

Wissen und Glauben in der Moderne

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

Glauben und Wissen wie ihr Verhältnis zueinander wurden in den letzten Jahren wieder vermehrt diskutiert. Dabei lässt sich sowohl eine Wiederkehr religiösen Denkens als auch eine Wiederauferstehung wissenschaftlicher Weltanschauungen konstatieren. Zweifelsohne stehen sich diese beiden Formationen in der Regel feindlich gegenüber. Beide Kontrahenten teilen allerdings den irreflexiven Anspruch auf letzte Gewissheit, sei diese nun religiös oder wissenschaftlich formuliert. Aus dieser Konstellation, die Wissen und Glauben schlicht gegenüberstellt, will Oliver Flügel-Martinsen in seinem Essay *Jenseits von Glauben und Wissen. Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne* die Frage nach der Gewissheit hinausführen: Glauben und Wissen auf ihr gemeinsames, alles andere als sicheres Fundament befragen, ihren schwankenden epistemologischen Boden freilegen.

Ausgangspunkt der Argumentation des Autors ist die Annahme, dass die Moderne durch die Aufklärung hindurch nicht vom willkürlichen Glauben zum gewissen Wissen gegangen sei, sondern ihr von Anfang an die „Ungewissheit“ als „unhintergehbare Eigenschaft“ strukturell eingeschrieben sei. Das Leben in ihr sei daher prinzipiell „jenseits von Glauben und Wissen“ (9) situiert. Glauben und Wissen seien daher nicht als sich ausschließende „konkurrierende Alternativen“ zu verstehen, sondern als zwei verschiedene Art und Weisen, den konstitutiven „Ungewissheitscharakter der Moderne auszublenden“ (10). Religion wie Wissenschaft sind vereint in der, folgt man der Diktion des Autors, anti-modernen Abwehr der Ungewissheit durch den Versuch einer wie auch immer begründeten Gewissheit. Zur aufklärerischen Selbsterkenntnis gehöre dagegen die Erkenntnis einer grundsätzlichen, und somit unaufhebbaren Ungewissheit, wie der Autor anhand einer konzentrierten Lektüre der Philosophien von Kant, Hegel, Nietzsche und Derrida zu zeigen versucht. Der Fortschritt der Aufklärung bestehe daher auch nicht mehr im sicheren „Wissenszuwachs“, sondern in der Analyse und Beleuchtung der „Ungewissheit und ihre[r] Implikationen“ (13).

Der Philosophie Kants nähert sich der Autor über dessen, in den letzten Jahren vermehrt rezipierte Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Einleitend über den politischen Gehalt dieser Schrift, insbesondere in Bezug auf Kants Revolutionsbegriff (16-18), examiniert der Autor Kants Begriff der 'moralischen Religion' bzw. der Vernunftreligion als Gegensatz zum kirchlich-dogmatisch, eben bloß geglaubten Glauben (19-24). In den argumentativen Mittelpunkt wird dabei nicht so sehr die radikale Kritik Kants am letzteren gestellt, als vielmehr die Tatsache fokussiert, dass der Philosoph zur Begründung des Wissens auf den (Vernunft-)Glauben rekurriert. Zu diesem Zweck erweitert der Autor den Korpus der behandelten Schriften um Kants berühmte drei *Kritiken*, die im Hinblick auf ihren aporetischen Charakter auf Glauben und Wissen hin mit großer Versiertheit befragt werden (25-39). Der Versuch Kants – sein eigentliches philosophisches Anliegen – mit den Mitteln der Selbstkritik der Vernunft die Erkenntnis zu läutern und somit auf sicheren Boden zu stellen, führt immer wieder an Grenzen, wie der Autor am kantschen Zentralbegriff der Freiheit erläutert. Auch Kant müsse am Ende immer wieder unterstellen, was er doch erst zu beweisen beabsichtige: „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 unter der Hand durch seine logischen Rahmenannahmen in Anspruch nimmt“ (39). Zusammenfassend hält der Autor daher fest: „Kant klärt den Glauben auf – und das heißt: er verabschiedet den dogmatischen Glauben als Quelle der Gewissheit. Aber auf diesem Wege gewinnt er [...] auch Einsicht in die Grenzen der Erkennenkönnens durch das Wissen. Das Wissen hinterlässt eine Leerstelle“ (39f.).

Auch in Bezug auf Hegel verfolgt der Autor das Verfahren, die in das konsequente Denken sich einschreibende Ungewissheit aufzudecken. Ausgehend von Hegels Kritik an der kantschen Verstandesphilosophie (41-45), wird die „Idee einer versöhnenden Hoffnung“ (46) des jungen Hegel an dessen Interpretation des christlichen Liebesbegriffs (47-50) erläutert, dessen Mängel der

große Idealist selbst aber schon erkannte (50-52). Was von diesem frühen Programm allerdings im Denken Hegels erhalten blieb, sei einerseits die Annahme, „dass die Einsicht in das Absolute jenseits der Religion“ - nämlich in der Philosophie - „angesiedelt werden muss“ (52), andererseits die Religion aber in der Tat sich mit Gegenständen beschäftige, die auch den Höhepunkt philosophischer Reflexion bilden. Sie tut dies aber eben in einer verkehrten bzw. unzulänglichen Art und Weise. Ihr gemeinsamer Gegenstand ist für Hegel das Absolute, dass von der Religion letztlich nur äußerlich und zufällig geglaubt, von der Philosophie durch die reflexive Arbeit des Begriffs aber erkannt und somit gewusst wird. In Bezug auf die beiden Philosophen hält der Autor daher zu Recht fest: „Beide, Kant ebenso wie Hegel, sprechen bestimmten religiösen Inhalten offenbar durchaus einen richtigen Gehalt zu, aber sie verwerfen ganz entschieden die Weise der Begründung“ (54). Hegel will allerdings über die kantschen Grenzen, die Gewissheit begründen sollen, hinaus, wie am hegelschen Begriff der Aufhebung (der Schranken und Widersprüche) bündig erläutert wird (56-61). Ausgehend hiervon wendet sich der Autor einer Interpretation des hegelschen Absoluten zu (61-69), die man als gewagt bezeichnen muss. Er fasst dessen Wesen zwar treffend zusammen: „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“ (64). So weit, so gut. Fraglich wird die weitergehende Interpretation des Absoluten dann allerdings – genauso wie von Hegels politischer Philosophie – wenn es einseitig emanzipationsphilosophisch verstanden wird. In der nie still stehenden Bewegung des Begriffs dekonstruiere sich das Absolute selbst, und seine Nichtanwesenheit belege die Grenzen des Wissens, das ohne ein Absolutes eben keine Gewissheit verbürgen könne. Hegel sei „so verstanden nicht der größtenwahnsinnige Denker einer Metaphysik des Absoluten, sondern ein radikalauflärerischer Philosoph des Ungewissen“ (68). Auf die Frage, „warum die Bewegung der unaufhörlichen Verschiebung und des Entzugs plötzlich zum Abschluss kommen sollte“ (68), lässt sich indessen simpel antworten: weil sie es von Anfang an war. Dass die antreibende Figur der Negation der Negation eine Scheinbewegung des (ursprungsphilosophischen) Absoluten ist, das alles Äußere immer schon zum bloß Anderen seines selbst degradiert, ließe sich, auch wenn der Autor sich nicht darüber streiten will, „ob Hegel seine Philosophie so verstanden wissen wollte“ (68), immer noch mit sehr guten Gründen behaupten; eine kritische Aneignung Hegels im Anschluss an Marx und Adorno, die dessen absoluten Idealismus als eine Reflexionsform moderner kapitalistischer Vergesellschaftung dechiffrieren, wird von dem Autor als eine ja nicht ganz unbedeutende Form der Befragung von Innen leider nicht einmal erwähnt. Am Ende des Hegelkapitels hält der Autor sodann fest, dass nach (s)einem 'Hegel ohne Absolutes', die Unterscheidung von bloß geglaubtem und begrifflichem Denken dennoch weiterhin bestehe. Bei der Arbeit des Begriffs handele es sich allerdings „um einen Prozess der Reflexion und Befragung“, die nunmehr aber das Resultat einer „Autodekonstruktion der Perspektive des Absoluten“ zeitigen und „damit auf eine Idee des Begriffs jenseits von Wissen und Gewissheit verweisen“ (69) – eine ambitionierte, aber auch sehr gewagte Interpretation.

Wollen Kant und Hegel das Wissen noch retten, so hat Nietzsche für ein solches Unternehmen nur noch Hohn und Spott übrig. Der Philosoph mit dem Hammer verabschiedet vielmehr dem eigenen Anspruch nach alle Wahrheiten des Wissens wie des Glaubens als Illusionen. Dass dieses Unternehmen indessen höchst ambivalent ausfällt, sieht auch der Autor, der zwei Nietzscheinterpretationen gegenüberstellt: Auf der einen Seite eine, die, an Heidegger orientiert, Nietzsches eigene, widersprüchliche Machtontologie als (anti-)philosophisches Gegenprogramm fokussiert. Auf der anderen Seite ein von Foucault inspiriertes Nietzschebild, das die negativzersetzende Arbeit der Genealogie in den Vordergrund rückt. Der Autor neigt zu letzterer Interpretation, ohne allerdings zu verschweigen, vor welchen Problemen sie steht: die Plausibilität der genealogischen Untergrabungen ist in vielen Fällen an die 'Wahrheit' von Nietzsches „Machttheorie“ (94) gebunden. Dies ist eben auch dann der Fall, wenn diese nicht als „Begründung eines Gegenprogramms“, sondern 'nur' als „hermeneutisch-analytisches Instrument“ (94) fungiert. Wie gesagt, sieht der Autor dieses Problem, das er einer, wenn auch fragend-tastenden, durchaus zögerlichen Lösung anvertraut: Man müsse „das argumentative Geschehen im Ganzen verlassen“

(96), und Philosophie auf „Stil“, „Haltung“ oder „Gestus“ (97) reduzieren: m.a.W. auf eine ästhetizistische Existenzialität. Sicher ist dies eine Perspektive, die Nietzsches Denken bietet. Aber es eben nur *eine*, die m.E. weder als Interpretation von Nietzsches Denkuniversum noch als Perspektive für die Gegenwart taugt. Die Annahme, dass Nietzsche „Wahrheitsaspirationen rundheraus“ (97) verabschiedet, ist eben, wie der Autor selbst herausgestellt hatte, schlicht nicht haltbar; neben der dionysischen Machttheorie sei hier nur an den Umstand erinnert, dass Nietzsche im *Antichristen* sehr wohl und äußert aggressiv die Wissenschaft gegen den Glauben aufbietet. Entsprechend gilt es seiner Arbeit der Destruktion mit jener Redlichkeit zu begegnen, die er sich gewünscht hat. Es stellen sich dann aber viele seiner Behauptungen als schlicht unbegründet oder aber als dogmatisch heraus. Auch wenn der Autor abermals sehr gekonnt Nietzsches zentrales Anliegen der Entlarvung des „konstitutiven Zusammenhang[s] zwischen Wissen, Glauben und Moral“ (80) skizziert, so greift die Interpretation doch zu kurz und vermag dem ambivalenten Charakter des letzten Jüngers des Dionysos in meinen Augen nur mit einer Scheinlösung zu begegnen.¹

Zu guter letzt wendet sich der Autor Derridas Dekonstruktion zu, die nicht weniger radikal, aber doch weit vorsichtiger als Nietzsche, sich an den (Glaubens-)Gewissheiten der abendländischen Philosophie abarbeitet: ein „Denken an den Rändern der Philosophie“ (103), das mit ihr im kritischen „Gespräch bleibt“ (101), ohne doch in ihr aufzugehen. Derrida will nicht aus der Philosophie herauspringen oder sie schlicht links liegen lassen, sondern sie von innen heraus erschüttern. Sein Argwohn gilt dabei der philosophischen Systematik, die sowohl auf ein hierarchisierendes Wissen als auch auf eine Unbedingtheit zielt, die kein Außen ertragen kann. Die Arbeit des Begriffs rückt, wie schon bei Nietzsche, in die Nähe eines „Herrschaftsbedürfnisses“ (104); seinem „normativen Impetus“ nach sei die Dekonstruktion deshalb „als emanzipatorisches Projekt“ (115) zu begreifen. Auch bei Derrida stellt sich freilich die Frage, von wo aus das philosophische Denken kritisiert werden kann, wie sich der Begriff gegen sich selbst wenden lässt. Dies sei möglich als immanente „Autodekonstruktion“ (106), die im begrifflichen Geschehen selbst vor sich gehe: in/durch/mittels der „*différance*“ (107). Wie diese Autodekonstruktion vor sich gehen soll, zeigt der Autor dann Anhand von Derridas Dekonstruktion von Wissen und Glauben, deren gegenseitige „Verwiesenheit“ als „Ontotheologie“ (109) bezeichnet wird. Doch ist der späte Derrida nicht bei der Untergrabung von Glaubensgewissheiten und der Rettung der „irreduziblen Besonderheit“ (117), des nicht im begrifflichen Wissen Aufgehenden, stehen geblieben. Er schreitet vielmehr am Ende seiner Dekonstruktionen zu „Glaubensbekenntnissen“ (118) an die Möglichkeit einer kommenden, offenen und unberechenbaren „Zukunft“ (120) fort, die nicht sicher und gewiss ist, der aber messianisch die Treue gehalten wird: „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 Anderseins“ (122). Es muss hier offen bleiben, ob die dekonstruktive *différance* nicht selbst wieder eine Ursprungsmythologie ist, von der das ganze Verfahren in seiner Tragfähigkeit abhängt. Zweifelsohne weist Derridas Vorhaben in normativer Hinsicht Ähnlichkeiten mit Adornos negativer Dialektik auf: Sein „Denken des Nichtidentischen“ (116), ich werde am Ende darauf zurück kommen, weist aber in eine andere Richtung als eines universellen 'Vielleicht', und bewahrt auch, aus guten Gründen, eine andere Beziehung zur als logozentristisch denunzierten metaphysischen Tradition.

Als ungewisses Resultat seiner Studie, die ersichtlich mit Derridas zurückhaltendem wie radikalem Programm der dekonstruktiven Befragung sympathisiert, hält der Autor die irreduzible

1 Eine andere kritische Interpretation Nietzsches habe ich vorgeschlagen: Die letzte Versuchung Nietzsche(s). Die Aporien der tragischen Aufklärung, in: Zeitschrift für kritische Theorie 2009. Nietzsches ursprüngliche Lebens- und Welterfahrung, die in der Tat nicht mehr begrifflich kommunizierbar ist – die Grenzen der Philosophie fraglos überschreitend, dieselbe sicherlich aber nicht zerstörend –, bin ich in einem unveröffentlichten Manuskript nachgegangen: „oh Nacht, oh Schweigen, oh todenstiller Lärm!“ Versuch über Nietzsches (Ab-)Grunderfahrung des Dionysischen.

Ungewissheit fest, der freilich reflexiv zu begegnen sei: Die gleichsam immanente „Normativität der Befragung“ sei eine unbedingte „Offenheit“ (133), die auf letzte Begründungen wie Antworten verzichtet. Man habe mit dieser Offenheit auch ein Kriterium, welches nach wie vor zwischen emanzipatorischen und reaktionären Forderungen zu unterscheiden erlaube: „Was sich nämlich einer Befragung zu entziehen sucht und Schließungstendenzen aufweist, wird sich kaum als emanzipatorisch rechtfertigen lassen.“ (134). Am Ende sei die „Aufgabe der Gewissheit“ für jeden Einzelnen auch keinesfalls gleichzusetzen mit a-moralischer Orientierungslosigkeit oder einem nihilistischen anything goes. Die Offenheit befreie vielmehr den Einzelnen und setze ihn zugleich in den schweren Stand der aufgeklärten Mündigkeit, „besteht seine Orientierung doch gerade im Gebot der reflexiven Selbstprüfung“ (134), die in der Moderne unhintergebar sei.

Wenn wir die sehr konzentrierten und eloquenten Ausführungen des Autors als ein Diskussionsangebot nehmen, was den Intentionen des Essays wohl nicht widerspricht, so fordern diese doch bei aller interpretatorischen Raffinesse, philosophischem Weitblick und zurückhaltendem Tonfall zum Widerspruch heraus, der durchaus prinzipieller Natur ist. Ich werde meine Einwände und Fragen im Folgenden thesenartig-komprimiert vortragen:

(1) Das Problem der Selbstbegründung der Vernunft ist in der Generalität wie vom Autor nahegelegt kein Spezifikum der Moderne. Erinnert sei auf der einen Seite an die veritable Tradition skeptischen Denkens in/seit der Antike, die durchaus bereits radikal die Frage nach der Möglichkeit von begründetem Wissen stellte. Zu fragen wäre in diesem Kontext, wenn man die Ungewissheit als normative Basis der Moderne bestimmt, wie diese sich zu der langen Geschichte der philosophischen (und auch religiösen) Skepsis verhält. Auf der anderen Seite ringt nicht erst die neuzeitliche Philosophie, sondern die gesamte metaphysische Tradition mit dem Problem einer sich selbst begründenden Vernunft. Ich erinnere hier nur an Platon, wo an allen Ecken und Enden dieses Problem schon auftaucht, und nicht zufällig mit Hilfe von Mythen 'behoben' wird. Auch hier muss die Frage gestellt werden, in wie weit diese Probleme spezifisch modern, oder dem Denken selbst eingeschrieben sind, und in der Geschichte der Philosophie in Form metaphysischer Spekulation reflektiert wurden. Ob das Resultat dieser Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis im modernen, dekonstruktiven Zweifel endet/enden muss, ist dabei allerdings alles andere als gewiss.

(2) Der Autor übergeht die philosophiegeschichtliche Voraussetzung der von ihm skizzierten Denkbewegung: die nominalistische Wende des Denkens im späten Mittelalter, in der sich vielerlei Motive des modernen Denkens – nicht zuletzt das der universellen Ungewissheit – schon bahnbrechen. Das, was der Autor als moderne Reflexion auf die Ungewissheit (in Sachen des Glaubens wie der Erkenntnis) ausgibt, hat eine lange Vorgeschichte zur Voraussetzung. Problematisch ist nicht allein, dass diese unter den Tisch fällt, sondern auch, dass das nominalistische Paradigma als unhinterfragte Basis der modernen Denkbewegung schlicht vorausgesetzt wird, ohne noch einmal nach dessen Schlüssigkeit zu fragen. Diesen Weg einer Kritik der nominalistischen Moderne ist aus guten Gründen die Kritische Theorie gegangen, die ohne eine Restitution einer vormodernen Ontologie, am emphatischen Begriff von Erkenntnis und Wahrheit festgehalten hat. Erinnert sei nur an Adornos zentrales Philosophem der Präponderanz des Objekts und an Karl Heinz Haags negative Metaphysik.

(3) Eine solche Kritik am nominalistischen Paradigma, welches auch von Nietzsche und der Dekonstruktion unbewusst tradiert wird, zielt einerseits auf die (positive (Hegel) oder negative (Nietzsche)) Selbstherrlichkeit des allmächtig sich gebenden Subjekts und auf die Rettung der Dignität der Objekts, das als nicht-identisches nicht in seiner Verfügbarkeit aufgeht. Andererseits reflektiert diese Kritik auf die metaphysischen Voraussetzungen von exakter Wissenschaft: auf die Intelligibilität ihrer Objekte, die sich als denknötendig erweist, und keineswegs einfach dogmatisch vorausgesetzt wird. Letztere Einsicht stammt vielmehr aus der Reflexion auf die notwendigen Voraussetzungen gesellschaftlicher Reproduktion und naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Dies ist kein höheres Wissen von den Dingen an sich, aber doch mehr als eine Skepsis,

die sich in der Praxis jeden Tag selbst ad absurdum führt. Der Autor muss sich die Frage gefallen lassen, wie sich denn die Wirklichkeit von Wissenschaft und Technik sowie ihre Bedeutung für die soziale und ökonomische Reproduktion der Gattung, die zu leugnen schlicht unmöglich ist, zu verstehen oder zu erklären sind, wenn man es angeblich gerade in der Moderne und ihrem (fraglos ambivalenten) Fortschritt in der Naturbeherrschung, mit einem Reich fortschreitender Ungewissheit zu tun hat.

(4) Das führt zu einem weiteren prinzipiellen Einwand: Greift der Autor philosophiegeschichtlich einerseits zu kurz, so ist sein Begriff der Moderne andererseits zu unspezifisch. Zugespitzt ist die Moderne, die der Autor anhand der Denkbewegung der großen Philosophen beschreibt, im Kern die moderne kapitalistische Vergesellschaftung. In wie weit diese freilich strukturell wie herrschaftsförmig interessiert die Zerstörung von Wahrheit und Erkenntnis produziert, fragt der Autor so wenig, wie er jene Tradition kritischer Reflexion auch nur erwähnt, die sich so viel Vernunft anmaßt, die Beziehung von Glauben und Erkenntnis, Religion und Wissenschaft ideologiekritisch und sozialtheoretisch zu analysieren. Und auch hier mag nur ich nur daran erinnern, dass es gerade Adorno ist, auf den sich der Autor hier und da positiv bezieht, der meines Erachtens zu Recht ein Denken der Ungewissheit unter einen prinzipiellen Ideologieverdacht gestellt hat: „Neuerdings wird die Aporie des objektiven Vernunftbegriffs obskurantistisch ausgeschlachtet. Weil man nicht wie mit einem Verwaltungsakt unmittelbar, absolut ausmachen kann, was Wahrheit und was Meinung sei, wird der Unterschied zum höheren Ruhm der Meinung schlechthin geleugnet. Die Fusion von Skepsis und Dogmatismus, deren bereits Kant gewahr wurde, und deren Überlieferung bis in die Anfänge des bürgerlichen Denkens [...] zurückzuverfolgen wäre, feiert fröhliche Urständ in einer Gesellschaft, die vor der eigenen Vernunft zittern muß, weil es noch nicht Vernunft ist.“ (Adorno: Meinung Wahn Gesellschaft).

(5) Zu guter Letzt stellt sich die Frage, was unmittelbar an die Kritik des unspezifischen Begriffs der Moderne anschließt, ob diese überhaupt jene vom Autor behauptete normative Struktur des Offenen aufweist. Ist dies nicht eine willkürliche Projektion, die den herrschaftsförmigen und destruktiven Charakter kapitalistischer Vergesellschaftung ausblenden muss? Fraglos setzt diese Potentiale der Freiheit und Reflexion frei. Schnürt sie aber nicht auch die gesellschaftlichen Ketten immer enger, zerstört sie nicht autonome Subjektivität, ist sie nicht hyperdogmatisch und überaus gewaltsam, wenn es um ihren materiellen Kern, die ausbeuterische Verwertung des Wertes und die Aufrechterhaltung der herrschenden Eigentumsordnung, geht? Sind die ganzen Gewaltexzesse, die schon in Habermas' Moderne-Märchen verschwinden, etwas, das nichts mit der Moderne zu tun hat? Ganz platt: ich halte das normative Modernebild des Autoren schlicht für ein Phantasiegemälde.

Wie man sieht, bin ich in vielerlei Hinsicht prinzipiell anderer Ansicht als der Autor. Wenn ich seinen Essay hier dennoch zur Lektüre und als Diskussionsangebot empfehle, so deshalb, weil dieser nicht nur wirklich eigenständige Perspektiven auf eine uralte Thematik entwirft, sondern darüber hinaus auch in bewundernswerter Art und Weise flüssig und präzise verfasst ist. Auch wenn Form und Stil mich mehr überzeugt haben als der Inhalt, was sicherlich ein zweiseitiges Lob darstellt, ist dem Essay daher eine aufmerksame Leserschaft zu wünschen.

Hendrik Wallat