt und gleichzeitig zu vermeiden sucht, selbst Philosophie zu sein. Zumeist berührt er diese Probleme aber eher *en passant*. Vielleicht empfiehlt es sich, mit einem Text zu beginnen, in dem sich Derrida diese Frage explizit vorlegt. Der Text, *tympan*, ist der Eröffnungstext der berühmten frühen Sammlung von Texten Derridas, die den programmatischen Titel *Marges de la philosophie* trägt und die damit die Frage, die uns beschäftigt, bereits im Titel andeutet.¹ Derrida beschreibt dort sein Verhältnis zur Philosophie als eines, das von Nähe und Distanz gekennzeichnet ist. Distanz sucht er herzustellen, um nicht von der Einverleibungskraft, die er dem philosophischen Diskurs unterstellt, sogleich geschluckt zu werden und dadurch jede Aussicht auf die Möglichkeit zu verlieren, das argumentative Spiel der Philosophie zu befragen. Gleichzeitig aber ist er in doppelter Hinsicht auch um Nähe bemüht: Einerseits steht

1 Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: *Randgänge der Philosophie*.

ihm klar vor Augen, dass er den Kontakt zur Philosophie und ihren Weisen des begrifflichen Argumentierens nicht vollständig abbrechen kann, ohne sich wiederum der Möglichkeit zu begeben, sie zu befragen. Die Befragung der Philosophie kann offenbar auf zwei Weisen unmöglich werden: Sie funktioniert nicht, wenn die Nähe zu ihr zu groß ist, wenn die kritische Distanz fehlt und der oder das Befragende in ihr aufgeht; sie ist aber auch dann nicht möglich, wenn die Philosophie einfach liegen gelassen wird und ihr argumentatives Spiel somit im Dunkel des Ausgeblendeten verschwindet. Andererseits, und darin liegt der zweite Grund für die Nähe, zweifelt Derrida daran, ob eine solche radikale Distanznahme überhaupt möglich ist. Es scheint ihm hochgradig fragwürdig zu sein, ob sich so etwas wie das argumentative Spiel der Philosophie, das tief mit der Geschichte und der Ideengeschichte des Abendlandes verbunden ist, überschreiten lässt. Die Distanznahme muss also irgendwie von innen erfolgen. Wir werden dieser Denkfigur, soviel sei schon an dieser Stelle gesagt, noch öfter begegnen. Die Idee einer Befragung von innen, eines Nichtaufgehens in Kategorien und Strukturen, die weder verlassen noch einfach hingenommen werden können, wird auch für Derridas Verhältnis zu Glauben und Wissen maßgeblich sein. Betrachten wir, nach diesen eher allgemein gehaltenen Einlassungen, Derridas strategische Erwägungen in *typan* etwas genauer. Die Ränder bilden in Form der Grenze den Ansatzpunkt für seine Überlegungen. Grenzen stellen, so meint Derrida, einen für die Philosophie nur schwer hinnehmbaren Sachverhalt dar. Der philosophische Diskurs kann die Grenzen nicht als etwas vollkommen fremdes, als ein nicht überschaubares Anderes akzeptieren. Seine Grundbewegung besteht gewissermaßen darin, sich die Grenze als *seine* Grenze anzueignen, indem sie begrifflich fassbar gemacht wird; sie darf ihm nicht fremd bleiben.² Diese Tendenz ist in der Auseinandersetzung mit Kant in einem der vorangegangenen Kapitel deutlich geworden: Selbst Kant, der darauf insistiert, dass es Grenzen des Erkennenkönnens gibt, über die nicht hinausgeblickt werden kann, ohne die begriffliche Strenge zu verlieren, die das philosophische Denken auszeichnet und die es von bloßer Schwärmerie unterscheidet, hat in seinem Bemühen, über die Grenzen des Denkens zu reflektieren, noch versucht, die logische Struktur des Denkbaren insgesamt zu retten und damit die Grenze als auslotbaren *topos* in das Innere des philosophischen Diskurses zu integrie-

2 Derrida, *typan*, I (dt. 13).

ren. Davon hat er selbst dann nicht abgesehen, als er nicht umhin konnte, die Ungewissheit des Grundes des Erkennenkönnens einzugehen. Philosophie sucht so, wie es Derrida fasst, noch ihr Anderes zu denken. In diesem Aneignungsversuch liegt eine Herrschaftstendenz.³ Nun mag es der Philosophie, wir haben das bei Kant und Hegel sehen können, schwer fallen, diesen Anspruch einzulösen. Diese Beobachtung hilft aber noch nicht bei dem Problem weiter, um das es geht, wenn dieser Herrschaftsanspruch und seine Schwierigkeiten aufgedeckt sind und zur Frage steht, wie ein Denken, das dann nicht mehr einfach als philosophisches und womöglich noch nicht einmal ohne Weiteres als Denken bezeichnet werden kann, beschaffen sein könnte. Mit anderen Worten, wie ein Denken an den Rändern der Philosophie möglich sein soll und welche Form es annehmen könnte. Eben das ist die Frage, die sich Derrida in *tympan* (und andernorts, immer wieder) vorlegt.

Man muss hier vorsichtig vorgehen. Man darf deshalb nicht zu schnell sein und nicht voreilig Dinge für selbstverständlich halten. Wie ist es um die Frage nach einem Philosophieren an den Rändern der Philosophie bestellt? Warum lässt sich diese Frage nicht einfach als idiosynkratisch und überspannt zurückweisen? Sie hat sich am Ende des letzten Kapitels aus dem Verlauf der Erörterung von Problemen des Denkens Nietzsches ergeben. Sicherlich. Aber rechtfertigt sie das bereits als ernstzunehmende Frage? Das alleine wäre vermutlich noch kein starkes Indiz für die Unumgänglichkeit dieser Frage. Anders aber stellen sich die Dinge schon dar, wenn man mit in Betracht zieht, dass die Probleme Nietzsches zwar in einer spezifischen Variante aus den Bedingungen und der Anlage seines Philosophierens resultieren, dass sie aber in einer allgemeineren Hinsicht Probleme sind, die einem Mangel an Gewissheit geschuldet sind, der nicht allein Nietzsches Problem darstellt. Anders gefasst ließe sich sagen, dass mit der Frage nach einem Philosophieren an den Rändern der Philosophie nur zur Frage steht, wie philosophiert werden kann, wenn sich Gewissheit nicht verbindlich herstellen lässt. Damit ist das Problem aus dem engeren Kontext von Nietzsches Denken herausgelöst oder es ist zumindest ein starker Verdacht begründet, dass es sich nicht ausschließlich um ein Sonderproblem Nietzsches (und, wie sich jetzt vermutlich schon angedeutet hat, Derridas) handelt. Gewissheit lässt sich auch mit Kant und Hegel nicht errei-

3 Ibid.

chen. Das war zumindest der Eindruck, der sich aus den Auseinandersetzungen mit ihren Behandlungen von Glauben und Wissen ergeben hat. Nun könnte man freilich einwenden, dass auch Kant und Hegel das Problem noch nicht zwangsläufig zu einem Problem der Philosophie machen. Wann aber könnte davon die Rede sein? Wieviele philosophische Texte, von wie vielen philosophischen Autorinnen und Autoren wären zum Zwecke eines solchen Nachweises zu prüfen? Und was ist das überhaupt, die Philosophie? Der Untersuchungsfokus lässt sich nicht beliebig erweitern. Lassen wir diese Fragen, ebenso solche der Auswahl und womöglich noch der Gewichtung der Texte beiseite und halten wir für den verbleibenden Teil der vorliegenden Studie als Ergebnis dieser kurzen Zwischenreflexion lediglich fest, dass es wenigstens starke Indizien gibt, die dafür sprechen, dass die Behandlung dieser Frage sich durch den bisherigen Gang unserer Untersuchung als hinreichend interessant rechtfertigen lässt.

Für Derrida ist die Beschäftigung mit dieser Frage unerlässlich. Wir haben schon andeutungsweise gesehen, weshalb das der Fall ist. Die begrifflichen Annahmen, die der Philosophie eignen, der sich Derrida wenigstens in Teilen zu entwinden sucht, können womöglich nicht einfach verworfen werden. Wir werden auf diese These noch wiederholt zurückkommen. Für Derrida folgt aus ihr, dass die Beziehung zur Philosophie nicht unterbrochen werden darf. Sie kann aber auch aus mindestens zwei Gründen nicht vorbehaltlos unterhalten werden. Einer der beiden Gründe ist bestimmt für Derridas Reserve gegenüber philosophischen Argumentationen. Vorsicht ist nach seiner Überzeugung deshalb geboten, weil die Philosophie nicht von einem neutralen Erkenntnisinteresse angetrieben werden kann, sondern ihr Antrieb die Form eines Herrschaftsbedürfnisses annehmen muss. Dieser Einschätzung zufolge, die in Teilen ein Echo von Nietzsches Machttheorie darstellt, müssen zwei philosophische Grundoperationen als Herrschaftsinstrumente verstanden werden. Beide sind aufs Engste verknüpft mit dem Systemdenken, das auch Nietzsche in hohem Maße suspekt ist. Das erste Herrschaftsinstrument ist die Hierarchie.⁴ Die Philosophie errichtet ein Gebäude – bei Kant etwa spielen die Metaphern des Gebäudes, der Architektur usf. eine wichtige Rolle – und in diesem Bau werden einzelnen Erkenntnistypen und einzelnen Wissenschaften Positionen zugewiesen, die ihrerseits nicht gleichwertig sind, sondern die nach mehr oder we-

4 Derrida, *typan*, XIV (dt. 21).

niger klaren Rangunterschieden organisiert werden. Bestimmte Erkenntnisformen haben höhere, andere niedrigere Weihen. Die Philosophie wertet auf, aber sie deklassiert dabei auch unweigerlich. Besonders niedrig sind unter epistemischen Gesichtspunkten immer die Erkenntnisse angesiedelt, die sich nicht oder nur schwer auf den Begriff bringen lassen. Zu denken ist hier natürlich an alle empirischen Erkenntnisse, die als flüchtig, ephemor und deshalb als stets unzuverlässig beschrieben werden. Erinnert sei nur an die hierarchisch angelegten Begriffsoppositionen im kantischen Denken, die uns weiter oben beschäftigt haben. Das zweite Herrschaftsinstrument ist die Umfassung (*enveloppement*).⁵ Eine ihrer Varianten haben wir im philosophischen Bemühen, die Grenze der Philosophie zu einem philosophischen Thema zu machen, schon kennen gelernt. Jeglicher Gegenstand wird in einen philosophischen verwandelt. Noch die kleinste Regung hat eine Stelle in einer Ordnung oder einem System; sie erweist sich als Teil einer solchen Ordnung und sie ruft als solcher immer auch die ganze Ordnung, auf die sie als einer ihrer Teile verweist, auf den Plan. Derrida zeigt sich überzeugt, dass es ohne eine Auflösung dieser beiden Herrschaftsinstrumente unmöglich bleiben muss, sich der philosophischen Einverleibungsmaschinerie, die auch hinterrücks zuzupacken vermag, zu entziehen.⁶ Ein Philosophieren, das sich bemüht, nicht in der Philosophie aufzugehen, ihre Regeln und ihr Funktionieren vielmehr kritisch zu befragen sucht, muss sich also an ihnen abarbeiten; es muss sie, wie bekanntlich Derridas Formulierung für diesen Vorgang lautet, dekonstruieren.

Der andere Grund ist für die vorliegenden Zwecke vermutlich noch wichtiger. Auf ihn sind wir im bisherigen Verlauf unserer Auseinandersetzung mit Kant, Hegel und Nietzsche immer wieder gestoßen: Die implizite und vielleicht fundamentalste Supposition philosophischer Argumentationen – dass sich durch begriffliches Denken Gewissheit erreichen lässt – hat sich in allen vorangegangenen Kapiteln als ausgesprochen zweifelhaft erwiesen. Derrida teilt diese Einschätzung nicht allein, sondern er macht sie gewissermaßen zum Motor seines Philosophierens. Das zentrale Problem einer Philosophie jenseits der Philosophie, einer Philosophie im Zeichen des Ungewissen besteht in der Frage danach, wo von aus, in wessen Namen und von wem autorisiert sie sich zu einer Befragung der Philosophie auf-

5 Ibid.

6 Derrida, *tympan*, XVf. (dt. 22).

macht.⁷ Die Antwort, deren Ausführung im Grunde genommen alle Schriften Derridas dienen, ist eine Verortung der Dekonstruktion im Inneren der Philosophie. Derrida erläutert in einem späten Text, *Voyous*, dass es sich bei der Dekonstruktion nicht um ein diagnostisches Wissen über etwas handeln kann und folgerichtig auch niemals gehandelt hat, weil die Dekonstruktion gar nicht die objektivierende, quasi außerhalb angesiedelte Stellung einzunehmen vermag, die eine solche Idee des Wissens unterstellt. Dekonstruktion ist Autodekonstruktion.⁸ Das heißt, dass die Dekonstruktion nichts ist, was mit Begriffen und Konzepten gemacht wird, sondern sie ist etwas, was sich im strengen Sinne aus ihrem Inneren heraus mit ihnen ereignet. Nur dadurch wird die Dekonstruktion überhaupt möglich. Denn allein durch diesen Umstand kann sie auf die Frage danach, wie und von aus sie philosophische Kategorien befragt, reagieren. Diese Frage würde sie von vornherein still stellen, wenn die Dekonstruktion versuchen würde, eine Antwort auf sie zu geben, die die Form einer externen Rechtfertigung des eigenen Vorgehens hätte. Ihre Antwort gibt sie aber nicht selbst. Sie wird ihr gleichsam durch die Begriffe, um deren Dekonstruktion es geht, gegeben. Die (philosophischen) Begriffe weisen keine geschlossene Form auf, sie lassen sich nicht mit Gewissheit begründen. Wir haben das in den vorangegangenen Kapitel an Großbegriffen, wie denen des Wissens oder der Wahrheit, beobachten können: Dort, wo versucht wird, ihnen einen verbindlichen Halt zu geben, entziehen und verschieben sie sich. Der Begriff der Dekonstruktion, der in der Überschrift des obigen Hegelkapitels auftaucht, wurde deshalb mit Bedacht gewählt. Letztlich ist Hegels Denken des Absoluten ein kardinales Modell für die Autodekonstruktion eines Konzepts. Das Absolute, dessen Sinn es zunächst zu sein scheint, Ausgangspunkt, Ziel und integrierendes Ganzes der Arbeit des Begriffs zu sein, erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Begriff, der die Unmöglichkeit, etwas auf den Begriff zu bringen, festhält. Hegel ist eigentlich so etwas wie der erste dekonstruktive Philosoph. Derrida erkennt dies übrigens auch an, aber er unterstreicht dabei die Zwiespältigkeit des hegelschen Philosophierens⁹: Hegel ist nämlich der erste Denker der Dekonstruktion, aber er ist gleichzeitig auch der überzeugteste Systemdenker – zumindest gibt es für

7 Vgl. Derrida, *tympan*, XVIII/XIX (dt. 22/23).

8 Vgl. Derrida, *Voyous*, 206, Fußnote 2 (dt. 202, Fußnote 39).

9 Vgl. Derrida, *De la grammatologie*, 39-41 (dt. 45-48).

beide Tendenzen Hinweise in Hegels Schriften. Hegel denkt das Andere der Philosophie, aber er denkt es sozusagen *contre cœur*, denn es sieht immer wieder so aus, als wolle er es in die Bewegungen seines Systems einverleiben. Dass sich das Ganze seines Systems dann als eine nicht abstellbare Bewegung erweist und sich somit eine autodekonstruktive Spur durch den hegelischen Begriffsapparat zieht, erscheint wie eine unabsichtliche Nebenfolge, wie ein folgenreicher Lapsus, der freilich alles andere als das ist, sondern der sich aus der Unmöglichkeit, der Gewissheit ein sie verbürgendes System zu errichten, ergibt. Derridas Dekonstruktion lässt sich, denkt man sie von Hegels Philosophie her, als Versuch beschreiben, die bei Hegel unausgesprochenen, aber letztlich dennoch zum Durchbruch gelangenden Momente explizit zu machen.

Derrida legt die autodekonstruktive Spur, die die Begriffe der okzidentalen Metaphysik ziehen, in seinen frühen Schriften anhand der *différence* dar, von der er sagt, dass es sich bei ihr weder um einen Begriff noch um ein Wort handelt.¹⁰ Diese Nicht-Kategorie ist sein Versuch, in einem Zug das traditionelle Begriffsverständnis der Philosophie, vor allem auch die ihm innewohnenden Ansprüche auf Wahrheit, zu desavouieren und mit der Philosophie in jenem besagten Dialog gleichzeitiger Distanz und Nähe zu bleiben. Für die vorliegenden Zwecke ist die *différence* in zweifacher Hinsicht wichtig: Sie ist nämlich nicht allein die Denkfigur, mit deren Hilfe Derrida seine Philosophie jenseits der Philosophie zu entwickeln sucht, sondern sie führt uns darüber hinaus zurück zu unserer Hauptfrage nach der Ungewissheit. Die Überlegungen, in die Derrida die *différence* einbettet, sind zusammengenommen die Ausarbeitung einer fundamental ansetzenden Infragestellung philosophischer und wissenschaftlicher Aspirationen auf Gewissheit. Um diese Überlegungen nachvollziehen zu können, muss zumindest im Telegrammstil an einige Grundzüge von Derridas früher Metaphysikdekonstruktion erinnert werden, vor deren Hintergrund die Denkfigur der *différence* überhaupt erst hinreichend scharf konturiert werden kann.¹¹

10 Vgl. Derrida, *La différence*, 7 (dt. 35).

11 Neben *De la grammatologie* und den Texten aus *Marges de la philosophie* sind hier auch die in *L'écriture et la différence* versammelten Aufsätze Derridas wichtig. Vgl. Derrida, *L'écriture et la différence*. Für eine erste Orientierung ist

Derridas Dekonstruktion nimmt in den Schriften der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts ihren Ausgang von der Verzahnung zweier Überlegungen. Auf der einen Seite steht dabei die Beobachtung, dass philosophische Kategorien und in deren Folge abendländische Wissenskonzeptionen insgesamt auf eine Wahrheitsidee zielen, derzufolge sich die Wahrheit im kategorialen Denken mit Gewissheit gleichsam *präsentieren* lässt. Derrida bezeichnet die westliche Metaphysik, die nach seiner Überzeugung diesen Vorstellungen zugrunde liegt, deshalb auch als eine Metaphysik der Präsenz. Es ist nun genau diese Idee einer Wahrheit als Präsenz, die zu dekonstruieren Derridas Vorhaben ist. Was er unternimmt, ist, wie zuvor auch Nietzsche, nichts Geringeres als eine Infragestellung der gesamten okzidentalen *episteme*.¹² Der Beobachtung, dass die philosophische Tradition Wahrheit als Präsenz konzipiert, korrespondiert auf der anderen Seite eine umfangreiche These über die Struktur bzw. die untergründige Metatheorie, die den Komplex der westlichen Metaphysik und die von ihr, wenn auch häufig nur unter der Hand, zehrenden Wissenschaften trägt. Der Ursprung der Wahrheit liegt, so eröffnet Derrida die Dekonstruktion der Metaphysik, für die gesamte Tradition der Metaphysik im *logos*,¹³ worunter die sinnvolle Rede zu verstehen ist, durch die es möglich werden soll, die Präsenz des Seins im sinnvollen Sprechen wieder anzueignen. Deshalb lautet eine der von Derrida zur Charakterisierung der Metaphysik verwendeten Diagnosen auch, dass es sich bei dieser um einen Logozentrismus handelt.¹⁴ Mit der Privilegierung der sinnvollen Rede geht, so reflektiert Derrida in seiner schrifttheoretischen Annäherung an eine dekonstruktive Lektüre der Metaphysik, eine Bevorzugung des gesprochenen Wortes und eine Deklassierung der Schrift einher: Während das Wort als ursprüngliches Medium des Präsentwerdens gilt, wird die Schrift demgegenüber nur als nachrangige Dopplung aufgefasst, der die Aneigung der Präsenz nicht gelingen kann.¹⁵

die quasi-offizielle Einführung von Bennington hilfreich: Bennington/Derrida, *Jacques Derrida. Ein Porträt*.

12 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 20/21 (dt. 22/23).

13 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 11 (dt. 11).

14 Vgl. *ibid.*

15 In einer mäandernden und immer wieder neue Anläufe nehmenden Argumentation wird das im ersten Teil von *De la grammatologie* entfaltet: Derrida, *Grammatologie*, 9-142 (dt. 9-169).

Das von Derrida herausgestellte metaphysische Bemühen um die Aneignung der Präsenz ist für uns deshalb so bedeutungsvoll, weil sich an ihm nicht nur eine These über den Wahrheitsanspruch des Wissens, das in der sinnvollen Rede aufgehoben ist, ablesen lässt. Denn darüber hinaus wiederholt Derrida mit anderen Mitteln den nietzschenen Zug, Wissen und Glauben, Wissenschaft und Theologie in einer bestimmten Interpretation der Metaphysik zusammenzubinden. Die Verwandtschaft, ja der Zusammenfall von metaphysischem und theologischem Denken deutet sich schon in der Vorstellung einer Aneignung der Präsenz an. Die Idee einer Wiederaneignung, eines Präsentwerdens weist deutliche Parallelen zu religiösen Glaubenspraktiken und Heilslehrten auf: Auf Präsenz und Wiederaneignung ausgerichtet sind die ins Jenseits bzw. in die messianische Erfüllung verschobenen *teloi* der monotheistischen Glaubensrichtungen; auf sie stützen sich aber auch, sozusagen im Kleinen, Glaubenstechniken wie das Gebet, bei dem, übrigens auch im Sprechen, eine Nähe zu Gott hergestellt werden soll, die sich als Versuch einer Herstellung göttlicher Präsenz deuten lässt. Derrida formuliert die These einer engen Verwandtschaft von Theologie und Metaphysik und damit einer wechselseitigen Verwiesenheit von Glauben und Wissen explizit. Um den theologischen Charakter der okzidentalnen Ontologie hervorzuheben, verwendet er verschiedentlich den Terminus der Ontotheologie. Dieser Begriff taucht schon in Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf. Allerdings versteht Kant unter Ontotheologie eine transzendentale Theologie, die auf das Dasein eines göttlichen Urwesens mithilfe begrifflichen Denkens schließen zu können beansprucht.¹⁶ Derridas Verwendung des Begriffes hingegen schließt an Heideggers Begriffsprägung an. Heidegger macht von der Bezeichnung der Ontotheologie nämlich keinen Gebrauch, um eine bestimmte Form der Theologie zu charakterisieren, sondern er spricht von Ontotheologie, um auf die intime konzeptionelle und nicht allein historische Verbundenheit von Theologie und Ontologie in der Tradition der Metaphysik hinzuweisen.¹⁷ Es ist diese zuletzt genannte Begriffsprägung, auf die sich Derridas Rekurse auf die Ontotheologie stützen. Aufschlussreich nicht nur für die These der Verbundenheit von Theologie und Philosophie, sondern auch für die Anlage der Dekonstruktion insgesamt ist eine Passage aus *De la grammatologie*. Es ist lohnenswert, diese

16 Vgl. Kant, KrV, B 660.

17 Vgl. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 21.

Passage im vollen Umfang zu zitieren, um sie sodann Stück für Stück zu erörtern. Die Stelle zieht ein kurz innehaltendes Resümee der vorangegangenen Auseinandersetzung mit der metaphysischen und der wissenschaftlichen Zeichentheorie; es geht in ihr um eine Erläuterung der Position Derridas zu den Begriffen, mit deren Hilfe diese Zeichentheorien operieren. Vor allem ist die Rede von der, durch Saussure geprägten, Opposition zwischen Signifikat und Signifikant, ihrem Vorläuferpaar *signatum versus signans* und natürlich dem Begriff des Zeichens selbst. Über seine Stellung zu diesen Begriffen bemerkt Derrida Folgendes:

„Bien entendu, il ne s’agit pas de ‚rejeter’ ces notions: elles sont nécessaires et, aujourd’hui du moins, pour nous, plus rien ne pensable sans elles. Il s’agit d’abord de mettre en évidence la solidarité systematique et historique de concepts et de gestes de pensée qu’on croit souvent pouvoir séparer innocemment. Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de la naissance. L’époque du signe est essentiellement théologique. Elle ne *finira* peut-être jamais. Sa *clôture* historique est pourtant déssinée.“

„Es geht keinesfalls darum, diese Begriffe ‚zurückzuweisen’. Sie sind notwendig, und zumindest heute läßt sich für uns ohne sie nichts mehr denken. Es muß vielmehr die systematische und historische Verbundenheit von Begriffen und Gesten des Denkens evident gemacht werden, die man oft unbedenklich glaubt voneinander trennen zu können. Das Zeichen und die Göttlichkeit sind am gleichen Ort und zur gleichen Stunde geboren. Die Epoche des Zeichens ist ihrem Wesen nach theologisch. Sie wird möglicherweise nie *enden*. Dennoch zeichnet sich ihre historische *Vollendung* (*clôture*) ab.“¹⁸

Greifen wir zunächst den Aspekt dieses weitreichenden und reichhaltigen kurzen Passus heraus, der die Dinge berührt, die Gemeinsamkeiten von Glauben und Wissen betreffen. Derrida behauptet hier zusammenfassend noch einmal, dass sich die Zeichentheorie der Metaphysik, die er offenbar in Folge seiner These einer wesentlichen Übereinstimmung wissenschaftlicher und metaphysischer Begriffe mit der modernen semiotischen Zeichentheorie verbindet, im Kern auf theologische Annahmen stützt. Zumindest erscheint es ihm grundfalsch zu sein, die Theologie und die metaphysische

18 Derrida, *Grammatologie*, 25, Herv. i. O. (dt. 28).

Theorie von der Wahrheit des Zeichens als etwas Getrenntes zu behandeln. Sie sind aber nicht allein deshalb miteinander verbunden, weil sie einen gemeinsamen historischen Weg, wenigstens in großen Teilen, zurückgelegt haben, sondern Derrida weist ausdrücklich auch auf eine systematische Verbundenheit hin. Damit folgt er übrigens Heideggers Überlegung zur begrifflichen Zusammengehörigkeit von Ontologie und Theologie. Was Heidegger schreibt, erläutert in gewisser Weise Derridas unscheinbare Formulierung, in der die systematische Verbundenheit von Zeichen und Göttlichkeit unerörtert durch die Konjunktion *und* („la solidarité systematique et historique“ bzw., wie es die deutsche Übersetzung etwas nüchtern vorschlägt, „die systematische und historische Verbundenheit“ heißt in einem der oben zitierten Sätze) neben die historische gestellt wird: „Der theologische Charakter der Ontologie beruht somit nicht darauf, daß die griechische Metaphysik später von der kirchlichen Theologie des Christentums aufgenommen und durch diese umgebildet wurde. Er beruht vielmehr in der Art, wie sich von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat.“¹⁹ Ebenso hält auch Derrida eine solche, über bloße historische Zusammenhänge hinausgehende Beziehung zwischen, wie sich erweiternd sagen lässt, Philosophie und Theologie bzw. zwischen Göttlichkeitsglauben und Zeichenwissen fest: „L'époque du signe est essentiellement théologique“. Soweit zunächst der Befund. An ihm hält Derrida auch noch mehrere Jahrzehnte später fest, wenn er in *Foi et savoir* darauf insistiert, dass die technisch-wissenschaftliche und kritische Vernunft der Religion keineswegs entgegengesetzt ist, sondern beide strukturell und logisch-genetisch aufs Engste verwandt sind.²⁰ In diesem Text bringt er Wissen und Glauben in zwei sich steigernden Hinsichten zusammen:²¹ Glauben ist für das Wissen nämlich zunächst deshalb wichtig, weil man glauben muss, dass man etwas weiß. Das Wissenkönnen des Wissens entbirgt sich nicht von allein; es bedarf des glaubenden Zuspruchs, um als Gewissheit gewusst werden zu können. Das aber gilt nicht nur für dieses oder jenes Einzelwissen: Geglaubt werden muss, das hat schon Nietzsche dargelegt, vor allem auch an das Wissen als Wissen. Erst durch den Glauben an das Wissen als solches kann überhaupt von diesem oder jenem Wissen gesprochen werden.

19 Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 21.

20 Derrida, *Foi*, 46 (dt. 49).

21 Vgl. Derrida, *Foi*, 49 (dt. 52/53).

Der Textauszug aus *De la Grammatologie* ist aber nicht allein aufgrund dieser Diagnose wichtig. Derrida platziert die Diagnose zwischen zwei Annahmen, die für seine eigene Unternehmung von großer Bedeutung sind. Beide Annahmen hängen, wie sich gleich zeigen wird, sehr eng miteinander zusammen. Eingangs schreibt Derrida, dass es nicht um eine Zurückweisung der Begriffe gehen soll und kann. Diese Wendung federt die Folgen des Befundes gleich von vornherein ab: Ziel ist nicht eine Überwindung oder eine Verabschiedung der Begriffe; soviel ist klar. Im zweiten Satz heißt es dann gar, dass sie notwendig sind, denn „aujourd’hui du moins, pour nous, plus rien ne pensable sans elles“ („zumindest heute lässt sich für uns ohne sie nichts mehr denken“). Die Begriffe lassen sich offenbar gar nicht verabschieden. Derrida geht – womit wir zur zweiten Annahme kommen – im vorletzten Satz der zitierten Passage noch einen Schritt über diesen Eindruck hinaus, indem er dort sogar daran zweifelt, ob die Epoche des Zeichens jemals enden wird: „peut-être“ („möglicherweise“), so Derrida, wird sie das „jamais“ („nie“) tun. Auch deshalb liegt es nahe, eine Zurückweisung der Begriffe noch nicht einmal anzupeilen. Ihre Überwindung scheint undenkbar und damit auch unerreichbar zu sein. Aber die Diagnose bleibt dennoch keineswegs folgenlos: Sie nimmt der Theorie des Zeichens die Gewissheit. Zumindest kann von einer wissenschaftlichen oder begrifflichen Wahrheit des Zeichens kaum die Rede sein, wenn es der glaubensmäßig gestifteten Idee von Göttlichkeit untrennlich verbunden ist. Es spricht einiges dafür, dass Derrida auf diesen Umstand anspielt, wenn er im letzten Satz der Spekulation über das Ende der Epoche, das möglicherweise nie eintritt, hinzufügt, dass sich „sa clôture historique“ („ihre historische Vollendung“) abzeichnet. Beides wurde in einem anderen Satz schon wenige Seiten zuvor reflektiert. Dort hat Derrida überlegt, „qu'on ne sort pas de l'époque dont on peut dessiner la clôture“²² – möglicherweise, denn auch das lässt sich nicht mit Gewissheit sagen. Derridas Überlegungen zur *clôture* lassen sich nun als Anspielung auf den Umstand lesen, dass die Epoche des Zeichens und mit ihr die Wahrheitsidee der Metaphysik (auch die der Philosophie sowie der modernen Wissenschaft) nicht mehr wirklich bei sich ist – auf sie kann nicht mehr wie selbstverständlich rekurriert werden,

22 Derrida, *Grammatologie*, 24 (dt. 26: „daß man aus einer Epoche, deren Abschluß (clôture) umrißhaft sich bereits abzeichnen läßt, doch nicht heraustritt“, Übersetzung leicht geändert, OFM).

wenn die in ihr aufgehobene Wissens- und Gewissheitidee einmal erschüttert ist. Genau das aber vollzieht sich durch eine dekonstruktive Befragung dieser Begriffe. Zumaldest für moderne Wissens- und Zeichenkonzeptionen kann eine strukturelle Verwandtschaft mit der Theologie und damit letztlich ein Bezug zum Glauben nicht folgenlos bleiben. Im Grunde aber ist davon der gesamte Wahrheitsanspruch der Philosophie, der sich gegen den Glauben unabhängig behaupten können muss, gefährdet. Wir haben, in einer anderen Variante, diese erschütternde Bewegung, die Glauben und Wissen zunächst zusammenzieht und sie dadurch in ihren Selbstverständnissen und ihrer Selbstgewissheit brüchig werden lässt, schon bei Nietzsche kennen gelernt. Derrida verfährt in seiner auflösenden Befragung noch vorsichtiger und konsequenter als Nietzsche: Zwar deutet er an wenigen Stellen an, dass etwas nach der Epoche der Metaphysik kommen könnte,²³ aber die zur Zurückhaltung mahnenden Stellen überwiegen im Ganzen solche verhaltenen Überschreitungsgesten. Vor allem zieht Derrida aus der Überzeugung einer Unmöglichkeit des Überstiegs eines metaphysischen Begriffsverständnisses die methodisch strenge Konsequenz, gleichsam von innen zu befragen. Wenn er die Begriffe ins Rutschen bringt, dann tut er das aus ihnen heraus. Sie und die sie tragende metaphysische Logik sind allein deshalb dekonstruierbar, weil sie autodekonstruktive Tendenzen aufweisen. Diese suchen sie üblicherweise zu kaschieren, und die Aufgabe der Dekonstruktion besteht darum im Aufspüren und Sichtbarmachen dieser verheimlichten, aber nur notdürftig übertünchten Risse und Spalten.

Die Figur der *différance* ist nun deshalb so geeignet, das dekonstruktive Verfahren zu verdeutlichen, weil sie selbst – ohne, wie gesagt, Wort oder Begriff zu sein – eine solche Infragestellung begrifflichen Denkens von innen ist. Sie ist es zunächst dadurch, dass sie einen unhörbaren, aber lesbaren Unterschied zum französischen Substantiv *différence* aufweist. Derrida zufolge ist es für die Theorie des sprachlichen Zeichens, durch das sich Präsenz herstellen lassen soll, außerordentlich wichtig, der Schrift eine lediglich doppelnde, kopierende Funktion zuzuweisen.²⁴ An einer solchen Wortschöpfung wie der *différance* zeigt sich aber die Fragwürdigkeit dieser Annahme: Im Französischen bleibt der Unterschied zwischen einem ge-

23 Derrida, *Grammatologie*, 25 (dt. 29).

24 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, Teil 1, Kap 1.

schriebenen *e* und einem *a* in diesem Fall unhörbar.²⁵ Es zeigt sich so, dass es eine rein phonetische Schrift nicht gibt. Anhand der mehrdeutigen Semantik des in der *différance* gewissermaßen aufgegangenen französischen Verbes *différer* lässt sich die damit in Gang gebrachte Dekonstruktion der durch sprachliche Zeichen hergestellten Präsenz weiterführen: *Différer* kann sowohl *sich unterscheiden* als auch *etwas aufschieben* oder auch *verschieben* bedeuten.²⁶ Derridas Gebrauch der *différance* lässt sich so zugleich als eine nichtbegriffliche Artikulation einer Infragestellung der Möglichkeit einer Herstellung von Präsenz durch Begriffe verstehen: Wenn die *différance*, wie Derrida meint, die heimliche Logik der metaphysischen Begriffsbildung ist, dann sagt er damit, dass sich Begriffe vor allem dadurch auszeichnen, ihr Ziel einer Herstellung von Gewissheit durch die Präsenz fortwährend zu verfehlten. Statt das kategorial Erfasste zu präsentieren, weisen sie stets einen Unterschied zu ihm auf, der dazu führt, dass an die Stelle eines immer wieder unzulänglichen Begriffs ein neuer Begriff treten muss, der der Sache adäquater sein soll, sie aber wiederum verfehlt und nach einer weiteren Supplementierung verlangt. Es ergibt sich so statt einer begrifflichen Herstellung von Präsenz eine Kette von Supplementen,²⁷ die sich unaufhörlich fortschreibt, da sich letztlich kein Begriff als zulänglich erweisen wird. Diesen Eindruck jedenfalls legt eine dekonstruktive Lektüre der Geschichte der Philosophie nahe. Die fortwährende Verschiebungsbewegung lässt sich nun, dekonstruktiv gelesen, als autodekonstruktive Spur eines unendlichen Aufschubs lesen. Genau das deutet die Figur der *différance* an. Mehr noch: Sie weist nicht nur auf die autodekonstruktiven Tendenzen von stets ergänzungsbedürftigen Begriffen hin, sondern sie stellt in letzter Konsequenz auch die Ideen von einer auf den Begriff zu bringenden Sache, von etwas Seiendem, das sich erfassen lässt, in Frage. Fragwürdig ist nämlich nicht nur die das metaphysische Begriffsdenken tragende Zeichentheorie, sondern fragwürdig ist auch die auf ihm aufruhende Ontologie. Kurzum, zweifelhaft wird so besehen die Gewissheit, die im wahren Wissen der Begriffe, das sich konstitutiv entzieht und eben dadurch brüchig wird, aufgehoben sein soll. Derrida unterstreicht dabei, dass seine dekonstruktive Erkundungsstrategie nicht mit den Maßstäben philosophischer Ar-

25 Vgl. Derrida, *La différance*, 3-5 (dt. 31-33).

26 Vgl. Derrida, *La différance*, 8 (dt. 36).

27 Vgl. zur Kette der Supplemente: Derrida, *Grammatologie*, Teil 2, Kap. 2.

gumentationen gemessen werden kann, da sie diese gerade zur Disposition stellt. Zudem verzichtet die Dekonstruktion auf eine Zielbestimmung; ihre Strategie ist, wie es Derrida fasst, „sans finalité“.²⁸ Die Bewegung einer Abkehr von den Regeln philosophischer Argumentation und der Verzicht auf eine Zielbestimmung sind, wie hervorzuheben ist, keine aufgesetzten Gesten, sondern notwendige Implikationen des dekonstruktiven Vorgehens: Nicht den Vorgaben einer philosophischen Argumentation zu folgen, heißt für Derrida keineswegs, auf eine strenge Lektüre zu verzichten. Der philosophischen Rede kann vielmehr darum nicht gefolgt werden, weil sie zur Frage steht. Ähnlich verhält es sich mit dem Verzicht auf einen orientierenden Horizont: Wenn der Zweifel an der Möglichkeit einer Aneignung von Präsenz ernsthaft artikuliert wird, dann kann nicht auf Umwegen wiederum ein Ziel, das es zu erreichen gilt, eingeschmuggelt werden.

Erstaunlich und wichtig ist, dass Derridas Dekonstruktion des Wissens, die nicht nur das von der Aufklärung sogenannte dogmatische Wissen der traditionellen Metaphysik erfasst, sondern gerade auch das sich über die Metaphysik erhaben gebende moderne wissenschaftliche Wissen, trotz dieser Abkehrsbewegungen keineswegs einen Bruch mit bestimmten normativen Zielsetzungen der Aufklärung bedeutet. Obwohl Derrida, klarer als es bei den anderen, in den vorangegangenen Kapiteln diskutierten Autoren der Fall war, in seiner Erkundung von Glauben und Wissen einer *via negativa* folgt, hält er dennoch sehr deutlich an einem normativen Impetus des Aufklärungsgeschehens fest. Vor allem in seinen späten Schriften zeigt sich, dass er die Dekonstruktion als emanzipatorisches Projekt begreift. So weist er in *Force de loi* beispielsweise ausdrücklich darauf hin, dass ihm nichts weniger veraltet zu sein scheint, als das klassische Ideal der Emanzipation.²⁹ Derrida löst so zwar die klassische Emanzipationserzählung der Moderne, derzufolge die Befreiung sich einer Befreiung vom Dunkel des Dogmas durch das lichte Wissen verdankt, auf; aber er verabschiedet damit nicht zugleich auch den Anspruch auf Emanzipation. Diese wird, das zeigt sich an seinen frühen Arbeiten, der Dekonstruktion übrigens nicht nachträglich aufgepropft, sondern sie liegt in der dekonstruktiven Bewegung selbst begründet. In dem Aufsatz *tympan*, den wir schon mehrfach herangezogen haben, wird ein solcher emanzipatorischer Charakter der Dekonstruktion

28 Derrida, *La différance*, 7 (dt. 35: „ohne Finalität“).

29 Derrida, *Force de loi*, 62 (dt. 58).

greifbar: Derrida hebt in ihm, wie sich weiter oben gezeigt hat, diagnostisch hervor, dass Begriffsoppositionen keineswegs neutral angelegt sind, sondern in ihnen Hierarchien zur Geltung gebracht werden. Der Dekonstruktion von Kategorien sind deshalb emanzipatorische Dimensionen einbeschrieben, weil sie sich als eine Kritik von Herrschaftsverhältnissen verstehen lässt.³⁰

Die öffnende Bewegung der Dekonstruktion ist aber auch allein schon deswegen normativ bedeutsam, weil sie feste Strukturen aufbricht. Durch ihre Auflösung nämlich können die wandelbaren und unkalkulierbaren Bedürfnisse immer besonderer Anderer auf die Bühne gerückt werden. Sie entgehen dem klassischen Wissen der Philosophie, der Wissenschaften und, wie Derrida seit *Force de loi* immer wieder betonen wird, des Rechts. Wissen zielt üblicherweise auf allgemeine Strukturen. Die aneignende Grundbewegung der philosophischen Begriffsbildung ist hier typisch für die auf Allgemeinheit zielende Tendenz des Wissens: Etwas auf den Begriff bringen, heißt vor allem auch, seine allgemeinen Züge festzuhalten, es einzurichten und ihm einen Platz zuzuweisen. Es liegt auf der Hand, dass in diesem Prozess für die Besonderheiten und ihre Sperrigkeit kaum Platz bleiben kann: Sie stören und deshalb sucht das begriffliche Denken sie zu neutralisieren. Derridas Überlegungen weisen hier übrigens eine große Nähe zu Adornos Denken des Nichtidentischen auf, denn auch dieses zielt darauf, das nicht subsumierbare Besondere gegen die Objektivierungen der Begriffe zur Geltung zu bringen. Auch Adorno vollzieht dabei ebenfalls die von Nietzsche angedeutete und für Derridas Philosophieren so wichtige Bewegung eines philosophischen Hinausgehens über die Philosophie durch eine grundlegende Kritik ihrer Begriffsbildung. Bei Adorno heißt es: „Darum überschreitet philosophische Kritik an der Identität die Philosophie“.³¹

-
- 30 An diese emanzipatorischen Möglichkeiten einer dekonstruktiven Paralyse von Begriffen, die Herrschaftsverhältnisse stützen, schließen in unterschiedlicher Weise die Arbeiten feministischer Philosophinnen wie Judith Butler und Iris Marion Young an. Vgl. Butler, *Gendler trouble* und Young, *Justice and the Politics of Difference*.
 - 31 Adorno, *Negative Dialektik*, 22. Derrida selbst hat, wenn auch erst sehr spät und veranlasst durch das konkrete Ereignis der Verleihung des Adorno-Preises, diese Nähe zu Adorno reflektiert. Vgl. Derrida, *Fichus*.

Es ist diese Normativität des Nichtidentischen, die Normativität der, wie Derrida zuweilen schreibt, irreduziblen Besonderheit (*irréductible singularité*)³², die von der auf Allgemeinheit zielen den Struktur des Wissens nicht nur nicht in den Blick genommen werden kann, sondern die durch sie vernichtet zu werden droht. Deshalb richtet sich die Dekonstruktion auch aus normativen Gründen gegen die anverwandelnde Struktur des Wissens und wendet sich stattdessen der Unkalkulierbarkeit des Besonderen zu. In *Force de loi* etwa arbeitet Derrida nachdrücklich das Unkalkulierbare der Gerechtigkeit heraus³³ und weist auf die Unumgänglichkeit hin, die wissensgeleiteten Regeln des kalkulierenden Rechts mitunter im Namen der Gerechtigkeit aufheben zu müssen.³⁴ In *Politiques de l'amitié* verfolgt er den damit gelegten Argumentationsfaden weiter, indem er die Überlegungen zur Normativität der Besonderheit jenseits des Wissens auf Fragen politischer Entscheidungen und der Möglichkeit der Verantwortungsübernahme für sie überträgt. Dort wendet er sich aus den nunmehr bereits bekannten Gründen *expressis verbis* gegen das Wissen und hält fest, „que l'instant de la décision doit rester hétérogène à tout savoir“³⁵, weil von einer Entscheidung nur dann gesprochen werden kann, wenn sie nicht zwangsläufig, in der Form eines Programms gewissermaßen, abläuft. Und auch nur dann kann für sie Verantwortung übernommen werden, denn nur in diesem Fall handelt sich überhaupt um eine Entscheidung. Neben die Unhaltbarkeit der Ansprüche des Wissens, Gewissheit bereit stellen zu können, tritt demnach seine normativ bedenkliche Tendenz, die Besonderheit an einer sie versehrenden Allgemeinheit zu brechen. Beides hängt fraglos zusammen: Gerade durch die interne Brüchigkeit des Wissens, die die Dekonstruktion zu Tage fördert, wird seine Tendenz, sich gewaltsam zu etablieren, verstärkt. Wissen, das sich nicht von selbst versteht, das als Wissen aufzutreten sucht, aber stets unzulänglich bleibt und an der Aneignung von Gewissheit notorisch scheitert, kann sich nur behaupten, indem es sich gewaltsam durchzusetzen sucht. Auf diesen gewaltsamen Zug des Wissens hat bereits Nietzsche mit Blick auf das moralische Wissen hingewiesen: Eine *episteme*

32 Derrida, *Force*, 56.

33 Vgl. Derrida, *Force*, 38 (dt. 33/34).

34 Vgl. Derrida, *Force*, 50 (dt. 46/47).

35 Derrida, *Politiques*, 247. (dt. 296: „Der Augenblick der Entscheidung muss jedem Wissen als solchem [...] heterogen bleiben“)

kommt nicht einfach zur Welt und behauptet sich in ihr durch ihre Selbst-evidenz, sondern sie muss der Welt, da sie zwangsläufig ein fragwürdiges Kunstgeschöpf (Nietzsche spricht von der Erfindung) ist, erst eingeprägt werden.

Obwohl sich also zeigt, dass normative, auf Emanzipation ausgerichtete Züge in den Grundbewegungen von Derridas Dekonstruktion angelegt sind, weist die Normativität von Derridas Denken einen eigentümlichen Charakter auf. In ihr spielt nämlich, wie sich besonders in seinen späten Schriften immer wieder zeigt, unversehens der Glaube eine eminente Rolle. Derrida schreibt nicht über normative Frage, sondern er bekennt sich zu normativen Haltungen. Das muss auf den ersten Blick schwer nachvollziehbar, stellenweise gar paradox anmuten: Denn obwohl Derrida, wie wir gesehen haben, Glauben und Wissen als Quellen der Gewissheit rückhaltlos dekonstruiert, gibt er seinen normativen Bekenntnissen die Form von Glaubensbekenntnissen.³⁶ Der Glaube, auf den sich Derrida dabei bezieht, ist freilich, wie sich sogleich in der Lektüre dieser Glaubensbekenntnisse zeigen wird, kein ungebrochener. Es ist so etwas wie ein aufgeklärter Glaube oder besser: Es ist der Glaube, der bleibt, wenn das Wissen und mit ihm auch die Gewissheit des Glaubens dekonstruiert sind. Es handelt sich sozusagen um einen Glauben ganz ohne Wissen, um einen Glauben, dessen zentrales Charakteristikum darin besteht, auf jegliche Gewissheit ausdrücklich zu verzichten. Seine Normativität liegt nicht im Bekenntnis zu bestimmten Gehalten, wie es für religiöse Glauben gleich welcher Observanz zumeist so wichtig ist, sondern im Verzicht auf die Bestimmung eines Gehaltes; ein Verzicht, der sich aus den der Dekonstruktion innewohnenden öffnenden und offen haltenden Bewegungen ergibt. Es scheint im Grunde diese Öffnungsbewegung zu sein, die Derrida als Emanzipation ins Auge fasst. Betrachten wir die Konturen dieses eigenartigen Glaubens jenseits von Glauben und Wissen etwas eingehender.

Beginnen wir mit einer Stelle aus *Foi et savoir*, in der die wesentlichen Momente von Derridas Stellung zum Glauben, wie er sie in seinen späten Schriften entfaltet, versammelt sind:

„Premier nom: *le messianique*, ou *la messianicité sans messianisme*. Ce serait l’ouverture à l’avenir ou à la venue de l’autre comme avènement de la justice, mais

36 Vgl. etwa Derrida, *L’université sans condition*, 11 (dt. 9).

sans horizont d'attente et sans préfiguration prophétique“. Etwas weiter heißt es dann noch: „*Cette dimension messianique ne dépend d'aucun messianisme, elle ne suit aucune révélation déterminée, elle n'appartient en propre à aucune religion abrahamique.“*

„Erster Name: *das Messianische, das Messianische ohne Messianismus*. Genannt ist damit eine Öffnung auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit, ohne Erwartungshorizont, ohne prophetisches Vorbild, ohne prophetische Vorausdeutung und Voraussicht.“ „*Die messianische Dimension hängt von keinem Messianismus ab, sie folgt keiner bestimmten Offenbarung, sie gehört keiner abrahamischen Religion eigentlich an.*“³⁷

In dieser Passage werden in stark komprimierter Form die zentralen *topoi* von Derridas Spätphilosophie angesprochen. Um diese Textstelle zu lesen, ist es daher nötig, einige Bemerkungen zu den Grundlinien von Derridas normativen Überlegungen zur Gerechtigkeit und zur politischen Philosophie zu machen. Bislang haben wir die Dekonstruktion vor allem als ein Verfahren kennen gelernt, das die Scheinbarkeit der Gewissheit von Begriffen auflöst und das dabei der Genealogie in vielen Hinsichten ähnelt. Dadurch könnte der Eindruck entstanden sein, dass der paralysierende Tiefenblick begriffsgenealogischer Prägung das wichtigste Kritikmittel der Dekonstruktion darstellt und dass die Dekonstruktion in ihrem Bemühen, Supplementierungsketten und Verschiebungsspuren nachzustellen vor allem auf die Vergangenheit hin ausgerichtet ist. Die Bahn dekonstruktiver Befragungen von Begriffen besitzt zweifelsohne außerordentliche Bedeutung für Derridas Vorgehen und der Eindruck, dass die Genealogie von großer Wichtigkeit für die Dekonstruktion ist, ist insofern gerechtfertigt.³⁸ Falsch wäre allerdings der in gewisser Weise sogar nahe liegende Schluss, dass der Blick der Dekonstruktion nach hinten gerichtet ist und sie gleich Benjamins

37 Derrida, *Foi*, 30/31 (dt. 31/32). Da dieser Teil von Derridas Text insgesamt kursiv gesetzt ist, handelt es sich bei den nicht kursiven Wörtern um Hervorhebungen; sie stammen von Derrida.

38 Derrida verweist explizit auf die Genealogie als einen dekonstruktiven Stil, der neben dem Aufspüren logischer Paradoxien als ihr wichtigstes Mittel gelten kann. Vgl. Derrida, *Force*, 48 (dt. 44).

Engel der Geschichte³⁹ nurmehr noch die Folgen betrachten und allenfalls nachträgliche Klarstellungen anbringen kann. Derrida arbeitet spätestens sei *Force de loi* immer stärker nicht nur die normative Bedeutung der Dekonstruktion heraus,⁴⁰ sondern er lässt im Zuge dieser Beschäftigung mit ethischen und politischen Fragen auch die auf die Zukunft und das Kommende hin ausgerichteten Dimensionen der Dekonstruktion hervortreten. Während wir bisher vor allem beobachten konnten, wie die Dekonstruktion durch den genealogischen Tiefenblick die Gewissheit überkommener Begriffe erschüttert und so die Bedeutung einer Dekonstruktion des Wissens primär von ihrer gewissermaßen nacharbeitenden Seite her ins Licht gerückt wurde, verschiebt sich der Fokus nun auf die vorbereitende Seite der Dekonstruktion. Aus ethischer und politischer Sicht ist dieser Perspektivwechsel unmittelbar einleuchtend: Denn für ethische und politische Fragen ist es unabdingbar zu reflektieren, was aus einem Brüchigwerden von Gewissheiten, seien es solche des Wissens oder solche des Glaubens, für das Hier und Jetzt, das immer schon mit einem halben Schritt in die Zukunft hineinragt, folgt. Das sind, um Missverständnissen vorzubeugen, keineswegs fremde Pfade, die die Dekonstruktion betritt. Die Ungewissheit des zukünftig Kommenden ist auch für die früheren Arbeiten Derridas wesentlich: Dass sich die Zukunft nicht antizipieren lässt, über sie also nichts mit Gewissheit festgehalten werden kann, hat Derrida überhaupt erst zu der Idee eines Ansetzens der Dekonstruktion im Inneren von Begriffskonzeptionen geführt, mit denen man eben hier und jetzt konfrontiert wird und die nicht einfach von einer zukünftigen Warte aus befragt werden können, da sich eine solche gar nicht einnehmen lässt. Der genealogische Blick der Dekonstruktion ist nur scheinbar nach hinten ausgerichtet; was er diagnostisch zu Tage fördert, hat große Relevanz auch für das, was zu tun ist und auch dafür, wie es zu tun ist. Und hier ist es die Anerkennung der Ungewissheit, die die wichtigste Lektion darstellt, die sich von der Dekonstruktion für praktische Fragen lernen lässt. Deshalb gewinnt der Begriff des Vielleicht (*peut-être*), dessen zentrale Stellung in Nietzsches Denken sich bereits gezeigt hat, auch für Derrida große Bedeutung⁴¹, denn er hält die grundlegende Ungewissheit

39 Vgl. Benjamins neunte geschichtsphilosophische These; Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 697f.

40 Vgl. Gondek/Waldenfels, *Derridas performative Wende*.

41 Vgl. hierzu nur: Derrida, *Politiques*, Kap. 2.

immer wach. In der oben zitierten längeren Passage aus *Foi et savoir* deutet sich ein Zusammenspiel von zwei Annahmen an, das so etwas wie die politische Ethik der Dekonstruktion ausmacht. Derrida fordert einerseits zu einer Öffnungsbewegung zur Zukunft auf, zu einer *ouverture à l'avenir*. Die Öffnung muss bedingungslos sein, denn die Zukunft lässt sich nicht wissen. Die Öffnung muss deshalb das Kommen des Anderen (*la venue de l'autre*) begrüßen, sich dafür bereithalten. Dieser Andere oder auch dieses Andere versinnbildlicht gleichsam die Normativität der bedingungslosen Öffnung auf die Zukunft, das Kommende hin: Unsere Haltung zum Kommenden muss sich für das Andere und die Anderen bereithalten; über sie lässt sich nichts wissen und alle Versuche, die Zukunft vorwegzunehmen, müssten dem Anderen unweigerlich Gewalt antun, weil sie sich ihm im Versuch der Vorwegnahme verschließen würden. Derrida deutet deshalb auch die Gerechtigkeit und die Demokratie als Bewegungen der bedingungslosen Öffnung.⁴²

Darum betont er andererseits ausdrücklich, dass das Erwarten des Kommens und des Kommenden keinen Erwartungshorizont (*sans horizon d'attente*) kennen kann. Ein solcher Horizont würde versuchen, die Zukunft in vorgezeichnete Bahnen zu ziehen. Dieser Verzicht auf einen Horizont bedeutet, wie wir aus einer korrespondierenden Stelle in *Force de loi* erfahren,⁴³ einen Verzicht auf die Gewissheit sowohl eines Horizonts des Wissens als auch eines Horizonts des Glaubens: Derrida distanziert sich von der säkulisierten Variante eines Horizontdenkens, wie sie etwa bei Kant vorkommt, und er wendet sich auch ab von religiösen Horizontideen, die in messianischen Lehren enthalten sind. Das alles wird in dieser Passage aus *Foi et savoir*, und nicht allein in ihr, dennoch in Zusammenhang mit einem Messianischen gebracht. Dieser Umstand ist erkläruungsbedürftig. Betrachten wir hierzu, was Derrida über dieses eigenartige Messianische sagt. Er greift zu einer Formulierung, die sein Messianisches distinkt von jeglichem religiösen Messianismus abgrenzt: Messianisches ohne Messianismus ist die Formel, die er dafür prägt – *le messianique, ou la messianicité sans messianisme*. Offenbar ist es der Erwartungshorizont, der Antizipationsversuch, kurz: die Herstellung von Gewissheit über das, was kommen wird, wenn sich auch nicht sagen lässt, wann es kommen wird, die Derrida zur

42 Vgl. Derrida, *Force und Politiques*.

43 Derrida, *Force*, 57 (dt. 48)

Distanzierung führen. Seine messianische Dimension folgt, so schreibt er deshalb, keinem solchen messianischen Programm: *elle ne suit aucune révélation déterminée*. Sein Messianismus ist wohl kein religiöser Messianismus; fremd bleibt er wenigstens allen Lehren und Gehalten, die das Kommende zu beschreiben suchen. Auf das Messianische scheint er sich überhaupt nur zu beziehen, um die Ausrichtung auf das, was kommt, zu umschreiben, um die prinzipielle Öffnung zur Zukunft zu akzentuieren.

Das Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem religiösen Glauben ist auch an anderen Stellen auffällig. Wiederum begegnen wir hier offenbar Derridas Versuch, Begriffe von innen auszuhöhlen, die zu überwinden ihm nicht möglich scheint. In *L'université sans condition* etwa zieht er zur Beschreibung seiner Position zwar den Begriff des Glaubensbekenntnisses heran, aber er tut es nicht ungebrochen: „*comme une profession de foi*“, „wie ein Glaubensbekenntnis“⁴⁴ seien seine Überlegungen aufzufassen. Kurz darauf schreibt er dann, dass es sich um einen „*appel en forme de profession*“, „einen Appell in Form eines Glaubens handelt“.⁴⁵ In beiden Fällen benutzt er den Begriff, aber er schließt sich ihm nicht an. Er verwendet ihn und lässt seine Gültigkeit dennoch in der Schwebe.

Derridas Messianisches ist, wie auch seine Glaubensbekenntnisse, zugleich eine Kritik des Glaubens und des Wissens – als eine Kritik jeder Gewissheit. Der Glaube, der bleibt, ist nicht Nichts, aber er ist auch nicht ein Etwas, das sich aneignen lässt. Er ist ein Bekenntnis zu der Möglichkeit, die sich aus der Offenheit ergibt und er begrüßt die Offenheit als Möglichkeit des Andersseins. Trotzdem: Warum der Bezug zum Glauben? Selbst wenn er sich in einer Halbdistanz zum Glauben hält, bleibt der Umstand bestehen, dass Derrida etwas vom Glauben zu erhalten sucht. Drückt sich darin, trotz aller Bekenntnisse zur Ungewissheit, letztlich doch ein, wenn auch nur verstohlen eingestandenes, Unbehagen an der Ungewissheit aus? Handelt es sich um einen heimlichen, nur halb eingestandenen Versuch, die Hoffnung des Glaubens in einen Glauben jenseits des Glaubens hinüberzutragen? Beantworten lassen sich diese Fragen letztlich nicht. Klare Antworten finden sich jedenfalls nicht in den Texten Derridas. Sie zu erwarten, hieße aber auch, Gewissheit dort zu reklamieren, wo sich gerade gezeigt hat, dass sie nicht zur Verfügung steht. Vermerken lässt sich den-

44 Derrida, *L'université*, 11 (dt. 9).

45 Ibid.

noch, dass Derrida auch in seinen Bezugnahmen auf den Glauben den befragenden Zweifel wach hält. Vielleicht ist sein Rekurs auf diesen Glauben jenseits von Glauben und Wissen eine Weise, die Hoffnung auszudrücken, dass das öffnende Befragen möglich bleibt.

Schluss: Befragungen

Ein Resultat aus den vorangegangenen Auseinandersetzungen mit Kant, Hegel, Nietzsche und Derrida festzuhalten fällt schwer. Allenfalls lassen sich einige Beobachtungen notieren. Das ist kein Zufall und es ist auch kein Defizit der Lektüren. Dafür gibt es vielmehr handfeste sachliche Gründe. Die Schwierigkeit, sie in ein greifbares Resultat zusammenzufassen, ist selbst so etwas wie das Ergebnis dieser Studie. Die Ungewissheit, auf die wir im interpretierenden Durchgang durch die Schriften unserer vier Philosophen immer wieder verwiesen wurden, lässt die Vorstellung, dass philosophische Erörterungen in ein fixierbares Resultat münden können, zweifelhaft erscheinen. Das Ergebnis ist deshalb eine weitere Frage: Wie ist mit der Ungewissheit, deren Unausweichlichkeit sich gezeigt hat, zu verfahren? Bieten die Texte, die wir einer Lektüre unterzogen haben, auch hierauf eine Antwort, geben sie, etwas bescheidener gefasst, zumindest Ansatzpunkte oder lassen sie uns mit dieser Frage allein? Zunächst ist hier wohl eine Differenzierung angezeigt. Schließlich wäre es eine grobe Verletzung hermeneutischer Prinzipien, die Texte so unterschiedlicher Autoren plötzlich in eine Art riesiges Konvolut von Schriften zusammenzufassen, um ihnen dann zusammengekommen *eine* Antwort oder auch nur *eine* Antwortrichtung abzuverlangen. Vergegenwärtigen wir uns darum vorerst noch einmal, welche Stellung die unterschiedlichen Texte zur Ungewissheit aus welchen Gründen einnehmen und verschieben wir die Frage danach, ob sich eine Richtung des Umgangs mit der Ungewissheitsdiagnose abzeichnet, noch einen Augenblick.

In einer groben Einteilung lassen sich die vier philosophischen Annäherungen an Glauben und Wissen in zwei Gruppen einteilen. Auf der einen Seite stehen Kant und Hegel, denen es, wie wir sehen konnten, keineswegs

darum geht, Glauben und Wissen fulminant zu verabschieden. Beide wollen eher den Glauben in seine Schranken verweisen, und dabei ziehen sie die Fähigkeit des Glaubens, Gewissheit bereitstellen zu können, grundsätzlich in Zweifel. Auf das Wissen hingegen wollen weder Kant noch Hegel verzichten. Beiden geht es um eine Rettung des Wissens durch eine Kritik falscher oder überzogener Wissensideen. Kant und Hegel unterscheiden sich hier allerdings. Während sich Kants Auseinandersetzung mit dem Begriff des Wissens als eine kritische Zurückweisung übertriebener Wissensansprüche verstehen lässt, entsteht bei Hegel eher der Eindruck, als hinterlässe ihm Kants Grenzziehung einen zu dünnen, gleichsam von allen Gehalten ausgehöhlten Wissensbegriff, den er zu überbieten sucht. Beiden allerdings geht es um die Herstellung von Gewissheit, und Ungewissheit stellt sich in letzter Konsequenz in ihren Arbeiten nur als eine unvermeidliche Folge ein, die sie in immer wieder neuen Anläufen zu vermeiden suchen. Kants ganzes Unternehmen einer Bestimmung der Grenzen des Erkennenkönnens ist im Grunde genommen von der Überzeugung angetrieben, nur so die Gewissheit der Erkenntnis überhaupt retten zu können. Die Grenzen des Erkennenkönnens werden von Kant nicht freudig proklamiert, sondern sie erscheinen ihm als das einzige probate Mittel, um eine Desavouierung der Erkenntnis insgesamt abwenden zu können. Jenseits dieser Grenzen mag sein, was da sein will – jeder Versuch, den Blick auf es, von dessen Existenz wir nicht wissen können, zu richten, führt uns in schwärmerische Gefilde und deshalb beschädigt jeder solche Versuch die Möglichkeit, überhaupt etwas mit Gewissheit wissen zu können. Wenn Kant Grenzen zieht, dann ähnelt dies einem Versuch, einer unüberschaubaren Welt voller Ungewissheiten wenigstens eine Festung der Klarheit abzutrotzen. Kant begrenzt umwillen der Gewissheit. Seine Philosophie zielt deshalb auch nicht darauf ab, auszuloten, wie ein Umgang mit der Ungewissheit aussehen könnte. Die Ungewissheit ist ihm nicht etwas, womit wir uns abfinden müssen. Sie nötigt uns, auf Bestimmtes Verzicht zu tun, doch dieser Verzicht, so die kantische Hoffnung, wird belohnt, wenn man ihn nur konsequent leistet, durch eine Gewissheit, die zwar einen bescheideneren Umfang haben mag, die uns aber dennoch zu orientieren vermag. Während Kant die Gewissheit durch Gebietsabgrenzungen zu retten hofft, verfolgt Hegel eine andere, in einigen Hinsichten geradezu entgegengesetzte Strategie. Wie Kant so weist auch Hegel zunächst die Ansprüche des Glaubens, für Gewissheit sorgen zu können, zurück. Aber Hegel ist in seiner Wissens-

und Wahrheitstheorie weit davon entfernt, Gewissheit durch Grenzziehungen retten zu wollen. Wenn es überhaupt eine Chance geben kann, zu einem gewissen Wissen gelangen zu können, dann ist dies nach Hegels Überzeugung durch einen weitauswiefenden Blick, der Spekulationen nicht scheut, sondern sich wagemutig auf sie einlässt, möglich. Kant operiert mit Distinktionen und bemüht sich klar zu ordnen; Hegel wischt solche Einteilungen weg, da ihm die Welt zu verschlungen scheint, um ihr gleich einem wohlerrichteten Gebäude eine klare Raumaufteilung geben zu können. Nach der in seinen Schriften ausgearbeiteten Auffassung lässt sich Gewissheit nur dann erreichen, wenn es gelingt, diese Verschlingungen zu denken. Mit Kant teilt Hegel die Vorbehalte gegen dogmatische Wissenskonzeptionen. Unter Dogmatismus verstehen beide Autoren, wie wir gesehen haben, alle Haltungen, die etwas als Wissen präsentieren, ohne sich über die Struktur dieses Wissens Rechenschaft reflexiv abzulegen. Insofern sind beide Philosophien kritische Philosophien. Während aber Kant gegen den Dogmatismus auf eine klärende kategoriale Sortierung setzt, ist für Hegel die Sortierung, die unweigerlich Trennungen erzeugt, selbst eine grundsätzlich verfehlte Weise, sich dem Wissen annähern zu wollen. Seine Kritik kann nicht in Kategorientafeln münden. Sortierungen und ihre Distinktionen teilen aus seiner Sicht mit dem Dogmatismus die Starre des Denkens. Seine Kritik besteht deshalb in einer Verflüssigung und Dynamisierung alles Starren. Knapp kontrastiert lässt sich der Unterschied von Kants und Hegels kritischem Philosophieren als der einer Strategie der grenzziehenden Bestimmung gegen eine Strategie der grenzüberschreitenden Vermittlung fassen. Beiden Strategien gelingt es aber, wie wir gesehen haben, letztlich nicht, die Gewissheit zu erreichen, die sie anstreben.

Demgegenüber stehen auf der anderen Seite Nietzsche und Derrida. Bei diesen beiden Autoren ist, zumindest auf den ersten Blick, die Ungewissheit der Ausgangspunkt der Überlegungen und zwar ein Ausgangspunkt, der nicht überwunden werden soll, sondern von dem aus die scheinbaren Gewissheiten, die sich mit theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Aussagen und Begriffen verbinden, in Frage gestellt werden können. Sowohl Derrida als auch Nietzsche richten ihr Augenmerk darum weniger auf die Begründung einer alternativen Konzeption. Stattdessen arbeiten sie sich an Konzeptionen und Begriffen, seien es theologische, philosophische oder wissenschaftliche, ab, indem sie deren Inkonsistenzen nachspüren und sie in einen auflösenden Strudel hineinziehen. Zwar erge-

ben sich im Verfolg dieses Unterfangens zwischen Nietzsche und Derrida erstaunliche methodische Parallelen, aber dennoch ist der Gestus beider Philosophen grundverschieden: Nietzsche verabschiedet Begriffe spöttend, zuweilen auch großspurig und es entsteht vielfach der Eindruck, dass er sich jenen, die auf ihnen ihre Gewissheit gründen, unendlich überlegen dünkt. Derrida hingegen verfährt ungleich vorsichtiger und zurückhaltender; sicherlich spürt er die Brüche ebenso unnachgiebig auf, wie es Nietzsche tut, aber seine Skepsis greift auch aus auf die Struktur seines eigenen Philosophierens. Es ist ein unsicheres Philosophieren, es bedenkt die Folgen der Ungewissheit, in deren Zeichen es andere Konzeptionen, ja in gewisser Weise die kategorialen Koordinaten okzidentalnen Denkens paralysiert, auch für die Plausibilität der eigenen Überlegungen. Das spielt auch bei Nietzsche eine nicht zu unterschätzende Rolle. Die häufigen Bezugnahmen Nietzsches auf die Kategorie des Vielleicht, von denen weiter oben bereits die Rede war, zeugen davon. Aber Nietzsche ist, zuweilen wenigstens, versucht, eine andere Gewissheit zu bieten, eine neue Philosophie zu entwerfen, die sich jenseits von Wissen und Glauben positioniert, indem sie diese in einem heroischen Überschreitungsakt hinter sich lässt. Wir konnten in der Erörterung von Nietzsches Schriften sehen, dass es neben dieser Spur in Nietzsches Denken auch den Pfad einer vorsichtigen Erkundung, die sich ihrer eigenen Ungewissheit innewird, gibt. Aber erst in den Schriften Derridas ist dieser Pfad der Hauptweg, erst bei Derrida heißt Philosophieren jenseits der Philosophie erklärtermaßen immer auch: Philosophieren jenseits der Gewissheit. In Derridas Texten schleicht sich jedoch, wenn auch in gänzlich anderer Form als der von Nietzsches Überschreitungsgesten, zumindest ein gewisses Zurückschrecken vor der völligen Ungewissheit ein: Indem Derrida eine dekonstruktive Variante des Glaubens ins Spiel bringt, einen Glauben an das Kommende, scheint er sich wenigstens nicht völlig der Ungewissheit überlassen zu wollen und sei es auch nur, indem er ihre Begrüßung glaubend kund tut. Kants und Hegels Überlegungen, bei denen vieles dafür spricht, dass sie antreten, um Gewissheit zu retten, gehen über in eine versteckte Anerkennung der Ungewissheit; Nietzsche und Derrida, die die Ungewissheit zum Denkmittel erheben, zögern, wenn auch nur für wenige Augenblicke, die Ungewissheit rundheraus zu begrüßen. Gewissheit mag sich nicht herstellen lassen; es ist aber offenbar auch kein Leichtes, mit der Ungewissheit zu leben.

Dennoch führt offenbar kein Weg daran vorbei, sich mit der Ungewissheit als Kondition des Lebens in der Moderne zu arrangieren. Gemeinsam für alle vier Konzeptionen, die in den vorangegangenen Kapiteln diskutiert wurden, lässt sich jedenfalls notieren, dass sie in eine Ungewissheitsdiagnose münden – unabhängig davon, ob sie diese begrüßen oder lieber zu kaschieren suchen. Wie gehen sie mit der Ungewissheit um? Hier stoßen wir nun auf eine alle vier Annäherungen umgreifende gemeinsame Strategie des reflexiven Umgangs mit Ungewissheit, in der sich ein Weg andeutet, wie die Ungewissheit einerseits als Signatur des Lebens in der Moderne akzeptiert werden kann, ohne dadurch andererseits die normativen Dimensionen der Moderne, die häufig den Anschein erwecken, unzertrennlich mit der Gewissheit verknüpft zu sein, vollständig aufgeben zu müssen. Wiederum empfiehlt es sich, die Dinge nicht zu überstürzen. Bevor weitreichende Schlüsse gezogen werden können, bevor gezeigt werden kann, ob und wie sich womöglich eine Normativität der Moderne als Normativität der Ungewissheit denken lässt, ist es unabdingbar, die gemeinsame Strategie einer umfassenden und reflexiven Befragung erst einmal genauer zu charakterisieren. Wir können uns hier weitgehend auf eine Zusammenschau von bereits Bekanntem beschränken, da sich die Bedeutung der Befragung in den unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit Glauben und Wissen jeweils schon gezeigt hat – wenn auch in diesen Kapiteln noch nicht explizit von einer gemeinsamen Strategie der Befragung die Rede war. Lösen wir zu diesem Zwecke für einen Augenblick nochmals die synoptische Perspektive auf und betrachten wir in der Rückschau jeweils getrennt, auf welche Weise und an welchen Stellen die Befragung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Derrida zum Tragen gekommen ist. Hernach kann es dann darum gehen, zu prüfen, inwiefern sich diese unterschiedlichen Verwendungsweisen zu einer Philosophie der Befragung zusammenführen lassen.

Der befragende Zug von Kants Philosophieren bedarf wohl keiner großen Erörterung, denn Kants ganze Vernunftkonzeption lässt sich als eine verstehen, die auf Befragung angelegt ist. Das berühmte Bild eines Gerichtshofs der Vernunft, von dem Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* spricht,¹ hält den befragenden Charakter seines Vernunftdenkens fest. Für Kant ist kein Begriff, weder im theologischen Sinne noch in einer säkularisierten Übertragung, sakrosankt und kann sich so einer kritischen Befra-

1 Kant, KrV, B 779.

gung entheben. Die kritisch befragende Examination macht gleichsam den Grundcharakter seines Philosophierens aus. In Kants Befragungen wird so gleich auch der wesentliche Doppelcharakter der Befragung deutlich: Denn von einer wirklichen Befragung kann erst dann gesprochen werden, wenn die Befragung reflexiv und so auch zu einer Selbstbefragung wird. Andernfalls würde es sich um eine befragende Examination handeln, die auch für jeglichen Dogmatismus möglich wäre: Dass befragt wird, besagt noch nicht viel, ließe sich doch ohne weiteres auch im Namen selbst unbefragter Prinzipien befragen. Entscheidend ist deshalb, wie befragt wird. Die grundsätzlich in Frage stellende Logik der Befragung muss sich so auch auf den Befragenden selbst richten und damit stehen seine Prinzipien ebenso zur Disposition wie diejenigen, die er einer Befragung unterzieht. Kant ist in diesem Unterfangen ausgesprochen konsequent: Immer wieder – und ohne falsche Rücksicht gegen sich selbst – spürt er tiefer bohrend der Plausibilität auch des eigenen Vorgehens nach. Freilich ist er dabei, wie wir sehen konnten, letztlich darum bemüht, die Vernunft, gestützt auf einen Vernunftglauben, zu retten und sie so letztlich der Gefahr einer befragenden Selbstauflösung der Vernunft zu entwinden. Nach der Lesart, die weiter oben vorgeschlagen wurde, ist es Kant aber, gerade aufgrund der von ihm selbst losgetretenen Bewegung einer unablässigen kritischen Prüfung, die sich immer auch gegen die Prinzipien der Prüfung selbst richtet, nicht möglich, die Gewissheit der Vernunft zu verbürgen. Das jedoch muss keineswegs als ein Scheitern der kantischen Unternehmung aufgefasst werden. Diesen Schluss wenigstens legt die Deutung nahe, die hier unterbreitet wird: Denn gerade dadurch, dass sich Kants Befragung und damit die Offenheit seines Philosophierens nicht durch eine vermeintliche Gewissheit still stellen lassen, gewinnt Kants Philosophieren eine so außerordentliche Bedeutung für das Erlernen eines Umgangs mit der Ungewissheit der Moderne.

Auch bei Hegel liegt die befragende Dimension von Anfang an klar vor Augen. Seine Philosophie stellt, indem sie starr gewordene Gegensätze zu verflüssigen sucht, eine eminente Befragung von Begriffsoppositionen und ihrer Plausibilität dar. Hegels Philosophie gerinnt damit, wie bereits ange deutet wurde, in bestimmten Hinsichten zu einer Dekonstruktion *avant la lettre*. Dies zeigt sich immer wieder aufs Neue am befragenden Charakter der dialektischen Annäherung an überkommene Konzeptionen. Hegel schreckt dabei keineswegs vor der Dignität ehrwürdiger Denktraditionen

zurück. Wenn er etwa in der *Wissenschaft der Logik* ohne zu zögern festhält, dass die Logik, gerade weil sie seit Aristoteles kaum verändert wurde, einer „totalen Umarbeitung“² bedarf, da über zweitausend Jahre Denkgeschichte nicht spurlos an ihr vorübergegangen sein können, dann zeigt sich daran sein entschiedener Willen zur befragenden Prüfung dessen, was als fraglos gültig auftritt. Hegels Befragung mag, auch das haben wir gesehen, zwar in ihren Konsequenzen radikal sein, aber um diese Radikalität zu entfalten, muss sie sich gegen zum Teil ausdrücklich erklärte Zielsetzungen seines Philosophierens wenden. Sicherlich ist Hegels Begriffsbildung reflexiv angelegt, wodurch sich die Befragung immer auch auf seine eigenen Begriffe bezieht. Aber in seinen Schriften zeigt sich trotzdem eine starke Tendenz, etwas zu markieren, das die Befragung anleitet, selbst jedoch nicht mehr befragbar ist, da von ihm aus befragt werden soll. Wie vor ihm schon Kant, so scheint auch Hegel auf eine Gewissheit zu hoffen, die un hinterfragt bleibt. Es hat sich allerdings gezeigt, dass auch Hegel auf diese Gewissheit verzichten muss. Einiges spricht sogar dafür, dass er die Unausweichlichkeit der Ungewissheit zumindest geahnt hat. Wenigstens lässt sich seine Philosophie, wie weiter oben erörtert wurde, insgesamt durchaus plausibel als Versuch lesen, die Ungewissheit der Moderne als unausweichliche Ungewissheit zu denken. Unabhängig von diesen Deutungsdifferenzen, die sich aus der ambivalenten Anlage von Hegels Denken ergeben, kann aber festgehalten werden, dass sich im Anschluss an wichtige Denkklinien Hegels eine radikale Befragung denken lässt.

Nietzsches Philosophie steht ganz offen im Zeichen einer rückhaltlosen, vielfach brachialen Befragung. In die Tiefen sucht er sich zu graben, um Schicht für Schicht befragend abzutragen und wo man sich diese mühselige Arbeit sparen kann, kommt der Hammer zum Einsatz, der, entschlossen geschwungen, mit einem Schlag die Fragwürdigkeit des solcherart unsanft Befragten aufzeigen soll. Bei Nietzsche wird die Befragung zudem nicht nur radikal, sondern auch total. Er richtet sich ohne alle Rücksichtnahme gegen die Grundbegriffe abendländischen Denkens und spinnt sich dabei in manchen Hinsichten sogar aus dem Denken heraus. Denn auch das Denken als argumentatives Prozedere steht in seiner Befragung auf dem Prüfstand und er überführt seine Befragung in einer Auflösung der Logik der Argumentation in eine Philosophie der metaphorischen und allegorischen Evo-

2 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 46.

kation, die durch Gesten und Anspielungen erschüttert, statt etwas argumentativ entplausibilisieren zu wollen. Doch auch bei Nietzsche sind wir auf mehr oder minder verdeckte Versuche gestoßen, sich jenseits der Gewissheit eine neue Gewissheit, die gar keiner argumentativen Stütze mehr bedarf, sondern sich einfach heroisch setzt, zu bemächtigen. Hier hat sich allerdings dann lediglich ein weiteres Mal gezeigt, dass die Logik der Befragung, einmal in Gang gebracht, nicht mehr einfach ausgesetzt werden kann. Nietzsches Versuche, zu einer Gewissheit jenseits von Glauben und Wissen zu gelangen, werden so selbst von dem befragenden Sog erfasst, in den unter seiner tätigen Mithilfe Glauben, Wissen und die mit ihnen verbundenen Kategorien geraten sind. Dieser Vorgang folgt in gewisser Weise nur einer Beobachtung, die Nietzsche selbst formuliert und gegen die Aufklärung gerichtet hat: Dass nämlich die Aufklärung weiter getrieben und über die Aufklärung aufgeklärt werden muss, damit im Ernst Aufklärung betrieben werden kann. In dieser Überlegung Nietzsches spricht sich nur der Doppelcharakter einer Befragung, die immer auch Selbstbefragung ist, in aller Klarheit aus.

Bei Derrida schließlich ist die Befragung explizit zum philosophischen Programm geworden. Derridas Philosophieren ähnelt dabei ein wenig einem lang anhaltenden Nachklang. Angedeutet hat sich ein Abschied von der Gewissheit als ein Schritt, den zu tun die Moderne nicht umhin kommt, wie die vorliegende Studie gezeigt hat, im Mindesten seit Kants kritischer Philosophie. Wiederholt sei an dieser Stelle nochmals, dass sich mit der These über die Ungewissheit als Signatur der Moderne keine Aussagen über andere Zeitalter verbinden. Festgehalten wird mit ihr lediglich, dass Ungewissheit für die Moderne bestimmend ist. Innerhalb des Modernediskurses erinnert Derridas Denken deshalb an einen Nachklang, weil das Problem, das er reflektiert, und der Umgang, den er mit ihm vorschlägt, sich bereits seit über zwei Jahrhunderten andeuten. Wie auch Kant, Hegel und Nietzsche arbeitet sich Derrida am Problem der Ungewissheit ab und wie bei den anderen Philosophen deutet sich bei ihm eine befragende Strategie als Reaktion auf die Ungewissheit an. Von Kant und Hegel unterscheidet Derrida dabei allerdings, dass er von Beginn an Gewissheit für unerreichbar hält und das Streben nach ihr nicht nur als hoffnungslos verfehlt, sondern in Folge der gewaltsamen Implikationen, die mit ihm einhergehen, auch als normativ bedenklich begreift. Zwar weist auch schon Nietzsche auf die gewaltsamen Konsequenzen von Gewissheitskonzeptionen, die sich auf die

Welt zu bringen suchen, hin, aber er kokettiert selbst an vielen Stellen mit der Gewalt. Derrida zeichnet demgegenüber eine hohe Sensibilität für die Problematik der Gewalt als Gewalt aus. Diese Problemwahrnehmung spielt vermutlich eine nicht geringe Rolle bei Derridas umfassendem Verzicht auf Gewissheit. Erst im Ablassen von der Suche nach Gewissheit, so ließe sich ein Kerngedanke seines Philosophierens verstehen, wird es möglich, von der Gewalt abzulassen. Denn nur der Verzicht auf Gewissheit lässt die Offenheit zu, die es möglich macht, den Anderen als Anderen zu akzeptieren.

Diese letzten Formulierungen verweisen auch schon auf die Normativität der Befragung, die abschließend noch kurz umrissen werden soll. Wir haben die Befragung als eine Denkbewegung kennen gelernt, die zunächst viel mit einer Verlegenheitsgeste gemein zu haben scheint. Sich auf die Befragung zu verlegen, heißt das nicht resignativ einzugestehen, dass sich Gewissheit nicht erreichen lässt und bedeutet das aber nicht zugleich auch, dass auf die Begründung wichtiger normativer Prinzipien verzichtet werden muss? Richtig an diesem Verdacht ist zweifelsohne, dass sich mit der Befragung tatsächlich eine Abkehr von Begründungsversuchen verbindet. Gegen die weiter reichende Annahme aber, dass es dadurch um normative Prinzipien geschehen ist, ist zuerst darauf zu verweisen, dass die Begründung von normativen Konzeptionen ihrerseits normativ keineswegs so unabdinglich ist, wie vielfach angenommen. Insbesondere in Auseinandersetzung mit Derrida hat sich im Gegenteil gezeigt, dass allen Versuchen, Prinzipien mit Gewissheit zu befestigen, Gewaltksamkeit anhaftet. Dies könnte den Abschied von Begründungsversuchen zwar erleichtern, aber es stellt noch keine Antwort darauf dar, inwiefern Normativität als Ganze nicht trotzdem verloren gegeben werden muss, wenn auf Gewissheit verzichtet wird. Hierauf ist zu erwidern, dass gerade im Verzicht darauf, eine Antwort zu geben, die eigentümliche Normativität der Befragung liegt. Ihr wichtigster Zug ist eine Offenheit, die zugleich ein normatives Kriterium darstellt, das keiner Gewissheit bedarf und das dennoch in der Lage ist, regressive von progressiven Positionen zu unterscheiden. Sah es bei Nietzsche einen Moment lang so aus, als würde die Radikalisierung der Aufklärung eine Abkehr von den normativen Motiven der Moderne mit sich ziehen, so lässt sich nun mithilfe der Befragung zeigen, wie sich eine moderne Fassung dieser normativen Motive der Moderne denken lässt. Um zu beurteilen, ob es sich um emanzipatorische oder regressive Forderungen handelt, bietet sich die Offenheit, auf die die Befragung zielt, als Kriterium

an. Was sich nämlich einer Befragung zu entziehen sucht und Schließungstendenzen aufweist, wird sich kaum als emanzipatorisch rechtfertigen lassen. In Analogie zu Kants Gerichtshof der Vernunft lässt sich so von einem Gerichtshof der Befragung sprechen. Die Vernunft, die in ihm zum Zuge kommt, ist eine Vernunft jenseits der Gewissheit und ihre Vernünftigkeit besteht darin, sich befragen zu lassen: „Une raison doit se laisser raisonner“.³ Das Leben in der Moderne ist deshalb eines, das ohne feste Gewissheiten geführt werden muss. Damit verbindet sich aber keineswegs, dass es sich um eine gewissenlose Lebensführung handelt. Im Gegenteil: In der selbstkritischen Lebensführung, die sich immer wieder einer offenen Prüfung unterzieht, liegt, wie sich insbesondere an den Texten Derridas gezeigt hat, überhaupt erst die Möglichkeit der Verantwortungsübernahme. Die normativen Ansprüche an Individuen und auch an Gruppen werden durch die Aufgabe der Gewissheit nicht ermäßigt und das Leben muss auch keineswegs orientierungslos werden, besteht seine Orientierung doch gerade im Gebot einer reflexiven Selbstprüfung. Jenseits von Glauben und Wissen zu leben, bedeutet so zwar, ohne feste Gewissheit zu leben – das aber heißt nichts anderes, als sich auf die eigentümliche und unhintergehbare normative Struktur der Moderne einzulassen.

3 Derrida, *Voyous*, 217 (dt. 215: „Eine Vernunft muss sich vernünftig überdenken lassen“.)

Literatur

Schriften Kants

- Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bde, Werkausgabe, Bd. III+IV (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974. (KrV)
- Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe, Bd. VII (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974, 107-308. (KpV)
- Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, Bd. VIII (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974, 309-634.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werkausgabe, Bd. VIII (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974, 645-879.
- Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe, Bd. X (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974. (KdU)
- Der Streit der Fakultäten*, Werkausgabe, Bd. XI (hrsg. von Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1974, 261-393.

Schriften Hegels

- Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969.
- Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, Werke, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1986, 274-418.
- Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1986, 9-138.
- Glauben und Wissen oder die Reflexionsform der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Werke, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1986, 287-433.

- Phänomenologie des Geistes*, Werke, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1986.
Wissenschaft der Logik I, Werke, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1986.
Wissenschaft der Logik II, Werke, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1986.
Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986.
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Die Philosophie des Geistes, Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1986.
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1986.

Schriften Nietzsches

- Die Geburt der Tragödie*, KSA, Bd. 1, München 1999, 9-156.
Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, KSA, Bd. 1, München 1999, 243-334.
Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, KSA, Bd. 3, München 1999, 9-332.
Die fröhliche Wissenschaft, KSA, Bd. 3, München 1999, 343-652.
Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, KSA, Bd. 5, München 1999, 9-244.
Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, KSA, Bd. 5, München 1999, 245-412.
Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, KSA, Bd. 6, München 1999, 55-162.
Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, KSA, Bd. 6, München 1999, 165-254.
Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA, Bd. 12, München 1999.

Schriften Derridas

- De la grammatologie*, Paris 1967 (dt. *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983).
L'écriture et la différence, Paris 1967 (dt. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976).

Marges de la philosophie, Paris 1972 (dt. *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999).

tympan, in: *Marges*, I-XXV (dt. *Tympanon*, in: *Randgänge*, 13-30).

La différence, in: *Marges*, 1-29 (dt. *Die Différence*, in: *Randgänge*, 31-56).

Force de loi. Le „Fondement mystique de l'autorité“, Paris 1994 (dt. *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a. M. 1991).

Politiques de l'amitié, Paris 1994 (dt. *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000).

Foi et savoir. Les deux sources de la „religion“ aux limites de la simple raison, Paris 2001 (dt. *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders./ Vattimo, Gianni (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, 9-106).

L'Université sans condition, Paris 2001 (dt. *Die unbedingte Universität*, Frankfurt a. M. 2001).

Fichus, Paris 2002 (dt. *Fichus*, Wien 2003).

Voyous. Deux essais sur la raison, Paris 2003, (dt. *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M. 2003).

Sonstige Literatur

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Schriften, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1997, 7-412.

Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1997.

Aristoteles, *Metaphysik*, Philosophische Schriften, Bd. 5, Hamburg 2005.

Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1996.

Benjamin, Walter, «Über den Begriff der Geschichte», in: Gesammelte Schriften, Bd. I.2, Frankfurt a. M. 1980, 691-704.

Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, in: Gesammelte Schriften, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1980, 179-203.

Bennington, Geoffrey/Derrida, Jacques, *Jacques Derrida. Ein Porträt*, Frankfurt a. M. 1994.

Bertaux, *Friedrich Hölderlin*, Frankfurt a. M. 1981.

Butler, Judith, *Gender Trouble*, New York/London 1990 (dt. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991).

- Descartes, René, *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*, Stuttgart 2001.
- Flügel-Martinsen, Oliver, *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*, Baden-Baden 2008.
- Foerster, Heinz v., *Das Konstruieren einer Wirklichkeit*, in: Watzlawick (Hg.), *Wirklichkeit*, 39-60.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris 2001, 1004-1024 (dt. *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Dits et Écrits. Schriften*, Bd. II, 1970-1975, Frankfurt a. M. 2002, 166-191).
- Foucault, Michel, *La vérité et les formes juridiques*, in: *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris 2001, 1406-1514 (dt. *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a. M. 2003).
- Fulda, Hans Friedrich/Krijnen (Hg.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*, Würzburg 2006.
- Gehlen, Arnold, *Philosophische Anthropologie*, in: Ders., *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Reinbek 1986, 7-144
- Geier, Manfred, *Kants Welt*, Reinbek 2003.
- Glaserfeld, Ernst v., *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, in: Watzlawick (Hg.), *Wirklichkeit*, 16-38.
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997.
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard, *Derridas performative Wende*, in: Dies. (Hg.), *Einsätze*, 7-18
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, in: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hg.), *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Jürgen Habermas. Ansprachen aus Anlass der Verleihung*, Frankfurt a. M. 2001
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.
- Heidegger, Martin, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, in: Ders., *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 193-247.
- Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1998.

- Hölderlin, Friedrich, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, Frankfurt a. M. 1979 (Photomechanischer Nachdruck der Originalausgaben von 1797 und 1799).
- Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001.
- Kierkegaard, Søren, *Furcht und Zittern*, Hamburg 2004.
- Kierkegaard, Søren, *Philosophische Brocken*, Simmerath 2003.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris 1979 (dt. *Das postmoderne Wissen*, Wien 1999).
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
- Neiman, Susan, *Das Böse denken*, Frankfurt a. M. 2004.
- Nicolai, Friedrich, *Sebaldus Nothanker*, Berlin (Ost) 1960.
- Pinkard, Terry, *Hegel. A Biography*, Cambridge 2000.
- Rousseau, *Du contrat social*, Paris 2001 (dt. *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart 1986).
- Saar, Martin, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a. M. 2007.
- Sandbothe, Mike (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus*, Weilerswist 2000.
- Schaub, Jörg, *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 2009.
- Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie*, Frankfurt a. M. 2000.
- Schnädelbach, Herbert, *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4*, Frankfurt a. M. 2004.
- Schnädelbach, Herbert, *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: Ders., *Analytische und postanalytische Philosophie*, 90-110.
- Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt a. M. 2000.
- Singer, Wolf, *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2002.

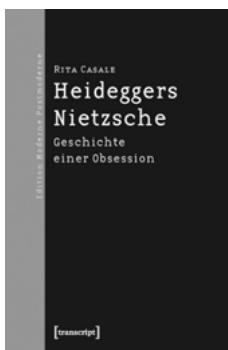
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a. M. 2005.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA/London 2007.
- Tugendhat, Ernst, *Aufsätze. 1992-2000*, Frankfurt a. M. 2001.
- Tugendhat, Ernst, *Macht und Antigalitarismus bei Nietzsche und Hitler*, in: Ders., *Aufsätze*, 225-261.
- Watzlawick, Paul (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit*, München 2001.
- Wellmer, Albrecht, *Der Streit um die Wahrheit*, in: Sandbothe (Hg.), *Die Renaissance des Pragmatismus*, 253-269.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ 1990.

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (Hg.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

März 2011, ca. 350 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



RITA CASALE
Heideggers Nietzsche
Geschichte einer Obsession

Oktober 2010, 374 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1165-6



CHRISTIAN FILK
Günther Anders lesen
Der Ursprung der Medienphilosophie
aus dem Geist der >Negativen Anthropologie<

Mai 2011, ca. 150 Seiten, kart., ca. 16,80 €,
ISBN 978-3-89942-687-8

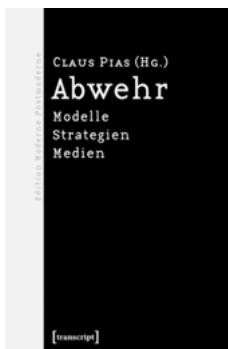
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne



MARTIN GESSMANN
Wittgenstein als Moralist
Eine medienphilosophische Relektüre

2009, 218 Seiten, kart., 23,80 €,
ISBN 978-3-8376-1146-5



CLAUS PIAS (Hg.)
Abwehr
Modelle – Strategien – Medien

2009, 212 Seiten, kart., 25,80 €,
ISBN 978-3-89942-876-6



KURT RÖTTGERS
Kritik der kulinarischen Vernunft
Ein Menü der Sinne nach Kant

2009, 256 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1215-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Edition Moderne Postmoderne

GERHARD GAMM,
JENS KERTSCHER (Hg.)
Philosophie in Experimenten
Versuche explorativen Denkens
März 2011, ca. 270 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

FERNAND MATHIAS GUELFF
Die urbane Revolution
Henri Lefèbres Philosophie
der globalen Verstädterung
Juni 2010, 320 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1511-1

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO
DE MADUREIRA
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel
März 2011, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

PETER NICKL,
GEORGIOS TERIZAKIS (Hg.)
**Die Seele: Metapher oder
Wirklichkeit?**
Philosophische Ergründungen.
Texte zum ersten Festival
der Philosophie
in Hannover 2008
Januar 2010, 244 Seiten, kart., 22,80 €,
ISBN 978-3-8376-1268-4

ECKARD ROLF
Der andere Austin
Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion
performativer Äußerungen –
von Searle über Derrida zu Cavell
und darüber hinaus
2009, 258 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1163-2

MIRJAM SCHAUB (Hg.)
Grausamkeit und Metaphysik
Figuren der Überschreitung
in der abendländischen Kultur
2009, 420 Seiten, kart., 35,80 €,
ISBN 978-3-8376-1281-3

SIBYLLE SCHMIDT,
SYBILLE KRÄMER,
RAMON VOGES (Hg.)
Politik der Zeugenschaft
Zur Kritik einer Wissenspraxis
Dezember 2010, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

TATJANA SCHÖNWÄLDER-KUNTZE
Freiheit als Norm?
Moderne Theoriebildung und der
Effekt Kantischer Moralphilosophie
April 2010, 314 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1366-7

DETLEF STAUDE (Hg.)
Methoden Philosophischer Praxis
Ein Handbuch
November 2010, 280 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1453-4

NIKOLAUS URBANEK
**Auf der Suche nach einer
zeitgemäßen Musikästhetik**
Adornos »Philosophie der Musik«
und die Beethoven-Fragmente
Juni 2010, 322 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1320-9

JÖRG VOLBERS
Selbsterkenntnis und Lebensform
Kritische Subjektivität nach
Wittgenstein und Foucault
2009, 290 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-89942-925-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

