

Erschienen in: *Die Zukunft des Menschen - Selbstbestimmung oder Selbstzerstörung?*, hrsg. v. Richard van Dülmen, Saarbrücken: Stiftung Demokratie 1999, 143-17

Wolfgang Welsch

DIE KUNST, MIT UNSICHERHEIT ZU LEBEN

Interdisziplinäres Symposium

"Die Zukunft des Menschen - Selbstbestimmung oder Selbstzerstörung?
Saarbrücken, 26.-27. Juni 1998

"The fundamental things apply as time goes by ..."

I. Offenkundige Unsicherheit - Wunsch nach Sicherheit

1. Unsicherheit als zentrale Erfahrung der Gegenwart

Unsicherheit ist eine Schlüsselerfahrung der Zeit. Nicht nur angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende - wer weiß denn schon, was uns da bevorstehen wird, etwa auch im Gefolge der neuen Technologien? -, sondern schon auf alltäglicheren Niveaus dominiert Unsicherheit. Jedermann kennt die einschlägigen Beispiele. Von der Arbeitslosigkeit über den Generationenvertrag (der nicht nur unhaltbar, sondern unsittlich erscheint) bis zur Unsicherheit in unseren Städten und von der Mikroebene unserer Beziehungen bis zur Makroebene der Zukunft der Staaten, wie wir sie kennen, und die es so vielleicht bald nicht mehr geben wird, herrschen Ungewißheit und Unsicherheit vor.

Eigentlich ist dieser moderne Unsicherheitsfortschritt paradox. Denn die Moderne war angetreten, uns Sicherheit zu bieten. Sicherheitssteigerung, nicht Unsicherheitspotenzierung war ihr Programm. Seit Beginn der Neuzeit - und zumal der neuzeitlichen Wissenschaft - ward uns versprochen, daß wir zu "Herren und Eigentümern der Natur" würden; dank der neuen Wissenschaft sollten wir - so verkündete es Descartes in seinem berühmten *Discours de la Méthode* - "ohne jede Mühe zum Genuß der Früchte der Erde und aller Annehmlichkeiten auf ihr" gelangen, bis hin zur Besiegung des Alters.¹ Später, als statt der hoffnungsvollen Erwartungen Probleme und Katastrophen eintraten, hat man die Versprechungen erneuert. Der Kapitalismus versprach Wohlstand für alle, die Demokratie versprach soziale Sicherheit, die neuen Medien versprechen das Pfingstwunder weltweiter Verständigung. Aber nichts davon scheint auf Dauer eingetreten zu sein. Im Gegenteil: Während wir immer mehr politische, soziale, militärische Schutz- und Sicherungssysteme aufbauten, ist Unsicherheit zur zentralen Erfahrung der Gegenwart geworden.

¹ René Descartes, *Discours de la Méthode*, in: ders., *Œuvres*, hrsg. von Charles Adam u. Paul Tannery, Paris 1897-1913 (Neuausgabe Paris 1964-67), Bd. VI, 62 f.

Auch die moderne Wissenschaft und Theorie stellt uns - ganz anders als die traditionelle - nicht mehr Sicherheit in Aussicht. Um das im Kontrast mit älteren Positionen zu verdeutlichen: Aristoteles hatte noch erklären können, der Mensch der Wissenschaft - stellvertretend der Philosoph - vertäue "wie ein guter Schiffskapitän sein Leben an dem, was ewig und beharrend ist", er lasse dort er den Anker fallen;² durch Wissenschaft gelinge es uns, unser Leben am Ewigen und Beharrenden festzumachen und so sicher zu machen. Das moderne Denken aber sieht eine solche Ankermöglichkeit nicht mehr. Otto Neurath, der Hauptvertreter des Wiener Kreises, erklärte: "Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können."³ Auch die Wissenschaft vermag absolute nicht Sicherheit zu bieten, sondern ist selbst den Schwankungen der hohen See ausgesetzt und allenfalls fähig, von Zeit zu Zeit ein Leck zu reparieren und den drohenden Untergang verhindern - jedenfalls solange sie sich nicht allzu selbstsicher fühlt, man denke an den Fall der Titanic.

2. Die neue Situation: Unsicherheit allenthalben, weil im Grunde

Neuartig ist heute also nicht bloß das modern unerwartete Unsicherheitsgefühl der Menschen, sondern der Umstand, daß selbst die Instanz, die vorher Sicherheit versprach, die Wissenschaft, dies nicht mehr tut.

Oder anders gesagt: Die heutige Unsicherheit bezieht sich nicht mehr nur auf Oberflächen-Kontingenzen, um die man immer gewußt hat, von denen man jedoch glaubte, daß sie durch stabile Ordnungsstrukturen natürlicher oder logischer Art unterfangen wären, sondern die heutige Unsicherheit erstreckt sich gerade auf die fundamentalen Ordnungsstrukturen selbst. Gerade diese - die ehemaligen Fixmarken - scheinen insgesamt variabel, vielfältig, fließend, unsicher geworden zu sein. Daher können unsere Fixmarken die traditionelle Aufgabe der Orientierung allenfalls kurz-, aber nicht langfristig, oder nur für diese und nicht für jene soziale Gruppe und in jedem Fall nur bis zur nächsten, alsbald erfolgenden Infragestellung erfüllen.

Non-Fundamentalismus ist - lebensweltlich wie wissenschaftlich - zu unserer Grundsituation geworden. Das kennzeichnet die neue Unsicherheitslage. Wir wissen, daß wir fortan auf instabilen und veränderlichen Fundamenten werden operieren müssen und allenfalls auf ihnen werden Orientierung finden können.⁴

² *Der Protrepitkos des Aristoteles*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von Ingemar Düring, Frankfurt a.M. 1969, 55 ff. [B 50].

³ Otto Neurath, "Protokollsätze", in: *Erkenntnis*, Bd. 3, 1932/1933, 204-214, hier 206. -Dieser Satz Neuraths wurde dann auch zum Leitspruch von Willard Van Orman Quine (er bildet das Motto von *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1960, VIII). Und selbst bei Karl Popper heißt es: "[...] wir entdecken [...], daß dort, wo wir auf festem und sicherem Boden zu stehen glaubten, in Wahrheit alles unsicher und im Schwanken begriffen ist." (Karl Popper, "Die Logik der Sozialwissenschaften", in: Theodor W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlin 1969, 103-123, hier 103)

⁴ Nietzsche hatte schon 1873 geschrieben, wir seien gezwungen, uns "auf beweglichen

3. Sicherheitswünsche

Aber diese Situation einer noch die Fundamente betreffenden Unsicherheit wird von vielen Menschen als Zumutung und übergroße Belastung empfunden. Wir Menschen wollen diese Unsicherheit nicht. Wir wollen Sicherheit.

Und so wird gefragt: Wie läßt sich Sicherheit zurückgewinnen? Wie ließe sich wenigstens eine erträgliche Balance zwischen Unsicherheit und Sicherheit erreichen? Oder schließlich: Wie ließe sich mit dieser Unsicherheit - wenn sie denn schon unvermeidlich und unübersteiglich sein sollte - zurandekommen, wie mit ihr leben?

4. Umkehrung der Perspektive

a. Nietzsche

Und doch: Vielleicht stimmt das alles nicht. Vielleicht verhält es sich gerade umgekehrt. Das war Nietzsches Vermutung. Möglicherweise ist es nicht so, daß wir Unsicherheit im Übermaß haben und deshalb Sicherheit wollen; sondern daß wir weitgehend *Sicherheit haben*, und deswegen *Unsicherheit suchen*.

So schrieb Nietzsche 1884: "Wir stehen anders zur `Gewißheit'. [...] sobald die äußere `Gefährlichkeit' der Existenz zurückgeht, entsteht eine Lust an der Unsicherheit [...]. Das Glück der großen Entdecker im Streben nach Gewißheit könnte sich jetzt in das Glück verwandeln, überall die Ungewißheit und das Wagniß nachzuweisen."⁵ Früher schon hatte Nietzsche registriert: "Macht man Jemandem klar, dass er, streng verstanden, nie von der Wahrheit, sondern immer nur von Wahrscheinlichkeit und deren Graden reden könne, so entdeckt man gewöhnlich an der unverhohlenen Freude des also Belehrtten, wie viel lieber den Menschen die Unsicherheit des geistigen Horizontes ist und wie sie die Wahrheit im Grunde ihrer Seele wegen ihrer Bestimmtheit *hassen*."⁶ Das Sicherheitsbedürfnis ist Nietzsche zufolge nur ein anachronistisches Residuum: "Weil am längsten die Furcht dem Menschen angezüchtet worden ist, und alles erträgliche Dasein mit dem `Sicherheits-Gefühl' begann, so wirkt das jetzt noch fort [...]."⁷

Fundamenten und gleichsam auf fließendem Wasser" zu orientieren (Friedrich Nietzsche, "Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinar, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1980, Bd. 1, 873-890, hier 882).

⁵ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 11, 223 f. [Sommer-Herbst 1884].

⁶ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band*, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, 386 [1 17].

⁷ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*, a.a.O., 223.

Hätte Nietzsche Recht, so wäre die heutige lebensweltliche und kulturelle, die wissenschaftliche und philosophische Zuwendung zu Unsicherheit ein Effekt unserer *Suche*, unseres *Strebens* nach Unsicherheit - auf dem Boden *faktischer Sicherheit*, jedenfalls weitgehender Sicherheit.

b. Valéry

So sah es auch Paul Valéry. 1932 begann er einen Vortrag mit den Worten: "Ich unternehme es, vor Ihnen die Unordnung erstehen zu lassen, die unser Leben ist."⁸ Und Valéry legte dar, daß die modernen Menschen nicht mehr (wie die Traditionalisten behaupten) Ordnung wollen, sondern daß sie die Unordnung suchen - zwar nicht das Chaos schlechthin, aber doch eine die Ordnung durchziehende und belebende Unordnung. Die modernen Menschen, fuhr Valéry fort, haben in Wahrheit längst gelernt, mit Unordnung und Unsicherheit zu leben. Der moderne Alltag beweise das allenthalben. Wir haben erstaunlich viel Unsicherheitskompetenz entwickelt und sollten das weiterhin tun - statt uns von Traditionalisten ein Leiden an Unsicherheiten und die Notwendigkeit zusätzlicher Sicherungen einreden zu lassen.

5. Welche Position hat Recht?

Welche Position hat Recht? Ist Unsicherheit unsere Tat oder unser Schicksal, ist sie unsere Freude oder unser Leiden? Möglicherweise haben beide Konzeptionen Recht - jeweils für unterschiedliche Aspekte und bis zu einem gewissen Grad.

Machen wir uns zunächst klar, daß die Moderne - die technologische wie die kulturelle Moderne - nicht zufällig die Unsicherheit hervorgerufen hat, die wir heute erfahren, sondern daß es dafür systematische Gründe gibt. Die Parolen mochten anderes versprechen: Naturbeherrschung oder Emanzipation, aber die Art der Einlösung dieser Ziele produzierte systematisch Unsicherheit.

Ein Zitat hinsichtlich der ökonomisch-technologisch-gesellschaftlichen Modernisierung: "Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Moderne vor allen anderen Epochen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen."⁹ - So vor 150 Jahren im *Kommunistischen Manifest*.

⁸ Paul Valéry, "La politique de l'esprit", in: ders., *Œuvres*, Paris 1957, Bd. I, 1014-1040, hier 1014.

⁹ Karl Marx u. Friedrich Engels, *Das Kommunistische Manifest*, in: Karl Marx, *Frühschriften*, hrsg. von S. Landshut (Stuttgart; Kröner 1964), 525-560, hier 528 f. (mit einer kleinen Änderung: "zeichnet die Moderne vor allen anderen Epochen aus" anstelle von "zeichnet die Bourgeoisie vor allen anderen aus".)

Und hinsichtlich der kulturellen Modernisierung ist klar, daß zur Moderne die Freisetzung und Anerkennung unterschiedlicher Orientierungen und Lebensformen gehört. Das zählt zu den zentralen Intuitionen der Menschenrechte. Natürlich bietet dergleichen Vorteile für diejenigen, die von den normalen Standards abweichende Orientierungen verfolgen und das nun offen tun können. Aber insgesamt entsteht so Orientierungsunsicherheit. Wie man sich verhalten, wie man leben solle, ist nun weit weniger eindeutig als früher. Der moderne Prozeß der Rationalisierung und Reflexivierung löst alte Selbstverständlichkeiten auf, im Prinzip wird alles nun fraglich, und dies mag zwar intellektuell eine erfreuliche Situation sein, lebensmäßig aber ist sie belastend.

Daher wird, was mit dem Pathos der Emanzipation begonnen wurde, im Effekt weithin als Verunsicherung und Belastung erfahren und von vielen als zu schwierig empfunden. Das ist die Kehrseite der modernen Emanzipation und Liberalisierung - und man kann jene Sonnen- nicht von dieser Schattenseite trennen. Und so erschallen Rufe nach Reduktion der Liberalität und Pluralität, nach Wiedergewinnung oder Wiedereinrichtung von mehr Sicherheit, gar nach neuen Führern.

Einerseits also ist es, wenn man diese systematischen Gründe der modernen Unsicherheitserzeugung sowie die prinzipielle Unsicherheitsbotschaft der neueren Wissenschaft und Wissenschaftstheorie bedenkt, so, daß die moderne Unsicherheit unaufhebbar, daß sie nicht eliminierbar ist - jedenfalls nicht auf irgendeinem legitimen Wege. Andererseits aber scheint diese Unsicherheit für die lebendigen Menschen Erträglichkeitsgrenzen zu überschreiten und reflexartig Wünsche nach neuer Sicherheit hervorzurufen.

Was bedeutet dies für die zuvor aufgeworfene Frage, welche der beiden Positionen Recht habe, diejenige, welche Unsicherheit für unser Schicksal erklärt, oder diejenige, welche in ihr einen spezifisch modernen Wunsch erkennt? Richtig ist, daß die moderne Welt auf der Ebene der Lebenssicherung eminente Fortschritte erbracht hat. Wer da von Unsicherheit spricht, klagt auf hohem Niveau. Aber andererseits ist Unsicherheit zum Grundphänomen im Bereich der Sinnfragen geworden. Hier ist Unsicherheit das moderne Schicksal - freilich auch deshalb, weil das moderne Denken sich prinzipiell bereitgefunden hat, diese Unsicherheit in Kauf zu nehmen. Insofern ist sie Wunsch und Schicksal zugleich. Aber noch einmal: auch wenn man hier überall Unsicherheit sehen mag - sie erhebt sich auf einem Fond weitgehend gesicherten Lebens.

6. Entwicklung von Unsicherheitskompetenz

Und welche Option ist angemessen, wenn einem diese Unsicherheit im kulturellen Bereich (in der Dimension der Sinn- und Orientierungsfragen) als zu strapaziös erscheint? Offenbar kann die Unsicherheit dem Gesagten zufolge nicht mehr eingedämmt werden. Man kann ihr nicht mehr entkommen. Dann bleibt nur nach Wegen Ausschau zu halten, wie man mit ihr zurechtkommen kann. Anders gesagt: Es gilt, unsere Unsicherheitskompetenz zu entwickeln oder zu erweitern. Wie kann das geschehen?

Dazu will ich im Folgenden einige Vorschläge unterbreiten. Der erste zielt auf eine veränderte Wahrnehmung der Situation. Vielleicht ist, was weithin als Unsicherheit erfahren wird, gar nicht

eine Situation reiner Unsicherheit. Vielleicht schließt sie in Wahrheit eine ganze Reihe von Sicherheiten ein, die - wenn man sie erst einmal erkennt und erfährt - diese Situation als weitaus lebbarer und praktikabler erweisen, als man zuvor meinte.

II. Relativismus

Dieser Frage will ich mich unter dem Stichwort 'Relativismus' zuwenden. Es ist ja offenbar so, daß hinter einem gut Teil der heute erfahrenen Unsicherheit das steht, was man gemeinhin als 'Relativität' oder 'Relativismus' bezeichnet. Nicht, daß das ganze Spektrum der Unsicherheit dadurch abgedeckt wäre - ich werde nachher auf ein anderes Schlüsselwort, auf 'Kontingenz' eingehen -, aber der Relativismus, der mit den Modernisierungsprozessen verbunden ist, erzeugt einen beträchtlichen Teil der heute beklagten Unsicherheit. Daher sei er hier exemplarisch diskutiert - wie gesagt entsprechend der Leitfrage, ob die offenkundige Unsicherheit nicht ihrerseits einige übersehene Sicherheiten einschließt und insofern in der Tat mehr Lebbarkeit bietet, als auf den ersten Blick vermeint.

1. Relativismus als zeitgenössisches Faktum

Als Faktum ist Relativismus heute offenkundig: Schon innerhalb unserer Kultur finden wir hochgradig unterschiedliche Orientierungsweisen, Denkformen und Lebensformen vor, und dies vertikal wie horizontal: die Kultur eines Arbeitermilieus, eines Villenviertels und der Alternativszene weisen kaum noch einen gemeinsamen kulturellen Nenner auf, und die Unterschiede von weiblicher und männlicher oder von heterosexueller und lesbischer oder schwuler Orientierung sind mit drastisch verschiedenen Einstellungen zur Gesellschaft und divergierenden Wahrnehmungen der Welt verbunden. Diese binnenkulturelle Relativität wird natürlich durch die interkulturelle Relativität verstärkt, die heute jedermann wahrnimmt und die man seit langem unter dem Stichwort 'Kultur-Relativismus' diskutiert hat.¹⁰

2. Kulturelle und akademische Abwehr

Aber obgleich Relativität eine Grunderfahrung der Zeit ist, hat die ihr Rechnung tragende Position - der Realtivismus - die denkbar schlechteste Reputation. Kulturell wie philosophisch reagiert man darauf reflexartig mit Abwehr. Relativismus gilt als gefährlich, als Übel, als eine Krankheit der Zeit - manchmal schlicht als der Teufel.

Bob Dole erklärte im US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf von 1996: "we must fight relativism". (Inzwischen wissen wir, mit welchem Mißerfolg.) Aber auch Philosophen, die offensichtliche Relativisten sind, wehren sich gegen dieses Etikett und diskreditieren diese Position. So sagt Derrida: "le relativisme [...] reste une position philosophique qui se contredit elle-même".¹¹ Und Richard Rorty erklärt: "'Relativism' is the view that every belief on a certain

¹⁰ Vgl. zu Pluralität als Grundkategorie unserer Zeit Verf., *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim: VCH 1987, Berlin: Akademie⁵1997).

¹¹ Jacques Derrida, *Limited Inc* (Paris: Galilée 1990), 252.

topic, or perhaps about *any* topic, is as good as every other. No one holds this view."¹²

Eine der wenigen Ausnahmen bildete Heidegger. 1924 erklärte er, "die Angst vor dem Relativismus" sei "die Angst vor dem Dasein".¹³ Mit der Struktur des menschlichen Daseins sei unweigerlich Unsicherheit und Relativismus gesetzt, und es sei falsch, davor davonzulaufen und sich ins "Phantastische" irgendwelcher Absolutismen zu flüchten. Heidegger empfahl den umgekehrten Weg: sich auf den Relativismus einzulassen. Aber eine solche Stellungnahme ist, wie gesagt, die Ausnahme. Für den mainstream der Philosophie gilt seit jeher und noch heute: "relativism has a bad name."¹⁴ Man erwirbt sich auch gegenwärtig keine philosophischen Meriten, wenn man einen Relativismus vertritt, sondern nur, wenn man - auf welcher grotesken Art auch immer - gegen ihn zu Felde zieht.¹⁵

3. Strukturen eines vernünftigen Relativismus

Ich will hier das Gegenteil tun. Ich mache mich anheischig, den Relativismus zu verteidigen.

Das erfordert zunächst eine Klärung der begrifflichen Struktur des Relativismus. Was ist mit 'Relativismus' genau gemeint? Auch will ich nicht jede Form von Relativismus verteidigen, sondern nur diejenige, die mir vernünftig zu sein scheint und deren Struktur ich nun vorstellen will. Allerdings glaube ich auch, daß diese eigentlich *den* Relativismus darstellt - im Unterschied zu geläufigen Zerrformen, die in Wahrheit gar nicht relativistisch sind (wozu nachher mehr).

a. Begriff und Elemente des 'Relativismus'

Was bedeutet 'Relativismus'? Relativismus liegt dort vor, wo die Relativität all unserer

¹² Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism", in: ders., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1982), 160-175, hier 166.

¹³ Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924) (Tübingen: Niemeyer 1989), 25.

¹⁴ Joseph Margolis, "The Truth about Relativism", in: *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. Michael Krausz (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1989), 232-255, hier 246.

¹⁵ Ein Detail dieser Groteskerie: Man macht sich gemeinhin nicht klar, daß die gesamte neuzeitliche Philosophie der Sicherheit und Gewißheit, die sich dem Relativismus entgegenstellt, dies ihrerseits nur tut, indem sie sich selber auf einen fundamentalen Relativismus stützt - einen anthropologischen Relativismus. - Immerhin war Kant, der als Anti-Relativist par excellence gilt, sich der Relativität unserer Erkenntnis sehr genau bewußt. Er schrieb: "Denn alles unser Begreifen ist nur *relativ*, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, *schlechthin* begreifen wir gar nichts" (zit. nach: Gottlob Benjamin Jäsche, *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), A 98).

Aussagen und Handlungen vertreten wird. Und in bezug worauf sollen diese Aussagen und Handlungen relativ sein? Aussagen sind relativ zu Prämissengeflechten, Handlungen sind relativ zu Lebensformen. - Dies ist genauer zu erläutern.

aa. Die Relativität von Aussagen

Die Prämissen-Relativität der Aussagen ist eigentlich eine alte Einsicht. Seit jeher galt der Satz "contra principia negantem non est disputandum". Er drückt die Einsicht auf, daß Aussagen in bezug auf ihre Prämissen und zugrundeliegenden Prinzipien Geltung haben - nicht darüber hinaus, nicht schlechthin.

Aber gibt es nicht auch Aussagen, die universal gültig sind - unter allen Umständen, also absolut und nicht relativ? Das ist in der Tat die entscheidende Frage.

Das Neuartige heute ist nun, daß die Philosophie der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts immer einhelliger sagt: Nein, solche Aussagen gibt es nicht, sondern alle Aussagen sind relativ zu einem bestimmten Rahmen, und dieser ist, so weitgespannt er auch sein mag, doch je ein spezifischer. Es gibt Neben ihm existieren auch andere Rahmen und weitere werden möglich sein. Hingegen gibt es nicht einen universalen, einen absoluten Rahmen.

Man kann Gründe anführen, warum das so ist. Ich will dies zunächst von Quine, dem grand old man der analytischen Philosophie, her erläutern. Quine war, der Tradition des logischen Empirismus entstammend, durchaus an der absoluten Verlässlichkeit der Wissenschaft interessiert, aber er fand sich - schon in einem epochemachenden Aufsatz von 1951 - zum Nachweis genötigt, daß diese Hoffnung nicht erfüllt werden kann.¹⁶

Quine zeigte, daß jede wissenschaftliche Theorie notwendig empirisch unterbestimmt ist - daß prinzipiell immer auch andere Deutungen der empirischen Befunde durch alternative Theorien möglich sind. Er hat diese Einsicht später einmal so zusammengefaßt: "Wir haben keinen Grund zur Annahme, daß die Oberflächenreizungen des Menschen [also die Stimuli, die den empirischen Befunden letztlich zugrundeliegen] eine bestimmte Systematisierung zulassen, die, wissenschaftlich gesehen, besser oder einfacher ist als alle möglichen Alternativen. Es erscheint vielmehr wahrscheinlicher [...], daß zahllose alternative Theorien Anspruch auf den ersten Platz haben würden."¹⁷

Daraus folgt: "mehr als den Standpunkt der einen oder anderen Theorie [...] einzunehmen, können wir niemals erreichen".¹⁸ Am Ende eines Aufsatzes über "Relativism and Absolutism" von 1984 faßt Quine diese Sicht folgendermaßen zusammen: "I was showing that scientific discourse radically unlike our own, structurally and ontologically, could claim equal evidence

¹⁶ Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43.

¹⁷ Willard Van Orman Quine, *Wort und Gegenstand* (Stuttgart: Reclam 1980), 55.

¹⁸ Ebd., 54.

and that we are free to switch. Still we can treat of the world and its objects only within some scientific idiom, this or another; there are others, but none higher."¹⁹

bb. Die Unübersteiglichkeit der Rahmenbindung - die Unmöglichkeit eines Meta-Standpunktes

Und warum ist es nicht möglich, über die Vielzahl alternativer Theorien und damit über die Relativität hinauszugelangen und zu einer ihnen allen übergeordneten Theorie überzugehen, also eine Metaposition einzunehmen?

Erstens läßt sich bezüglich einer jeden Theorie, die absolute Ansprüche erhebt, zeigen, daß auch sie de facto spezifisch ist - also nur illegitimerweise ihre Partikularität pseudo-universalisiert hat.

Zweitens folgt die Unmöglichkeit einer effektiven Meta-Position daraus, daß der unmittelbare Bezug auf die Wirklichkeit-an-sich, wie er für eine solche Position notwendig wäre, nicht bloß empirisch nicht gelingt, sondern - das ist der entscheidende Aufweis der neueren analytischen Philosophie - eine bloß scheinbar Sinn machende, in Wahrheit jedoch begrifflich ganz widersprüchliche und unsinnige Vorstellung ist. Denn entweder wäre jene Wirklichkeit die schlechthin ungedeutete Wirklichkeit-an-sich, dann aber könnte man von ihr, da sie nicht in eine Deutung und sprachliche Erfassung eingegangen wäre, auch nichts wissen, somit wäre der Bezug auf sie völlig leer und nutzlos. Oder sie ist schon eine bestimmt gedeutete Wirklichkeit, dann aber ist die Bezugnahme auf sie, eben als deutungsbehaftete, auch schon spezifisch und einseitig und kann daher über die Pluralität alternativer Deutungen gerade nicht hinausführen - sie folgt ihrerseits schon einem Deutungsmuster.

Die Unmöglichkeit einer Meta-Position ist der entscheidende und gemeinsame Gedanke der verschiedenen Versionen der heutigen Philosophie - ihrer analytischen ebenso wie kontinentalen Spielarten. Übrigens hatte schon Wittgenstein (der ohnehin schier auf alles, was heute wichtig ist, hinwies) den Umstand, daß es keine "Metaphilosophie" gibt, als seinen "leitenden Gedanken" bezeichnet.^{20,21}

cc. Die Relativität von Handlungen

Entsprechendes gilt für den Bereich der Handlungen. Auch deren Sinn ist letztlich relativ auf

¹⁹ Willard Van Orman Quine, "Relativism and Absolutism", in: *The Monist* 67 (1984), 293-295, hier 295.

²⁰ "Man könnte alles, was wir zu sagen haben, so darstellen, daß das als ein leitender Gedanke erschiene" (Ludwig Wittgenstein, "Philosophische Grammatik", in: ders., *Werkausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, Bd. 4, 5-485, hier 116 [Teil I, 72]).

²¹ Man vergleiche die Parallele in der Physik: Es war der bahnbrechende Gedanke von Einsteins Spezieller Relativitätstheorie, daß es keinen absoluten Raum gibt und daß statt dessen in jedem Fall die Relativität der Bezugssysteme in Rechnung zu stellen ist.

eingespielte Gemeinsamkeiten, vorhandene Übereinkünfte, geteilte Lebensformen. Ohne sie wären die Handlungen gar nicht verständlich; wir machen jedesmal, wenn wir soziale Handlungen vornehmen, von solch kulturellen Selbstverständlichkeiten Gebrauch.

Auch das hat - am frühesten - Wittgenstein klargemacht. "Nichts", was man tut", sagte er, "läßt sich endgültig verteidigen. Sondern nur in Bezug auf etwas anderes Festgesetztes."²² Wir rekurren stets auf Handlungsrahmen, die kulturell oder situativ verlässlich sind, ohne deswegen absolut gültig oder stabil zu sein. Vielmehr sind sie, zumindest auf längere Sicht, befragbar, veränderbar und letztlich kontingent.

dd. Fazit

Zusammengefaßt: Zwei Grundbestände machen die logische Struktur des Relativismus aus: erstens die Relativität aller Aussagen bzw. Handlungen auf einen bestimmten Rahmen, und zweitens die Unmöglichkeit eines absoluten Meta-Rahmens. Es gibt keinen God's-eye-standpoint, keine view from nowhere - weder in theoretischen noch in praktischen Fragen. Die Fundamente unseres theoretischen wie praktischen Weltbezugs sind jeweils von spezifischer, nicht absoluter Art. Insofern gilt letztlich Non-Fundamentalismus. Und daher ist mit einer Vielzahl unterschiedlicher Ausgestaltungen der Basis - mit unterschiedlichen Rahmen-Versionen - zu rechnen. Damit ist man prinzipiell in einer Situation von Relativismus.

b. Zwei Regeln: Relativierung und Unterschiedsbeachtung

Aus dem geschilderten logischen Grunddesign des Relativismus ergeben sich zwei Grundregeln jeder adäquaten relativistischen Praxis. Sie genügen, um den Relativismus als eine veritable und vernünftige Position zu praktizieren. Und mehr noch: Diese beiden (übrigens ganz unspektakulären) Regeln erlauben sowohl eine Kritik derjenigen Zerrformen des Relativismus, die man üblicherweise an seine Stelle setzt, wie sie auch - was vielleicht noch wichtiger ist - erstaunlich viel Sicherheit inmitten der relativistischen Unsicherheit gewährleisten.

Die erste Regel ist die der *Relativierung*. Sie besagt, daß alle Aussagen und Handlungen auch tatsächlich relativ auf ihr jeweiliges Bezugssystem zu verstehen und zu betrachten sind. Aufgrund ihres Rahmens können sie Geltung beanspruchen und machen sie Sinn. Diese Zuordnung gilt es genau zu beachten. Es wäre unangemessen, die jeweiligen Aussagen und Handlungen auf eine andere Basis zu beziehen oder von einer anderen Basis aus zu beurteilen.

Die zweite Regel bezieht sich auf das Verhältnis unterschiedlicher Rahmen zueinander. Sie gebietet, deren Unterschiedlichkeit nicht zu ignorieren und ihre Grenzen nicht zu überspringen. Ich nenne dies die Regel der *Unterschiedsbeachtung*.

Das sind die elementaren Regeln des Relativismus. Ich beschränke mich im hiesigen Zusammenhang auf diese beiden Regeln sowie (um des exemplarischen Charakters willen) auf

²² Ludwig Wittgenstein, "Vermischte Bemerkungen", in: ders., *Werkausgabe* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984), Bd. 8, 445-573, hier 472.

einfache Fälle relativistischer Situationen. Es gibt gewiß auch weit komplexere. Aber deren Diskussion würde nicht etwa die Einführung neuer, sondern nur eine detaillierte Fortschreibung der beiden genannten Regeln erfordern. Im Prinzip ändert sich also auch durch Betrachtung solch komplexerer Fälle nichts.

4. Kritik anti-relativistischer Formen von `Relativismus' vom Boden des Relativismus aus

Ich will nun auf das kritische Potential dieses Relativismus hinweisen. Inwiefern erlaubt er, gängige Zerrformen von `Relativismus' - auf die sich die anti-relativistische Kritik gemeinhin bezieht - zu widerlegen?

a. Relativismus = Beliebigkeit ?

Einem ersten, vulgären Verständnis von Relativismus zufolge soll Relativismus mit Beliebigkeit gleichbedeutend sein. Nun will ich nicht Betrachtungen darüber anstellen, wie heillos verkrampft eine Kultur wohl sein muß, in der ein so liebliches Wort wie `Beliebigkeit' - es steckt ja `Liebe' darin - so selbstverständlich mit einem negativen Klang belegt wird. Ich will vielmehr die These prüfen, daß Relativismus auf Beliebigkeit hinauslaufe.

Wenn in einer bestimmten Kultur die Trauerfarbe Weiß, in einer anderen Schwarz und in einer dritten Rot ist, und wenn man, wie der Relativismus es fordert, solche Unterschiede anerkennen muß, dann, so wird gesagt, entsteht Beliebigkeit. Denn dann kann man nicht mehr wissen, ob ein Kleid nun etwa Trauer oder Eheschließung oder Erotik signalisiert. Dann werden die Wahlen und die Bedeutungen beliebig - "anything goes".

Aber dies ist offensichtlich ein voreiliger Schluß. Denn wenn man Regel eins - die der Relativierung - und Regel zwei - die der Unterschiedsbeachtung - befolgt, dann gilt offenbar weiterhin eine klare Zuordnung der Farben zu ihrer jeweiligen Kultur sowie eine Präzision der Bedeutungen zwischen den Kulturen: Man kann nicht in der Kultur, in der bei Traueranlässen Schwarz angezeigt ist, Weiß oder Rot tragen, oder in der Weißkultur Schwarz usw.; und niemand käme in der Schwarzkultur auf den Gedanken, daß ein rotes Kleid Trauer indiziert. Von Beliebigkeit kann also gar keine Rede sein. Sondern die Bedeutungsunterschiede sind intrakulturell wie interkulturell weiterhin völlig präzise. Was sich verändert, ist nur, daß ein komplexeres Gesamtbild ins Auge zu fassen ist als dann, wenn man alles nur aus dem Blickwinkel der eigenen Kultur anvisiert und beurteilt.

Das Beispiel lehrt, daß man zum Beliebigkeitseindruck nur dann gelangt, wenn man gerade nicht relativistisch vorgeht, sondern sich insbesondere über die Relativismusregel zwei - die der Unterschiedsbeachtung - hinwegsetzt. Allein dann entsteht der Eindruck, man könne beliebig, nämlich kontextindifferent Schwarz oder Weiß oder Rot als Trauerfarbe tragen - "anything goes". Dieser Slogan, der üblicherweise dazu verwandt wird, den Relativismus zu charakterisieren und zu diskreditieren, ergibt sich also just durch nicht-relativistisches Vorgehen. Anders gesagt: Nicht die Relativisten, sondern die Absolutisten - die Kontextverleugner - erzeugen den Fehler der Beliebigkeit. Es ist, wie so oft, umgekehrt, als man meint. Der Relativismus verbürgt Präzision und Unterschiedlichkeit, der Absolutismus hingegen gibt diese

preis und verkehrt sie in ein "anything goes". Nur wenn man nicht relativierend verfährt, entstehen Verwirrungen und der Anschein von Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit. Auf relativistischer Basis hingegen ergibt sich eine messerscharfe Kritik dieses vorgeblichen anything-goes-Relativismus.

b. Wahr = falsch?

Ein anderer, verbreiteter Vorwurf lautet, relativistisch könne man "alles behaupten [...] und daher nichts. Alles ist wahr, oder nichts. Die Wahrheit ist also bedeutungslos."²³ So hat das Karl Popper einmal formuliert. Da hat er - das will ich zeigen - entweder das Denken oder die Redlichkeit pausieren lassen.

Allenfalls *scheint* der Relativismus zu behaupten, daß *derselbe Satz* in dem einen Bezugssystem wahr und in einem anderen falsch sein könne. Aber in Wahrheit ist die Behauptung des Relativismus natürlich eine ganz andere. Ihm zufolge können allenfalls *scheinbar* gleiche - etwa gleich *lautende* - Sätze im einen Bezugssystem wahr, im anderen hingegen falsch sein. Dies kommt etwa dadurch zustande, daß die gleichen Prädikate in verschiedenen Bezugssystemen infolge von deren Verschiedenheit unterschiedliche Bedeutung haben,²⁴ so daß gleichlautende Termini semantisch nicht identisch sind; darüber hinaus werden auch gleichlautende Aussagen aufgrund der unterschiedlichen Prämissennetze der Bezugssysteme einen anderen Sinn haben können. Linguistisch gleiche Sätze, einmal im Newtonschen, einmal im Einsteinschen System formuliert, sind eben semantisch nicht dieselben Sätze. Also ist nicht, wie man dem Relativismus unterstellt, diesem zufolge derselbe Satz einmal wahr und einmal falsch, sondern durchaus verschiedene Sätze sind wahr oder falsch - und das ist logisch alles andere als widersprüchlich.

Der Vorwurf, der Relativismus hebe die Wahrheit auf, weil er zu einer Äquivalenz von wahr und falsch führe, ist also ganz unzutreffend. Die Wahrheitsindifferenz, die man dem Relativismus unterstellt, ergibt sich auf relativistischer Basis gerade nicht, sondern wird gerade von der Gegenposition erzeugt, die - diesmal insbesondere die erste Relativismus-Regel, das Gebot strikter Relativierung auf das Bezugssystem außer Acht lassend - die möglichen semantischen Unterschiede gleichlautender Aussagen ignoriert. Genau so produziert man selber den Pseudo-Relativismus, den man dann in einem kuriosen Falschspiel mit Wahrheitspathos anzugreifen vorgibt.

c. Sind Toleranz und Anerkennung gleichbedeutend mit Gleichwertigkeit und Übernahme?

Ein weiterer Standardeinwand - diesmal mehr auf praktische Konsequenzen als auf das logische

²³ Karl Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren* (München: Piper 1987), 217.

²⁴ Und je unterschiedlicher die Bezugssysteme sind, umso mehr steht zu erwarten, daß dies tatsächlich der Fall ist.

Gerüst des Relativismus bezogen - besagt, daß Relativismus auf die Behauptung der Gleichwertigkeit und Austauschbarkeit unterschiedlicher Überzeugungen hinauslaufe.

Richtig ist, daß aus dem Relativismus Gebote der Toleranz und Anerkennung gegenüber anderen Orientierungen erwachsen. Unrichtig aber ist - nur wird das eben oft verwechselt -, daß dies mit Gleichwertigkeits-Behauptungen oder gar Übernahme-Ansinnen gleichbedeutend sei.

Es ist eines zu sagen, daß das Andere anzuerkennen sei - für seinen eigenen Rahmen. Aber es ist etwas anderes zu sagen, daß es gleichermaßen auch für unseren Rahmen tauglich und also übernehmbar wäre. Der Relativismus vertritt das erstere, nicht das letztere.

Relativisten sind überzeugt, daß die unterschiedlichen kulturellen Praktiken und Symbolsysteme für die jeweiligen Kulturen funktional sinnvoll sind - aber daß eben unterschiedliche Systeme dies für unterschiedliche Kulturen sind. Das schließt jede Austauschbarkeit tout court gerade aus. Von Gleichwertigkeit könnte allenfalls in dem Sinn gesprochen werden, daß die verschiedenen Systeme für die verschiedenen Kulturen, auf die sie relativ sind, jeweils von vergleichbarem funktionalem Wert sind. Daraus folgt aber gerade nicht Gleichwertigkeit im Sinn von Austauschbarkeit. Ein System von Praktiken und Werten ist jeweils für eine *bestimmte* Kultur probat, aber damit nicht auch schon für eine andere und schon gar nicht für alle. Daher sind Übernahme-Ansinnen gerade anti-relativistisch. Zwischen Anerkennungs-Gebot einerseits und Übernahme-Empfehlung andererseits besteht ein Hiatus.

Auch in diesem praktischen Aspekt also erweist sich der Relativismus wieder, wie zuvor in den logischen Aspekten, als weitaus anders - und ich denke: beträchtlich vernünftiger - als sein vulgäres Zerrbild. Just der Relativismus erlaubt, ja gebietet eine Kritik all der Defizite, die man ihm unterstellt, die jedoch in Wahrheit Produkte der nicht-relativistischen Betrachtungs- und Verfahrensweise seiner Opponenten sind.²⁵

²⁵ Eine Klarstellung mag noch nötig sein: Ist Relativismus nicht seinerseits eine absolutistische und nicht eine relativistische - und damit eine selbstwidersprüchliche - Position? In der Tat bezieht sich einer der ältesten und standardmäßig wiederkehrenden Einwände gegen den Relativismus auf dessen absolutistische Version. Und dies natürlich völlig zurecht. Die widersprüchliche Position eines absolutistischen Relativismus würde besagen: Der Relativismus ist die eigentliche, die letzte und ultimative Wahrheit. Freilich bedürfte man für eine solche All-Aussage eines prinzipiellen, nicht seinerseits bloß relativen Arguments. Ein solches Argument aber, so wenden die Gegner des Relativismus zurecht ein, ist gerade dem Konzept des Relativismus zufolge unmöglich. Es würde ja die Einnahme einer allen Relativitäten überlegenen, absoluten, gottgleichen Position - eben des vorhin erwähnten God's-eye-standpoints - verlangen. - Nur hält gerade der konsequente Relativist ein solches Argument für unmöglich und legt seine Position keineswegs so an, daß sie eines solchen Arguments bedürfte. Er vertritt seinen Relativismus nicht als Letztaussage über alle Wirklichkeit, sondern, wie gebühlich, in einem seinerseits relativistischen Modus. Er wird etwa - erkenntnisstand-bezogen - darauf hinweisen, daß jede Betrachtung der vorhandenen empirischen Bezugssysteme einschließlich der vorgeblich absolutistischen zeige, daß sie allesamt de facto relativ, begrenzt, partikular sind. Oder er wird - eher pragmatisch - sagen, daß er den Relativismus nicht als Wahrheit über die Welt, sondern als eine Empfehlung verstehe, wie man die Dinge betrachten

5. Fazit: Verbindlichkeit - aber relativ, nicht absolut

Die Ausgangsfrage der Überlegungen von Teil II lautete: Wie ist es möglich, mit der modernen Unsicherheit - wenn sie denn schon nicht eliminierbar ist - besser zurechtzukommen? Eine erste Antwort wurde von der Diskussion des Relativismus erwartet: Besteht vielleicht innerhalb der allgemein diagnostizierten relativistischen Unsicherheit, recht betrachtet, mehr Sicherheit als üblicherweise vermeint? Genau dies ist das Ergebnis unserer Analyse. Ein Relativismus, der nicht diffus - ja eigentlich, wie dies in den vulgären Relativismus-Vorstellungen geschieht, anti-relativistisch - verstanden wird, sondern der tatsächlich als Relativismus praktiziert wird, bietet durchaus eine Anzahl von Sicherheiten, anstatt Sicherheit - wie die *communis opinio* unterstellt - einfach aufzuheben. Innerhalb der einzelnen Bezugssysteme gibt es verlässliche Bedeutungen, und auch zwischen den Bezugssystemen herrscht nicht etwa Beliebigkeit, sondern klare Unterschiedlichkeit. Die Klärung der relativistischen Situation führt somit auf eine ganze Reihe von Sicherheiten - vermutlich auf ausreichend viele, um zum Umgang mit einer solchen Situation zu befähigen.

Nur ist erstens die Gesamtsituation komplexer, als sie dem erscheint, der (schlecht-absolutistisch) nur ein einziges Bezugssystem (das eigene) für relevant erachtet; und zweitens erweisen sich die Bezugsrahmen als nur einigermaßen, nicht aber schlechthin stabil - aber zum einen ist diese Art von Stabilität für die Art von Problemen, mit denen wir zu tun haben, völlig ausreichend, und zum anderen ist die Veränderbarkeit - die Möglichkeit der Anpassung der Rahmen an veränderte Verhältnisse - durchaus vorteilhaft.²⁶

III. Unsicherheitskompetenz und Kontingenz

Im Folgenden möchte ich zwei weitere Gesichtspunkte diskutieren, die uns erlauben, mit Unsicherheit besser zurechtzukommen. Sie beziehen sich auf einen durch den Relativismus noch nicht abgedeckten Teil der Unsicherheit. Das neue Schlüsselwort lautet hier 'Kontingenz'. Diese, so will ich darlegen, prägt unser Leben weithin. Um mit ihr zurechtzukommen, empfiehlt

möge, um zu sehen, ob man damit durchkommt und zu welchen wünschenswerten Konsequenzen man damit gelangt. Kurzum: Man kann die relativistische Position selbst in einem relativistischen Modus vertreten und sollte das tun - nicht bloß, um dem Dauervorwurf performativer Widersprüchlichkeit zu entgehen, sondern auch, weil man dies aus relativistischer (und realistischer) Perspektive für den einzig angemessenen Modus hält.

²⁶ Und im übrigen: Absolutheitsbedürfnisse können noch immer gestillt werden. Nur nicht in der öffentlichen Sphäre von Wissenschaft oder Politik, wohl aber in der privaten Sphäre, etwa in den Formen der Religion oder der Liebe. Denn dort - im Glauben an Gott, in der Liebe zu einem Partner, in einer Freundschaft, in der Fürsorge für ein Kind - gilt eine andere Struktur; dort gibt es keine Bezugsrahmen und keine Regeln (jedenfalls nicht in den genuinen und hohen Formen solcher Beziehungen). Daher können wir in privaten Dingen weiterhin Absolutisten sein. In öffentlichen hingegen müssen wir Relativisten sein. Vgl. Verf., "Orientierung inmitten der Pluralität", in: *Evangelische Kommentare*, Heft 8, 1994, 476-479.

sich erstens der Abbau vermeintlich notwendiger Überstabilisierungen und zweitens ein neuartiger Umgang mit Kontingenz: einer, der sich auf diese einläßt, statt sie bloß abwehren zu wollen.

1. Abbau von Überstabilisierungen

Die erste These besagt: Durch die traditionelle Kultur sind wir auf Stabilitätserwartungen geeicht, die nicht nur unerfüllbar, sondern unsinnig sind. Der Abbau solcher Überstabilisierungserwartungen vermag zur Lebbarkeit unserer realen Situation beizutragen.

a. Kulturelle Muster der Ewigkeitlichkeit und Äternisierung

Die traditionelle Kultur hält uns in vielen Formen einen Imperativ überzeitlicher Ordnung vor Augen. Sie prägt unserem kulturellen Bewußtsein Muster einer fraglos stabilen, einer ewigkeitlichen Ordnung ein. Das tun ohne Zweifel die Religion und die Philosophie, und zwar vielleicht nicht die Kunst selbst, wohl aber die kulturell etablierte Rhetorik in Sachen Kunst.

Nun ist aber Ewigkeitlichkeit für die Orientierung von uns Menschen offensichtlich ganz unangemessen und unnötig. Was wir aufgrund unserer Lebenszeit brauchen, sind weitaus kurzlebigere Stabilisierungen. Meinetwegen für hundert oder für fünfzig Jahre - oft aber wären zehn Jahre schon zuviel. Der zuvor erwähnte Otto Neurath war ein kluger Mann und riet seinen Schülern, alle fünf Jahre eine andere Laufbahn einzuschlagen. Selbst wenn man sagen wollte, wir bedürften wenigstens der *Einbildung* langfristiger Haltbarkeit unserer Orientierungen, um an diese zu glauben, so wäre doch zuzugeben, daß Ewigkeitlichkeit dafür einigermmaßen übertrieben wäre, daß Bruchteile eines Promilles davon - sagen wir tausend oder zweitausend Jahre - es ebensogut zu tun vermöchten.

b. Nietzsche: gegen den Ägyptizismus unserer Philosophie und Kultur

Zweifellos zählt die Philosophie ihrem Hauptstrom nach zu den Proponenten von Äternisierung.²⁷ Ihr Überstabilisierungsdruck macht sich auch dort noch bemerkbar, wo es gar nicht direkt um die Thematik von Ewigkeit und Dauer geht, sondern wo wir etwa in Fragen der Wissenschaft oder der Wahrheit ganz selbstverständlich Permanenzkriterien zugrundelegen, ohne daß uns dies überhaupt als eine fragliche Entscheidung bewußt wäre. Was nicht unter allen Bedingungen gültig ist, scheint nichts zu taugen. Dabei lehrt uns doch die neuere Philosophie, daß nichts unter allen Bedingungen gilt. - Jede der Sparten, die an diesem kulturellen Äternisierungsdruck mitgewirkt hat, ist zu professioneller Selbstkritik aufgefordert.

Für die Philosophie hat eine solche am eindringlichsten Nietzsche geleistet. Er sprach vom "Ägypticismus" unserer Kultur und meinte damit, daß sie das Werden zugunsten des Seins

²⁷ Hauptstromphilosophen wie Platon, Descartes oder Husserl haben ganz auf Sicherheit gesetzt; hingegen haben sich Nebenstromphilosophen wie Protagoras, Montaigne oder Nietzsche weit in Richtung Unsicherheit vorgewagt. Heute stellt sich das um: der Nebenstrom wird zum Hauptstrom.

unterdrücke, ja hasse: "Sie fragen mich, was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist? ... Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägypticismus. Sie glauben einer Sache eine *Ehre* anzuthun, [...] wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles was die Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen. Sie töteten, sie stopfen aus, diese Herren Begriffs-Götzendienen [...] - sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten."²⁸

Nietzsche erkannte, daß hinter diesem traditionellen Überzeitlichkeits- und Äternisierungsimpuls unserer Kultur ein Todesmotiv steht. Platon hatte bezeichnenderweise für "Ägypticismus" plädiert, als er sagte, nur eine Kunst, welche so wie die ägyptische zehntausend Jahre lang (und er unterstrich, dies wörtlich zu meinen) exakt das Gleiche schaffe, sei wahrhafte Kunst - im Unterschied zur Kunst seiner Zeit, die Perspektive, Schatten und intelligente Täuschungsmanöver, kurz: den Trug der Erscheinungen einführte. Nicht von ungefähr hatte Platon zugleich gelehrt, daß Philosophie Sterbenlernen bedeute - die Sehnsucht der Philosophie zielt auf eine durch die Körperlichkeit und die Erscheinungen nicht getrübe Erkenntnis des Ewigen, und dieses Streben wird sich erst im Tod ganz erfüllen. "Ewigkeit" ist nichts anderes als ein euphemistischer Ausdruck für Tod. Nietzsche spürte, daß die abendländische Kultur im Zeichen des Todes steht - was man, von ewigen Gesetzen und Werten faselnd, nur verdeckt und überzuckert (so ähnlich, wie man auch Leichen herausputzt).

Erst wenn man diesen Ägyptizismus ablegt - und Nietzsche hat uns dazu viel an die Hand gegeben -, wird man fähig werden, sich inmitten "der ganzen wundervollen Ungewissheit und Vieldeutigkeit des Daseins" zu bewegen und "überall Augenweide zu finden".²⁹ Nietzsche hielt eine solche Offenheit für die Vielfältigkeit und Veränderlichkeit der Erscheinungen (statt ihrer Negation im Namen der Ewigkeit) für das Signum wirklicher Vernünftigkeit: "Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft gekommen ist, kann sich auf Erden nicht anders fühlen, denn als Wanderer, - wenn auch nicht als Reisender *nach* einem letzten Ziele, denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was Alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzufest an alles Einzelne anhängen; es muss in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe."³⁰

2. Kontingenzakzeptanz

Es ist die generelle These meiner Ausführungen, daß Sicherheit und Orientierung heute nur noch innerhalb des im I. und II. Teil dargestellten Non-Fundamentalismus - also auf schwankenden Fundamenten und im Eingehen auf eine Situation der Unsicherheit - zu

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 6, 74.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 3, 373 [2] bzw. ders., *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1880 bis Sommer 1882*, ebd., Bd. 9, 667.

³⁰ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, a.a.O., Bd. 2, 362 f. [638].

gewinnen sind.

Das verlangt nicht etwa absolute Verflüssigung. Wir sollten gewiß immer auch ein Standbein haben. Die Analyse des Relativismus hat gezeigt, wie innerhalb einer Situation gestiegener Unsicherheit auch tatsächlich jeweils Sicherheiten - Standbeinmöglichkeiten - existieren. Nur kann, was in einer Situation Standbein ist, in einer anderen zum Spielbein werden. Nichts ist schlechthin stabil, vielmehr ist alles - zumindest langfristig - im Fluß. Aber die relativ kurzfristigen Stabilisierungen sind, auf die menschliche Lebenszeit bezogen, oft schon ziemlich langfristig und jedenfalls ausreichend.

Unsicherheitskompetenz erfordert erstens, wie bisher ausgeführt, die Umorientierung von ewigkeitlichen auf variable Fixmarken, und zweitens, wie nun darzulegen ist, eine eindringliche Zuwendung zu dem, was man als 'Kontingenz' bezeichnet und was weithin unser Leben ausmacht.

Wie vieles ist doch in unserer Biographie Zufällen verdankt! Das betrifft gerade Entscheidendes: von der familialen Abstammung über die Orte unseres Aufwachsens und den Erwerb dieser statt jener Muttersprache (die Vertreibung oder die berufliche Karriere der Eltern hat zufällig in dieses und nicht in jenes Land geführt) bis hin zu unseren schulischen und außerschulischen Bildungseinflüssen oder zu unseren Partnerschaften und Lebensentscheidungen.

Man mag einwenden, daß all diese Zufälle doch nicht als solche unser Leben geformt hätten, sondern dies nur könnten, weil wir sie mit unseren Lebensplänen verknüpft haben - ihre Relevanz sei durch unsere Lebensprojekte, durch unsere Vorlieben, durch unsere Entschlüsse und Selbstentwürfe bestimmt. Gewiß, so scheint es. Aber hätte nicht jeder von uns - bis in sein heutiges Selbstverständnis hinein - auch ein anderer werden können? Oder anders gefragt: Woher stammen denn unsere Selbstbilder und -entwürfe, unsere Projekte und Identitäten? Wie haben sie sich gebildet?

Wir neigen zur Vorstellung, unser Wesen sei anfänglich, gleichsam genetisch, schon festgelegt gewesen und habe sich dann - durch alle Kontingenzen hindurch - zunehmend ausgefaltet, mehr oder weniger voll entwickelt. Aber das ist eine ganz inadäquate und offensichtlich nicht von humanen, sondern von botanischen Modellen her genommene Vorstellung. In Wahrheit ist es so, daß wir Menschen, was uns da als 'Wesen' erscheint, aus dem Spiel (und auch Kampf) der Kontingenzen erst *gebildet* haben. Es ist nicht ein Programm, das bloß abgespult (oder ausgewickelt) zu werden bräuchte, sondern eine Matrix, die sukzessiv unter dem Einfluß und in Auseinandersetzung mit den Kontingenzen entstanden ist. Daher ist sie auch veränderbar. Sie kann ihre Hauptrichtung verschieben, sie kann sogar dramatisch umbrechen. Auch Menschen können sich häuten. "Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: 'Sie haben sich gar nicht verändert.' 'Oh!' sagte Herr K. und erlebte."³¹ Ganz und gar der gleiche geblieben zu sein ist, human betrachtet (jedenfalls für Brecht und nicht nur für ihn), nicht ohne weiteres ein Kompliment.

³¹ Bertolt Brecht, *Geschichten vom Herrn Keuner* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971), 26 ["Das Wiedersehen"].

Gerade in Krisenzeiten kann es ratsam sein, sekundär gewordene Möglichkeiten wieder aufzunehmen, statt partout die Sackgasse weiter zu verfolgen, in welche das Hauptprojekt beharrlich hineinführt. Noch einmal will ich es mit Nietzsche - dem Meister in diesen Fragen - sagen. In *Ecce homo* - der Schrift, in der Nietzsche sich selbst Rechenschaft über sein Leben gibt - beantwortet er die Frage des Untertitels der Schrift, die da lautet "wie man wird, was man ist", folgendermaßen: "Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die *Fehlgriffe* des Lebens ihren eignen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege, die Verzögerungen, die 'Bescheidenheiten', der Ernst, auf Aufgaben verschwendet, die jenseits der Aufgabe liegen. Darin kann eine grosse Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Ausdruck <kommen> [...] Man muss die ganze Oberfläche des Bewusstseins - Bewusstsein *ist* eine Oberfläche - rein erhalten von irgend einem der grossen Imperative. [...] Lauter Gefahren, dass der Instinkt zu früh 'sich versteht' - Inzwischen wächst und wächst die organisirende, die zur Herrschaft berufne 'Idee' in der Tiefe, - sie beginnt zu befehlen, sie leitet langsam aus Nebenwegen und Abwegen *zurück*, sie bereitet *einzelne* Qualitäten und Tüchtigkeiten vor, die einmal als Mittel zum Ganzen sich unentbehrlich erweisen werden, - sie bildet der Reihe nach alle *dienenden* Vermögen aus, bevor sie irgend Etwas von der dominirenden Aufgabe, von 'Ziel', 'Zweck', 'Sinn' verlauten lässt. - Nach dieser Seite hin betrachtet ist mein Leben einfach wundervoll. [...] eine ungeheure Vielheit [...] war die Vorbedingung [...] meines Instinkts. Seine *höhere Obhut* zeigte sich in dem Maasse stark, dass ich in keinem Falle auch nur geahnt habe, was in mir wächst, - dass alle meine Fähigkeiten plötzlich, reif, in ihrer letzten Vollkommenheit eines Tags *hervorsprangen*. Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, - es ist kein Zug von *Ringem* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas 'wollen', nach Etwas 'streben', einen 'Zweck', einen 'Wunsch' im Auge haben - das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung."³² - Noch einmal: In den Kontingenzen kann mehr Weisheit liegen als in den Projekten. Ihnen sich anzuvertrauen kann - zumindest von Zeit zu Zeit - höchst vernünftig sein.

Generell ist dem Gesagten zu entnehmen: Wir haben allen Grund, von alten Sicherheits-Hypertrophien abzurücken, unseren horror contingentiae abzulegen und uns statt dessen mit den Kontingenzen, die unser Leben ausmachen, zu versöhnen. Kontingenzzakzeptanz, ja Kontingenzbekjahung ist eine Bedingung der Unsicherheitskompetenz, deren wir heute bedürfen. Die eine wächst mit der anderen.

Wenn es in unserer Zeit, wie das Exposé dieser Tagung es vorschlägt, einen grundsätzlichen Wandel zu erwägen gilt, dann betrifft dieser (soweit es nicht bloß um technologische Entwicklungen, sondern um humane Einstellungen und neue Erfahrungs- und Denkweisen gehen soll) die Verabschiedung fundamentalistischer Hoffnungen und ewigkeitlicher Orientierungen sowie eine statt dessen erfolgende freie Zuwendung zu Relativität und Kontingenz. Nicht Rigidisierung, sondern Übergangsfähigkeit wird das neue Ideal sein.³³ Wir sind gehalten, uns

³² Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, in: ders., *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 6, S. 293-295.

³³ Vgl. Verf., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995; stw 1996).

zwischen unterschiedlichen Bezugssystemen, Erfahrungsweisen, Wirklichkeitsversionen zu bewegen. Das betrifft gerade auch das Vordringen der elektronischen Welten. Heutige Menschen sollten sich durchaus auch in diesen gekonnt und lustvoll bewegen können - aber doch nicht *nur* in ihnen, sondern auch in den anderen, elektronisch nicht substituierbaren Erfahrungswelten.³⁴

Ich will mit einem Bild von Italo Calvino schließen. In seinem Buch *Die unsichtbaren Städte* gibt er die Schilderung einer "Spinnennetz-Stadt".³⁵ Ihr Name ist "Ottavia". Sie erstreckt sich über einen Abgrund zwischen zwei abschüssigen Bergen. Sie ist "mit Tauen und Ketten und Stegen an den beiden Bergrücken festgemacht. [...] Unten ist Hunderte und Hunderte von Metern nichts: Ein paar Wolken ziehen dahin; noch weiter unten kann man den Boden der Schlucht erkennen".³⁶ Einzig das zwischen den Bergen gespannte Netz dient als Passage und Halt. Gewiß eine Konstruktion voller Unsicherheit. Aber die Bewohner wissen um diese Unsicherheit. Daher kann Calvino abschließend sagen: "Über dem Abgrund schwebend ist das Leben der Einwohner Ottavias weniger unsicher als in anderen Städten. Sie wissen, daß ihr Netz nur ein bestimmtes Gewicht zu tragen vermag."³⁷

Das ist es: Man weiß um das Prekäre der Situation, um die Grenzen der Sicherheit und Belastbarkeit, und darauf richtet man sein Trachten und Handeln ein. Dann besitzt man mehr Sicherheit als die Bürger anderer Städte, die sich - die Unsicherheit ignorierend - allzu sicher wähnen und dann bei plötzlichen Anzeichen von Unsicherheit in Panik geraten.

*

Ich wollte einige Hinweise geben, was die Struktur heutiger Unsicherheit ausmacht und wie ein Ins-Auge-fassen des Relativismus und der Kontingenz uns befähigen könnte, *mit* dieser Situation zu leben - statt gegen sie leben wollend zu scheitern.

Unvermeidlich war dabei, von einem Abrücken von alten Idealen, vom Übergang zu einer anderen Art des Denkens und Sichverstehens zu sprechen. Ludwig Wittgenstein - der in seinem Leben selbst exemplarisch einen derartigen Übergang vollzog - schrieb: "Meine Art des Philosophierens ist mir selbst immer noch, und immer wieder, neu, und daher muß ich mich so oft wiederholen."³⁸ Aber er fuhr hoffnungsvoll fort: "Einer anderen Generation wird sie in

³⁴ Vgl. Verf., "Eine Doppelfigur der Gegenwart: Virtualisierung und Revalidierung", in: *Medien - Welten - Wirklichkeiten*, hrsg. von Gianni Vattimo und Wolfgang Welsch (München: Fink 1998), 229-248.

³⁵ Italo Calvino, *Die unsichtbaren Städte* (München: Hanser 1984; Originalausgabe *Le città invisibili*, Turin: Einaudi 1972) 85 f. bzw. 81.

³⁶ Ebd., dt. 85.

³⁷ Ebd., dt. 86. "Sanno che piú di tanto la rete non regge" (ital. 81). - Natürlich ist für Calvino Venedig - die Stadt, die auf Pfählen ruht - das Urbild einer derartigen Stadt. "Jedesmal, wenn ich dir eine Stadt beschreibe, sage ich etwas über Venedig" (ebd., dt. 100).

³⁸ Wittgenstein, "Vermischte Bemerkungen", a.a.O., 451.

Fleisch und Blut übergegangen sein [...]”³⁹ - Ich wünschte, man dürfte eine solche gleiche Entwicklung auch bezüglich unseres Umgangs mit Relativität und Kontingenz erwarten.

³⁹ Ebd.