

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Gewalt religiös legitimierbar? Eine Untersuchung zu
Kierkegaard, Derrida, H. Putnam sowie ihren
Erwägungen zu Skeptik und Absolutheitsansprüchen.“

Verfasser

Alexander Görke

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann

PLAGIATSERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Arbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, 11. November 2010, Alexander Görke

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis	6
Vorwort	7
I. Einleitung	8
II. Søren Kierkegaard	14
A. Interpretation von <i>Furcht und Zittern</i>	14
1. Begründung des Interpretationszugangs	14
2. Wogegen richtet sich Kierkegaards <i>Furcht und Zittern</i> ?	16
3. Was sind Kierkegaards Argumente gegen ein systemphilosophisches Ethikverständnis?	18
4. Unendliche Resignation als radikaler Zweifel	21
5. Der Glaubensritter	23
6. Die teleologische Suspension des Ethischen	25
Ergänzung: <i>Das Buch Adler</i> und <i>Die Abhandlungen</i> : Darf man um der Wahrheit willen Gewalt anwenden oder sich um der Wahrheit willen Gewalt antun lassen?	26
a. Was heißt Offenbarung?	27
b. Was heißt es, ein Offenbarungsträger zu sein?	27
7. Diskussionen	31
a. Kierkegaard liest sein Büchlein <i>Furcht und Zittern</i> auf Sitz 8E im American-Airlines-Flug 11 mit der Registrierungsnummer N612UA.	31
b. Kierkegaards Einfühlung in Isaak. Oder: Abraham und Alexander. Oder: Erweckung durch Horror oder durch Happy End?	33
c. Kann Kierkegaard seine Position nur deshalb vertreten, weil er sich einen leichten Gegner macht?	35
d. Ist <i>Furcht und Zittern</i> ethisch interpretierbar?	40
e. Ist <i>Furcht und Zittern</i> konsistent?	41
f. Ist Abraham der erste und der letzte, der so etwas tun durfte?	43
8. Fazit	44
B. Hilary Putnams religiöser Existenzialismus	46
1. Religiöse Erfahrung als existenzielle Erfahrung	46
a. Wovon grenzt sich Putnam ab?	46
b. Religiosität als Existenzialismus	47
c. Verteidigung des Existenzialismus	51
i. Die doppelte Grenze instrumenteller Vernunft	51
α. Warum soll ein Mensch tun, was am wahrscheinlichsten funktioniert?	51
β. Die instrumentelle Vernunft erlaubt kein sinnvolles Leben	53
ii. Sprachspiel-philosophische Auffassung von Bedeutung	54
iii. Die Realität tiefer Erfahrung	56
2. Kritische Anmerkungen	57

III. Jacques Derrida	59
A. Derridas Argumente und Konzeption	59
1. Das andere Kap	59
2. Die „Welt“ der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül und Souveränität)	62
a. Kants und Husserls Krisenanalyse und Ehrenrettung der Vernunft	63
i. Teleologische Konzeption der Vernunft: Vernunft als Architektonik	63
ii. Probleme, denen die Vernunft als Architektonik ausgesetzt ist	63
iii. Kants und Husserls Umgang mit den Problemen	64
b. Derridas Begriffe „Auto-Immunreaktion“ und „Unbedingtheit ohne Souveränität“	64
i. Derridas Anliegen	64
ii. Derridas Kritik an Kant und Husserl	64
iii. Derridas Alternative	65
α. <i>Von der Gastfreundschaft</i>	68
β. <i>Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“</i>	70
γ. Vorausschau auf Derridas Religionsverständnis	72
3. Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft	72
a. Einsatzpunkt beim Messianischen	73
b. Einsatzpunkt bei Chora	77
4. Diskussion	80
a. Ist Derrida Relativist?	80
i. Mjaaland	80
ii. Krauß	81
Exkurs: Komplexitätstheorie	83
α. Was ist die Komplexitätstheorie?	83
β. Stephen Wolfram: <i>A New Kind of Science</i>	84
γ. Konsequenzen der Einsichten der Komplexitätstheorie für den Begriff des Individuums und des Rechts	86
δ. Komplexitätstheorie und das Anti-Karussell-Argument. Fragen.	87
iii. Stanley Cavell	87
b. Ist Derridas Abstraktionsversuch von Kierkegaards Religionsverständnis stimmig?	89
i. Habermas	89
ii. Caputo	90
iii. Deuser	92
B. Hilary Putnams Auffassung von Ethik	95
1. Einführung	95
2. Putnams Nähe zu Derrida	95
a. Putnams Kritik an Derrida	95
b. Putnams ausdrücklicher Verweis auf die Dekonstruktion	96
c. Putnams Sicht von Ethik	97
d. Erkenntnistheoretische Begründung von Demokratie	98
3. Putnams erkenntnis- und bedeutungstheoretische Begründung des Potenzials der Ethik, objektiv zu sein	99

a. Schritt 1: Die empiristische analytisch/synthetisch-Dichotomie ist unhaltbar, so dass die Existenz epistemischer Werte angenommen werden muss	100
b. Schritt 2: Objektivität gibt es auch ohne Objekte, bedeutet daher „besser“ und „vernünftig“	102
c. Schritt 3: Das existenzialistische Handeln nach Werten erweist sich als rational	104
d. Schritt 4: Die Quelle von Werten als Möglichkeit ihrer Objektivität	106
e. Schritt 5: Joas' und Habermas' Einwand: Die notwendige Unterscheidung zwischen Normen und Werten	109
f. Schritt 6: Ohne die Objektivität von Werten auch keine Objektivität von Normen	110
g. Schritt 7: Die Kontroversität ethischer Urteile ist kein gültiger Einwand gegen deren objektiven Status	113
3. Anwendungen zur Gewalt	114
a. Folter	114
b. Transparenz gegenüber dem Staat	114
c. Krieg	115
4. Fazit	116
IV. Zusammenfassung	117
A. Der Gegner	117
B. Die Rolle des Skeptizismus	118
C. Die eigene Positionierung	119
D. Ihr Unterschied zum Fundamentalismus	120
V. Bibliografie	122
A. Primärliteratur	122
1. Jacques Derrida	122
2. Søren Kierkegaard	122
3. Hilary Putnam	123
B. Sekundärliteratur	125
1. Zu Jacques Derrida	125
2. Zu Søren Kierkegaard	129
3. Zu Jacques Derrida und Søren Kierkegaard	132
4. Zu Hilary Putnam	133
C. Sonstige Literatur	134
VI. Anhang	137
A. Abstract	137
B. Lebenslauf	138

Abkürzungsverzeichnis

Jacques Derrida

- AA = „Abraham, der andere“, 2006, S. 9-55
AK = „Das andere Kap“, 1992, S. 9-80
C = „Chōra“, 2000, S. 123-170
F = „Fichus“, 2003, S. 11-42
Gk = *Gesetzeskraft*, 1991
GW = „Glaube und Wissen.“, 2001, S. 9-106
Gf = *Von der Gastfreundschaft*, 2001
WdA = „Die ‚Welt‘ der kommenden Aufklärung“, 2006, S. 159-219

Søren Kierkegaard

- BA = „Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten“, 1951, S. 393-652
FZ = „Furcht und Zittern“, 2005, S. 179-326
ZERA = „Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen“, 1951, S. 333-391

Hilary Putnam

- AJH = „Antwort auf Jürgen Habermas“, 2002, S. 306-321
CD = *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, 2003
DSE = „The Depths and Shallows of Experience“, 2005, S. 71-86
EUW = „The Epistemology of Unjust War“, 2006, S. 173-187
EO = *Ethics without Ontology*, 2004
EP = *Für eine Erneuerung der Philosophie*, 1997
HNSEP = „How Not to Solve Ethical Problems“, 1990, S. 179-192
JP = *Jewish Philosophy as a Guide to Life*, 2008
MFR = *The Many Faces of Realism*, 1987
PEG = „Philosophy as the education of grownups“, 2006, S. 119-130
PVBI = „Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs ‚Idolatrie‘“, 2003, S.49 -59
TRS = „Taking Rules Seriously“, 1990, S. 193-200
VWG = *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, 1990

Vorwort

An dieser Stelle ein herzliches Dankeschön. An Franz aus Bochum und Oleg aus Beirut für ihr Mühe, die Arbeit durchgelesen zu haben und ihre Unterstützung durch hilfreiche Kommentare. An Herr Konrad Paul Liessmann für die Erstbetreuung und an Herr Christian Danz für die Zweitbetreuung.

Wien, 10. November 2010

I. EINLEITUNG

In der Forschungsliteratur zum (religiösen) Fundamentalismus tauchen häufig zwei Charakterisierungen des Fundamentalismus auf, die zugleich eine negative Beurteilung darstellen. Diese beiden Merkmale sind Militanz (Almond / Appleby / Sivan 2004, 2.14-17; Armstrong 2004, 9-12.508-511; Marty / Appleby 1991, ix; Riesebrodt 2004, 18.26f) und Absolutheitsanspruch (Almond / Appleby / Sivan 2004, 14-17; Armstrong 2004, 9; Brasher 2001, xv; Eisenstadt 1995, 260-266; Kienzler 2000, 415; Küenzlen 2000, 414; Lutze 2000, 423f; Riesebrodt 2004, 18-20; Six / Riesebrodt / Haas 2004, 8). Die Frage, die sich hier allerdings stellt, ist, wie präzise diese beiden Begriffe sind, um Fundamentalismus von Nicht-Fundamentalismus zu unterscheiden. Sollte sich herausstellen, dass die Verwendung dieser Begriffe sehr unpräzise ist, stehen einem zwei Optionen zur Auswahl: Entweder man erweitert den Begriff des Fundamentalismus, wobei dann fraglich ist, ob er noch sinnvoll ist, oder aber es wird schwierig sein, den Fundamentalismus mit diesen Begriffen zugleich kritisch beurteilen zu wollen.

Warum könnte die Verwendung dieser Begriffe unpräzise sein? Militanz bezieht sich auf Gewalt. Doch Gewalt wird ja selbst von Polizei und Militär in demokratischen Staaten angewendet. Man wird wohl auch nicht leugnen können, dass gewisse Formen von Gewalt selbst im Erziehungs- und Bildungswesen demokratischer Länder legitimiert vorkommen. Und was den Absolutheitsanspruch betrifft, so muss gefragt werden, was denn die Alternative sein soll. Wer Absolutheitsansprüche kritisiert, unter Bezug auf was kann er diese kritisieren und mit welchem Anspruch? Wird dieser nicht wiederum ebenso absolut sein?

Der Vorwurf, den man den Forschern, einigen wohl mehr, anderen eventuell weniger, machen kann, ist der: dass sie die Kritik, die sie gegen den anderen richten, erstens wenig reflektiert und zweitens nicht auf sich selbst anwenden. Es fehlt im Grunde genommen eine Reflexion auf ihre Begriffe und die Legitimierung ihrer Begriffsverwendung. Und genau dem will sich diese Diplomarbeit widmen. Dabei wendet sie sich drei Autoren zu: Søren Kierkegaard, Jacques Derrida und Hilary Putnam. Eine Beschäftigung mit diesen drei Autoren findet deshalb statt, weil sie zwar fundamentalistische¹ Gewalt ablehnen, aber nicht Gewalt prinzipiell. Kierkegaard und Derrida sehen Gewalt sogar ausdrücklich durch religiöse Motive legitimiert. Diese Motive spielen dabei eine entscheidende Rolle in ihrer Auffassung von der Gültigkeit und Reichweite erkenntnisskeptischer Argumente sowie von Argumenten, die Allgemeingültigkeit beanspruchen.

Zunächst einmal sind alle drei der Auffassung, dass skeptische Argumente keinesfalls überzeugend relativistisch interpretiert werden können. M.a.W. sie sehen keine Gründe dafür, die Vorstellung einer absoluten Wahrheit vollständig verabschieden zu können. Dabei wird diese

¹ Kierkegaard setzt sich kritisch mit gewissen religiösen Denk- und Handlungsweisen auseinander, die von einigen Forschern heute vermutlich als fundamentalistisch charakterisiert werden würden.

absolute Wahrheit in einer spezifischen Form von Religiosität thematisiert und interpretiert. Allgemein gesagt beginnt für alle drei Religion an dem Punkt, wo kalkulierende Rationalität an ihre Grenzen stößt. In der Religion äußert sich die für sie legitime Tatsache reflektierter, aber nicht rational begründbarer Überzeugungen und Handlungen. Bei Kierkegaard und Derrida führt das dazu, dass die Ethik nicht in allen Fällen das letzte Wort bei der Beurteilung von menschlichem Verhalten hat, sodass Handlungen aus religiöser Sicht rechtfertigbar sind, obwohl sie ethisch nicht rechtfertigbar sind.

Was kann die Diplomarbeit nicht leisten? Einen eigenständigen Fundamentalismusbegriff erarbeiten und Forschungen dazu unternehmen. Es wird daher der Fundamentalismusbegriff des jeweiligen Autors hergenommen und wie er diesen von wahrer Religiosität kritisch abzugrenzen versucht. Von dieser Arbeit kann also lediglich Folgendes erwartet werden: 1. Wie kann man mit dem Absolutheitsanspruch intellektuell angemessen umgehen? Hier ist das Ziel der Arbeit, herauszuarbeiten, wie Positionen aussehen, die mit Bezug auf moralische Ansprüche zwar skeptisch, aber nicht relativistisch sind. 2. Wie kann man im Hinblick auf Gewalt angemessen nachdenken und handeln? Diesbezüglich ist das Ziel, ob und wie man mit bestimmten Ausbrüchen von Gewalt, die man als fundamentalistisch charakterisieren könnte, umgehen kann außer bloß zu sagen: „Ich bin dagegen! Es setze sich letztlich durch, wer stärker ist.“

In der Diplomarbeit wird die These vertreten, dass die Kierkegaard, Derrida und Putnam zwar Skeptiker sind, aber keine Relativisten. Ja, sie erachten sogar absolute Geltungsansprüche in einer ganz bestimmten Weise für legitim. Entsprechend muss geklärt werden, was hier unter Absolutismus, Skeptik und Relativismus verstanden wird. Engelhard und Heidemann (2005, 2-8) beschreiben den Absolutismus als einen Ansatz, der die geltungstheoretische Unabhängigkeit von Theorien behauptet. Das heißt Theorien kommt in dem Sinn allgemeine Gültigkeit zu, dass sie unabhängig von partikularen Bedingungen und kontingenten Gegebenheiten sind. Dem gegenüber wird im Relativismus die geltungstheoretische Abhängigkeit von Theorien beansprucht. Gemäß der Darstellung Baghramians (2004, 2) werden mit dem Relativismus folglich vier Ansprüche abgelehnt: 1. Dass Wahrheit und Güte einer allgemeinen Übereinstimmung zugeführt werden können, 2. die Vorstellung, dass kognitive und ethische Werte verstandesunabhängig sind, 3. die Idee, dass Wahrheit und Güte zeitlos und unveränderlich sind und 4. der Anspruch, dass nur eine Meinung oder nur ein Urteil richtig sein kann. Diese Ablehnung kann zu unterschiedlichen Typen des Relativismus führen: Subjektivismus, Historismus, Kulturrelativismus und begrifflicher Relativismus (Baghramian 2004, 8).

Engelhard und Heidemann meinen nun aber, dass es sich bei der Unterscheidung zwischen

Absolutismus und Relativismus um philosophische Idealisierungen handelt, die in Wirklichkeit kaum so anzutreffen sind (2005, 8). Sozusagen folgerichtig unterscheidet Baghramian zwischen einem moderaten und einem starken Relativismus. Während mit dem starken Relativismus alle Aussagen für relativ gehalten werden, inklusive dieser Aussage, dass alle Aussagen relativ sind, gilt die Bezeichnung „moderater Relativismus“ für die Idee, dass zwar spezifische kognitive und moralische Urteile abhängig sind von kulturellen Normen, aber die Existenz allgemeiner Wahrheiten nicht geleugnet werden kann (Baghramian 2004, 8f). Diese Position, die von Baghramian moderater Relativismus genannt wird, läuft in der Diplomarbeit unter der Bezeichnung Skeptik, womit gemeint ist, dass erkenntniskeptische Argumente für gültig gehalten werden, aber nicht deren starke relativistische Interpretation. Anders gesagt, auf den Begriff Relativismus wird verzichtet, weil diese Positionen m.E. gegenüber bestimmten allgemeingültigen Ansprüchen skeptisch oder kritisch sind, diese aber nicht verabschieden, also nicht relativieren, sondern anders interpretieren und verwenden. Wie, das soll diese Diplomarbeit zeigen.

Die Untersuchung von Kierkegaards *Furcht und Zittern* im Hinblick auf Relativismus und Absolutismus sowie religiöse Legitimierung von Gewalt bietet sich aus folgenden zwei Gründen an. Einerseits wird Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen mitunter mit moralischem Nihilismus (Schröder 2002 und 2008) oder moralischem Subjektivismus (Mjaaland 2008) gleichgesetzt. Andererseits sei diese Logik der religiösen Aufhebung von Moral nicht zu unterscheiden von Mohammed Attas Berufung auf Abraham als Vorbild für seinen Flug in den Nordturm des World Trade Centers (Mjaaland 2008, Schröder 2002 und 2008). In der vorliegenden Arbeit wird dahingegen eine andere Interpretation vorgeschlagen, weil nachgewiesen werden kann, dass es sich bei diesen Einschätzungen um Fehldeutungen oder oberflächliche Lesarten handelt.

Was die Einschätzung Kierkegaards betrifft, ob sein Denkansatz irrational-relativistisch ist oder skeptisch, ohne dabei relativistisch zu sein, da gibt es keine einhellige Meinung unter den Forschern. Popkin (2002 [1974]), Steiner (2002 [1994]) und Schröder (2002 und 2008) bspw. halten Kierkegaard für irrational-relativistisch und dass er die Ethik einem Nihilismus preisgibt. Rudd (1998), Mehl (1986), Boldt (2006a und 2006b), Beyrich (2001) u.a. sind dagegen der Auffassung, dass Kierkegaard die Skeptik sozusagen kontrolliert verwendet, sie also keiner relativistischen Interpretation unterzieht. Die Diplomarbeit wird versuchen zu zeigen, dass letzteres Verständnis auf Kierkegaard zutrifft.

Außerdem ist es umstritten, ob Kierkegaard überhaupt philosophisch argumentativ, wie es diese Diplomarbeit vornehmen will, gelesen werden kann, wenn er z.B. von Mooney (2008), Carlisle (2006), Schönbaumsfeld (2007) oder Diderichsen (2002) als Existenzialist verstanden

wird. Jegstrup (2004) dagegen rückt Kierkegaard rückwirkend dem Dekonstruktivismus nahe und versteht Kierkegaard als Existenzphilosoph und Denker der Singularität. Auch wenn ich einem solchen Verständnis Kierkegaards gegenüber eher distanziert bin, so scheint Jegstrup doch implizieren, dass man sich mit Kierkegaard auch argumentativ auseinandersetzen kann. Die Diplomarbeit versucht also Kierkegaards Argumente zu analysieren bis zu dem Punkt hin, wo er meint, dass hier nicht mehr argumentativ nachgedacht werden kann, wo er meint, dass von dem Punkt an nur noch ein existenzialistisches Verhältnis möglich ist.

Hilary Putnam im Zusammenhang mit Kierkegaard zu erwähnen, scheint auf den ersten Blick vielleicht ein wenig überraschend. Es ist aber dann nachvollziehbar, wenn man Putnams Texte zur Religion liest. In jedem wird Kierkegaard mindestens einmal erwähnt. Allerdings, soweit ich das gesehen habe, ohne ihn zu zitieren. Das einzige Mal, wo Putnam ihn zitiert, wenn man das so sagen kann, das ist in „The Depths and Shallows of Experience“. Er erwähnt ein persönliches Gespräch mit Avi Sagi. Und dieser habe ihm gesagt, es gebe irgendwo in Kierkegaards bisher noch unveröffentlichten privaten Aufzeichnungen folgende Äußerung von ihm: „Leap of faith – yes, but only after reflection“ (DSE 71).

Und genau dieses Kierkegaard-Zitat spiegelt Putnams Zugang zur Religion wider. — „Leap of faith“. Religion bedeutet für Hilary Putnam eine existenzielle Erfahrung und Entscheidung, die nicht weiter durch Argumente begründet werden kann. Dabei geht es darum, wer man als Individuum sein will. — „But only after reflection“. Hilary Putnam legt eine Begründung existenzieller Erfahrung vor. Zum Einen meint er, Zweckrationalität ist durch zwei Grenzen gekennzeichnet. Und diese wären: a) In einmaligen Entscheidungssituationen kann nicht begründet werden, weshalb man sich zweckrational verhalten soll, b) es gibt Entscheidungen, wo Zweckrationalität unmöglich angewendet werden kann, und solche Entscheidungen sind wertvoll, weil sie es dem Menschen überhaupt erst ermöglichen, ein sinnvolles menschliches Leben zu führen. Zum Anderen sieht er existenzielle Erfahrungen gestützt durch eine sprachspiel-philosophische Auffassung des Bedeutungsbegriffs. Und zuletzt verteidigt er das Vorhandensein unbestimmter Begriffe, die mit tiefen Erfahrungen im Zusammenhang stehen, zu denen er bspw. ästhetische oder religiöse Erfahrungen zählt.

Es soll mit der Vorstellung von Putnams Argumenten gezeigt werden, dass Kierkegaards Ansichten über die Grenzen von Rationalität sowie über die verschiedenen Erkenntnis Modi detailliert und theoretisch begründet werden können. Einen Weg, den Kierkegaard in der Weise nicht gegangen ist.

Auch Derrida bietet sich an, mit ihm der Frage nach Fundamentalismus und Gewalt nachzugehen. Denn er lehnt zwar den Fundamentalismus ab, macht sich aber keine Illusionen darüber, dass Gewalt vermieden werden könnte. Eindrücklich formuliert hat er diese Einsicht in

Den Tod geben, wo er sich mit Kierkegaards Deutung von der Opferung Isaaks durch Abraham als die alltäglichste Situation interpretiert. Unsere Verantwortung einem einzelnen Menschen oder Lebewesen gegenüber stellt eine Opferung aller anderen Menschen und Lebewesen dar, die sich unmöglich rechtfertigen lässt. Dass ich bspw. dieser Katze ein Zuhause bei mir gebe und ihr Sheba als Mahlzeit serviere, während es zigtausende anderer Katzen gibt oder auch Menschen, die hungern... Unter anderem das lässt für Krauß keinen Zweifel an seiner Ansicht, dass Derrida den Skeptizismus selbst zur Ethik erheben würde (2001, 11-14). Auch Mjaaland, der insgesamt weniger hart mit Derrida ins Gericht geht, meint nicht darum umhin zu kommen, zugeben zu müssen, dass Derridas Ethik zu subjektiv sei, so dass diese nichts fundiert gegen Fundamentalismus einzuwenden habe (2008, 117). Diese beiden Einschätzungen werden in dieser Arbeit als unhaltbar ausgewiesen. Es wird dabei der Versuch unternommen, sowohl Derridas Argumentation wiederzugeben als auch seine verwendeten Begriffe zu interpretieren. Dies erscheint mir aus folgendem Grund notwendig. Wie Kierkegaard hält auch Derrida wenig davon, im Bereich des verantwortlichen Denkens und Handelns Ethik- oder Rechtsfragen entsprechend dem Prinzip „might is right“ anzugehen oder diese entsprechend mathematischer Kalküle zu bearbeiten. Als könne man sie einem Computerprogramm als Input eingeben, und der gebe einem dann als Output das Ergebnis, wie man sich in der oder der Situation zu entscheiden und verhalten hat. Das stellt zum Einen unverantwortliches Handeln dar, zum Anderen handelt man aufgrund von Regeln (vgl. Klass 2007, 240; Owen 2001, 150; Parrish 2006; Patton 2004, 27; Plant 2006, 144; Reynolds 2004, 48; Silverman 2008, 74; Stegmaier 2007, 79) und nicht um des anderen willen (Bischof 2004, 56.191.254.470.475; Caputo 2002, 6; Klass 2007, 241; Mjaaland 2008, 82; Moazzam-Doulat 2008, 79; Parrish 2006, 16; Reynolds 2004, 48; Rissing/Rissing 2009, 106f). Im Gegensatz dazu will Derrida durch das Erarbeiten von Aporien den Leser mit sich selbst konfrontieren, mit seiner eigensten Individualität: Dass ich es bin, der entscheiden und verantwortlich handeln muss, um einem anderen gerecht zu werden. Damit ist klar, dass Derrida kein rein argumentativ vorgehender Autor ist, sondern auch jemand, der literarisch schreibt und dem entsprechend Begriffe verwendet. Das scheint m.E. auch der Grund dafür zu sein, dass sowohl Derridas Kritiker als auch Derrida-Fans mitunter übertriebene Reaktionen zeigen. Z.B. Derridas Formel „jeder andere ist ganz anders“ (tout autre est tout autre) (und damit zusammenhängend ähnlich prosaische oder poetische Begriffe wie „kommend“, „ohne Horizont“ usw.) wird selbst von Derrida-Fans, zumindest klingt es in meinen Ohren so, teilweise ontologisch aufgefasst (und Žižek [2003, 139-143] meint tatsächlich in kritischer Wendung gegen Derrida, dieser würde eine völlige Deontologisierung vornehmen, sodass der andere auf seine reine Potenzialität reduziert werde), obwohl sie Derrida selbst quasi als Antirealisten o.ä. dargestellt haben. Aber was heißt das dann? Wenn jeder andere wirklich ganz anders ist, dann kann ich

auch gar nichts von ihm wissen, weil ich „es“ nicht mal mehr wahrnehmen könnte. Aber meiner Ansicht nach meint Derrida damit nichts anderes, als das, was Kierkegaard sagte: Dass sich keine zwei Menschen je völlig verstanden haben, und was wiederum Putnam für die (wohl einzige) korrekte Auffassung von Inkommensurabilität hält: Ein Menschen als ganzen völlig zu verstehen, ist unmöglich. Und wenn man nun aber um dieses Menschen willen handeln soll, und nicht um der eigenen Souveränität oder um irgendwelcher Regeln willen, dann verlagert sich nachvollziehbar schwerpunktmäßig der Fokus in der ethischen Diskussion.

Die Einschätzung Derridas, wie sie in dieser Arbeit vorgenommen wird, findet sich auch bei anderen Autoren wieder, wie z.B. Baghramian (2004, 109-112), Bischof (2004) oder Norris (2000 und 2004) u.a. Dem gegenüber steht eine Reihe von Forschern, die Derrida für einen irrationalistischen Relativisten halten. Bspw. Krauß (2001), Goebel und Suárez-Müller (2007) u.a.. Es muss daher wie bei Kierkegaard Ziel der Arbeit sein, nachzuweisen, dass Derridas Philosophie nicht relativistisch ist.

Auch Derridas Philosophie wird unterschiedlich eingeschätzt. Rapaport (2003) z.B. meint, dass es sich beim Dekonstruktivismus um eine Spielart des Existenzialismus handelt, wohingegen Norris (2000 und 2004) versucht nachzuweisen, dass Derrida im Sinne der analytischen Philosophie streng argumentiert. Die Diplomarbeit wird sich auf die Argumente fokussieren, die von Derrida vorgebracht werden.

Während Hilary Putnam Kierkegaard als Patron seines Existenzialismus ansieht, sieht das mit Derrida anders aus. Hilary Putnam schätzt Levinas sehr. Dass dieser eine Inspiration auch für Derrida war, ist Putnam Ansicht nach „not, for all of us, an unmixed compliment“ (JP 94). Das hängt vermutlich mit seiner jüngsten ausführlicheren Einschätzung Derridas zusammen. Putnam meint nämlich, dass Derrida die Rede vom möglichen geschichtlichen Fortschritt ablehne (EO 111). Es konnte in dieser Arbeit jedoch gezeigt werden, dass diese Einschätzung völlig fehl liegt, zumal sie sogar Derridas ausdrücklichen Äußerungen widerspricht.² Es gibt aber auch positive Verweise Putnams auf die Dekonstruktion an durchaus entscheidenden Stellen. Und nicht zuletzt wird man zumindest in der Ethik zwischen Derrida und Putnam an einigen Punkten eine große Nähe feststellen können, z.B. bei der erkenntnistheoretischen Begründung der Demokratie.

2 Bizarr ist dabei, dass Putnam in *Ethics without Ontology* bei seiner Kritik an Derrida nur auf Sekundärliteratur verweist und auf Derrida-Fans unter den Studenten, die in irgendwelchen Gesprächen völlig abstruse Dinge behauptet haben. Im gleichen Atemzug versucht Putnam, Derrida vor der harschen Kritik einiger analytischer Philosophen zu retten, denen zufolge Derrida nicht einmal mehr als Philosoph angesehen werden könne. Putnams Einstellung zu Derrida ist also höchst ambivalent, wohl aufgrund der Rezeption Derridas in den USA. Wie dem auch sei, es ist offensichtlich nicht die feine Art, und zwar in keinerlei Hinsicht, Kritik zu üben, ohne auf ein Werk selbst direkt Bezug zu nehmen. Und es zeigt sich, dass dies mit Gründe dafür sind, dass Putnam Derrida falsch darstellt.

II. SØREN KIERKEGAARD

A. Interpretation von *Furcht und Zittern*

1. Begründung des Interpretationszugangs

Der Schlüssel für die Erschließung des Textes in dieser Arbeit liegt im Verständnis dessen, was Kierkegaard die „unendliche Resignation“ nennt. Diese ist nämlich nur richtig verstanden als cartesianischer radikaler Zweifel. In der für diese Arbeit verwendeten Sekundärliteratur taucht diese Deutung nur ein einziges Mal ausdrücklich auf, nämlich bei Žižek (2009, 86), und drei Mal mehr oder weniger andeutungsweise (Boldt 2006, 187; Mjaaland 2008, 123; Rasmussen 2009, 16f).

Um diesen Zugang zu begründen, seien an dieser Stelle zwei exegetische Hinweise gestattet. Vorweg sei geschickt, dass sich Kierkegaard ausdrücklich auf Descartes im Vorwort bezieht. Descartes habe sowohl die sinnliche wie auch die theoretische Gewissheit angezweifelt, nicht jedoch den Glauben (an Gott). Im weiteren Verlauf des Textes wird Descartes nicht ein einziges Mal erwähnt, nichtsdestotrotz findet sich eben diese Gedankenentwicklung wieder sowie assoziative Hinweise auf Descartes. Zwei davon, m.E. nahezu unzweifelhafte, seien hier nun erwähnt. Kierkegaard schreibt zum Einen: „Ich könnte denn auch nicht mehr als die unendliche Bewegung machen, um mich selbst zu finden und wieder in mir zu ruhen“ (FZ 211). Ähnliche Äußerungen finden sich wiederholtermaßen vor allem in der „Vorläufigen Expektoration“ der „Problemata“ – z.B.: „das Allergeringste mehr zu bekommen als mein ewiges Bewusstsein, dazu gehört Glaube“ (FZ 228). Meiner Ansicht nach handelt es sich hierbei um Descartes „ich denke, also bin ich“ (Descartes 2005 [1641] 83), denn „das Allergeringste“ bezieht sich auf das, was angezweifelt, aufgegeben, woraufhin resigniert wurde. Nur eine Seite später zum letzten Zitat findet sich die zweite Assoziation:

[I]ch kann mich in alles schicken, selbst wenn jener furchtbare Dämon [...], selbst wenn der Wahnsinn mir die Narrentracht vor Augen hielte und ich aus seiner Miene läse, dass ich es wäre, der sie anlegen sollte; noch kann ich meine Seele retten, [...]. Dann kann er ruhig die Tracht anlegen. (FZ 229)

„Jener furchtbare Dämon“ ist der Dämon, über den Descartes spekuliert, dass dieser ihn täusche (Descartes 2005 [1641] 73): „der Wahnsinn mir die Narrentracht vor Augen hielte und [...] ich [...] sie anlegen sollte“. Aber Descartes meint, was dieser Dämon nicht kann, ist, ihm sein Bewusstsein vorzutäuschen, denn selbst diese Täuschung muss vom „ich denke“ getragen werden (Descartes 2005 [1641] 79): „noch kann ich meine Seele retten, [...]. Dann kann er ruhig die Tracht anlegen.“

Die unendliche Resignation stellt also in der folgenden Interpretation einen radikalen Zweifel dar. Daher halte ich ein eher quasi-mystisches oder quasi-monastisches Verständnis der unendlichen Resignation (Boldt 2006b, 187; Rudd 1993, 150f; Sagi 2000, 165.169; Schmidt 2006, 191; Söderquist 2002, 261.268.275; Vardy 2008, 56), wie sie *Furcht und Zittern* dargestellt ist, für unpräzise. Ebenso die Meinung, dass es sich um Abstraktion handle (Krichbaum 2008, 208). Falsch hingegen liegen Sagi, der meint, man hätte es hier schon mit dem Glaubensparadox zu tun (2000, 170; hiergegen spricht ganz eindeutig FZ 229) und Caputo, der die unendliche Resignation als Kapitulation vor dem Unmöglichen charakterisiert (2002, 10), da nach Caputos Verständnis von Kierkegaard sich der Ritter der unendlichen Resignation ebenfalls im Bereich des Unmöglichen aufhält.

Die unendliche Resignation als radikaler Zweifel schließt also den Text deshalb auf, weil Kierkegaard diesen Zweifel gegen jedes systematisch-architektonische Denken richtet. Der radikal Zweifelnde ist ein Mensch, dessen einzige Gewissheit nur noch sein eigenes Bewusstsein ist sowie die Existenz eines Gottes, zu dem aber keinerlei Beziehung möglich ist außer die, dass er als ein äußerer Punkt dient, durch den der Mensch auf sein eigenes Bewusstsein schauen kann. Gott steht hier also für die Möglichkeit einer sich selbst bejahenden Selbstreflexion – oder wie Kierkegaard schreibt: „wer Gott ohne Glauben liebt, der reflektiert auf sich selbst“ (FZ 213; daher m. E. zu ungenau: Lippitt 2003, 47; Rudd 1993, 150f; Schmidt 2006, 191; Vardy 2008, 56, die nur meinen, es würde sich um eine Liebe zu einem unendlichen Wesen handeln; s. auch FZ 228: „denn mein ewiges Bewusstsein ist meine Liebe zu Gott“). Und genau in diesem Zweifel, der auch in verschiedenerlei Hinsicht auf die Grundlagen konkreter Ethiken und des Ethischen überhaupt angewendet werden kann, ist bereits die mögliche Suspension aller Ethik angelegt, wenngleich auch keine teleologische. Das heißt, hier haben wir es noch nicht mit einer religiösen Relativierung des Ethischen zu tun, sondern mit einer, die dem Projekt der Aufklärung innewohnt. Denn durch die Forderungen mündiger, also selbstständiger und freier Subjekte, die Kierkegaard vollauf bejaht, ist, wie man im *Buch Adler* nachlesen kann, ist bereits die Geste enthalten, dass sich ein einzelner Mensch mindestens über die bestehende gesellschaftliche Ordnung erhebt (BA 436f). Auf dieses Buch wird in dieser Arbeit deshalb Bezug genommen, weil sich Kierkegaard hier einerseits über den Offenbarungsbegriff Gedanken macht, der ja auch bei der Abrahamerzählung eine Rolle spielt, andererseits weil der Glaubensbegriff vergleichbar ausgearbeitet wird. Da außerdem in dieser Schrift das Martyrium thematisiert wird, greife ich zusätzlich auf die *Zwei kurzen ethisch-religiösen Abhandlungen* zurück, die ursprünglich im *Buch Adler* enthalten waren, im Gegensatz zu diesem aber von Kierkegaard veröffentlicht wurden.

Zu einer teleologischen Suspendierung des Ethischen kommt es also Kierkegaard zufolge durch den Glauben, der in Kierkegaards Hierarchieordnung höher als die Ethik steht. In seiner

Entfaltung dieses Begriffs stellt er drei inhaltlich positiv ausformulierte und bejahte Bezüge her: Gott, Ich und Welt, und außerdem zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen des Glaubens: besonderer Einzelner und normaler Einzelner. Der besondere Einzelne steht dabei für einen Religionsstifter, im weiteren Sinn durchaus auch für einen Konfessionsstifter (BA 413.446-448 u.a.).

Kierkegaards Glaubens- und Religionsbegriff sowie in diesem Zusammenhang seine Rechtfertigung von Gewalt werden in fünf Schritten dargestellt. Erstens: Wogegen wendet sich Kierkegaard überhaupt? Das ist eine systematisch-totalistische Systemphilosophie. Zweitens: Warum wendet er sich gegen diese? Am Beispiel der Ethik zeigt er, dass diese irreparable Brüche aufweist, sodass das Systemprogramm als gescheitert gelten kann, was sich drittens an der Möglichkeit eines radikalen Zweifels erhärten lässt. Viertens: Es gibt eine Rettung aus diesem Zweifel, und das ist der Glaube, woraus sich fünftens die teleologische Suspension des Ethischen ergibt. An dieser Stelle wird dann auf das *Buch Adler* und die *Abhandlungen* zurückgegriffen.

Im Anschluss daran werden sechs Themen diskutiert. Erstens: Ist Mohammed Atta nach der Logik von *Furcht und Zittern* gerechtfertigt? Zweitens: Kann Abrahams Bereitschaft, Isaak zu opfern zugunsten der Bestätigung seines Wunder- und Auferstehungsglaubens vom Vorwurf des Egoismus völlig befreit werden? Drittens: Beruht Kierkegaards starke Glaubenskonzeption eventuell auf der Ablehnung einer Position, die völlig absurd ist, sodass auch seine Religionsphilosophie daran Schaden nehmen muss? Viertens: Inwieweit kann *Furcht und Zittern* ethisch gelesen werden, wie es bspw. Boldt und Simmons versuchen? Fünftens: Was lässt sich mit Cross' Erwägungen zu seiner These anfangen, dass Abraham davon überzeugt sein muss, lediglich aus einem inneren Antrieb heraus zu handeln? Und sechstens: Ist Abrahams Tat eine absolute Ausnahmetat, die prinzipiell nicht mehr wiederholt werden kann außer als dämonische Tat, wie Ettore Rocca meint?

2. Wogegen richtet sich Kierkegaards *Furcht und Zittern*?

In Vorwort und Epilog unterscheidet Kierkegaard drei unterschiedliche Erkenntnisweisen, die sich auf die Welt beziehen: Zweifel, Glaube und System. In diesem Zusammenhang formuliert er seine Beobachtung, dass die Menschen seiner Zeit meinen, Ungewissheit im Hinblick auf die Welt und gläubige Gewissheit, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, seien nur Ausgangspunkt dafür, einen Erkenntniszugang zu finden, der auf rational-systematischem Weg objektive Gewissheit über die Welt verschafft. Dagegen wehrt sich Kierkegaard vehe-

ment. Und zwar aufgrund der Konsequenzen, die er mit dem Systemprojekt verbunden sieht: Eleatismus und Unselbstständigkeit.

Zum Einen kann nämlich Bewegung nicht durch den Verstand erfasst werden (FZ 220). Dem gegenüber vermag man nur im Glauben den Begriff der Bewegung und Wiederholung korrekt zu erfassen: „wer zum Glauben gelangt [...], bleibt nicht beim Glauben stehen [...]. Doch kommt er auch nicht weiter, nicht zu etwas anderem“ (FZ 325). Wenngleich der bloß Zweifelnde gegenüber dem Eleatismus den Vorteil hat, den Bewegungsbegriff verstehen zu können, so ist doch der Zweifel im Vergleich zum Glauben nur etwas Vorläufiges, da er die Wiederholung nicht begreifen kann: „man kann nicht zweimal durch den gleichen Fluss schreiten“ (FZ 325). Wie lässt sich das verstehen? Der Gläubige würde wohl bekräftigen: Ja, es ist möglich, zweimal durch denselben Fluss zu gehen. Doch dies würde er nicht metaphysisch-realistisch verstehen. In diesem Sinne stimmt er mit dem Zweifler überein: Man kann es nicht wissen. Aber er würde es wissen über seinen Glauben an Gott als Schöpfer. Damit ist auf das vorweg- bzw. zurückgegriffen, was zwischen Vorwort und Epilog in *Furcht und Zittern* entfaltet wird. Dass dieser Glaube an Gott als Schöpfer gemeint ist, sehe ich darin begründet, dass Kierkegaards Ansicht nach Abraham daran glaubt, dass Isaak wieder lebendig werden könnte, sollte er tatsächlich umkommen: „Lassen wir Isaak wirklich geopfert werden. [...] Gott konnte ihm einen neuen Isaak schenken, den Geopferten ins Leben zurückrufen“ (FZ 212). Und ein weiterer Hinweis findet sich in der „Lobrede auf Abraham“. Da beschreibt Kierkegaard, dass nur dann, wenn es einen Schöpfergott gibt, davon die Rede sein kann, dass authentische menschliche Beziehungen überhaupt denkbar sind, z.B. zwischen Mann und Frau oder einem Helden und einem Dichter, selbst wenn diese durch Jahrhunderte voneinander getrennt sind (FZ 191f).

Zum Anderen nennt Kierkegaard den Glauben und den Zweifel eine Leidenschaft. Leidenschaft meint dabei weder eine „ästhetische Rührung“ noch einen „unmittelbaren Trieb des Herzens“ (FZ 226f). Leidenschaft gehört zur Sphäre des Geistes und ist eine Bewegung (FZ 226f), was impliziert, dass man, um etwas erreichen zu wollen, sich selbst engagieren muss (FZ 201). Im Gegensatz dazu die „Reflexion“: Sie steht in Verbindung mit der Systemphilosophie, dem Eleatismus. Kierkegaard vergleicht das mit einem Omnibus. Man lässt sich transportieren, anstatt den Weg selber zu gehen. Das ist bildhaft gesprochen. Was meint das aber in philosophischer Terminologie. Kierkegaard, so scheint es, versteht die architektonische Systemphilosophie als ein Art tautologisches Projekt. Im Zusammenhang mit der Ethik, wie sie angeblich Hegel akzentuiert, spricht er davon: „Das ganze Dasein des Menschengeschlechts rundet sich somit vollkommen kugelförmig in sich selbst“ (FZ 255). Es sieht so aus, als würde er davon ausgehen, dass man bei einem obersten Prinzip anfängt Schlüsse zu ziehen, solange bis man wieder beim obersten Prinzip ankommen, ohne dass sich dabei ein Widerspruch oder

dergleichen ergeben hätte. Vielleicht ähnlich wie in der Mathematik, wo Ergebnisse von Berechnungen, die wenige Mathematikgenies oder sogar nur Computer durchführen können, von den anderen Mathematikern einfach als wahr anerkannt werden. Kierkegaard schreibt z.B. im *Buch Adler* davon, dass das Christentum, obwohl es eine ewige Wahrheit sei, keine im mathematischen oder ontologischen Sinne ist (BA 477). Ein solches systematisch-architektonisches Vorhaben vergleicht Kierkegaard außerdem mit dem Turmbau zu Babel und meint: Ich flehe alles Gute auf das System und auf die dänischen Interessenten an diesem Omnibus herab; denn es wird allerdings kaum ein Turm daraus werden“ (FZ 184). Damit schließt Kierkegaard sein Vorwort und wird, quasi Gott gleich, für Sprachverwirrung sorgen, oder Gottes Sprachverwirrung bejahen, wenn er im Folgenden mit der Stimme Johannes de silentios spricht, dass er den Glauben nicht verstehen kann, dass sich dieser nicht mitteilen lässt usw. Dass es nur einen Sprung in den Glauben geben kann. Damit ist gemeint, dass der Glaube eine Lebensform ist, die sich in einem Sprach- und Handlungsmodus äußert, der nicht dem rational kalkulierenden Verstandessprachmodus entspricht (s. Cavell 1977, 169-173; vgl. Boldt 2006a, 221; Butin 2000, 21f; Carlisle 2006, 86; Dooley 2004, 208; Reynolds 2004, 47). Dafür ist es allerdings notwendig, dass es offensichtlich Brüche gibt, die sich zumindest aus der Sicht des rationalen Kalküls als unmöglich erweisen. Denn nur auf diese Weise kann der Mensch vor eine Entscheidung gestellt werden, die niemand anderes für ihn übernehmen kann (s. Caputo 1997, xx; 2002, 3).

3. Was sind Kierkegaards Argumente gegen ein systemphilosophisches Ethikverständnis?

Kierkegaard beschreibt ein systemphilosophisches Ethikverständnis in wie folgt: Das Individuum hat sich sozusagen vollständig zu einer Funktion dieser Ethik zu machen. Das meint aber nicht bloße Pflichterfüllung um der Pflicht willen, wie nicht wenige Kommentatoren meinen (um nur zwei Beispiele zu nennen: Boldt 2006a.b; Simmons 2007), sondern Pflichterfüllung um des anderen willen, den man liebt (FZ 255). Doch dieser allgemein-absolute Zugang zum Ethischen hat Kierkegaard zufolge Grenzen (Sapik 2008, 168). Welche sind das? Die Meinungen dazu gehen auseinander. Es lassen sich allerdings vier Typen ausmachen, von denen m.E. nur einer vollauf zutreffend ist.

1.) Unzureichende Ethik eines bestimmten Typs (Malesic 2006, 464: kantische Ethik; Söderquist 2002, 275 und Vardy 2008, 56: konventionelle Ethiken). Dagegen wäre folgendes einzuwenden: a) Kant wird nie erwähnt, sondern immer nur Hegel, b) übersehen werden die drei, noch zu erwähnenden, konkreten Argumente Kierkegaards, die den *Absolutheitsanspruch* des Ethischen in Frage stellen.

2.) Jede Ethik ist aus religiöser Perspektive begrenzt, da Religiosität bei Kierkegaard als Kadavergehorsam gegenüber Gott verstanden wird oder / und als Glaube an einen voluntaristisch interpretierten Gott (Dauenhauer 2002 [1974], 70; Diderichsen 2002, 163; Enia 2004, 502; Garff 1996, 170; Gill 2000, 65; Mjaaland 2008, 108; Schröder 2002 65-75; Schröder 2008, 162f, Vardy 2008, 51). Schröder meint, Kierkegaard würde sogar ausdrücklich zwei Argumente erwähnen, als da angeblich wären: a) im Falle eines Widerspruchs zwischen ethischem und göttlichem Imperativ steht der Befehl Gottes über der Ethik, denn b) Gott darf nicht unterworfen werden unter eine höhere Wertsphäre (Schröder 2002, 76f). Diese Argumente sind auf jeden Fall nicht in *Furcht und Zittern* wiederzufinden. Überhaupt verfehlt dieser Zugang *Furcht und Zittern* im Ganzen. Die Behauptung des blinden Kadavergehorsams sieht sich darin begründet, dass Kierkegaards Abraham nicht wisse, weshalb Gott das verlangt. Dies ist jedoch eine unpräzise Aussage, denn Kierkegaard zufolge weiß Abraham immerhin dies – und darin besteht sein Glaube –: Isaak wird zweifellos Kinder zeugen. Das wird von Kierkegaard refrainartig wiederholt und wird von anderen Forschern erkannt (Carlisle 2006, 117; Davenport 2008, 174.177; Dreyfus 2008, 17; Lippitt 2003, 51.67-69; Mulder 2002, 306f; Rudd 1993, 151; Sagi 2000, 124.165; Söderquist 2002, 268). Und selbst wenn Isaak sterben sollte, dann wird er eben wieder auferstehen. Anders gesagt: Der Glaube besteht nicht in blindem Gehorsam, sondern der Gehorsam gegenüber Gott weiß sich motiviert (teleologisch) durch einen ganz bestimmten Inhalt. Es geht also nicht um die Tötung Isaaks, sondern um den Glauben an Gottes Verheißung, dass Isaak Kinder zeugen wird, obwohl sein Leben eminent in Gefahr steht: „Abraham glaubte und zweifelte nicht, er glaubte das Widersinnige. Hätte Abraham gezweifelt – dann würde er etwas anderes getan haben [...]. Er hätte das Messer in seine eigene Brust gestoßen“ (FZ 197f) oder: „Durch den Glauben leistete Abraham nicht Verzicht auf Isaak, sondern durch den Glauben bekam Abraham Isaak“ (FZ 229). Darum ist ebenfalls die schwächere Interpretation von Kierkegaards Glaubensbegriff als Gehorsam (Diderichsen 2002, 163; Sagi 2000, 127; Vardy 2008, 70) nicht sehr genau, wenngleich sicherlich nicht vollständig aus der Luft gegriffen. Dass Kierkegaard mit seinem Gottesbegriff in der Tradition des Voluntarismus stehen würde, wie vor allem Enia und Schröder meinen, zeigt keinerlei Verständnis für den Sinn der teleologischen Suspension des Ethischen. Denn das zentrale Kriterium zur Unterscheidung zwischen einem Glaubensritter und einen bloßen Mörder ist gerade dies: Dass die Werte der bestehenden Ethik vollauf anerkannt werden, nur eben nicht ihr Absolutheitsanspruch. Auch das wird Kierkegaard nicht müde, immer und immer wieder zu erwähnen. Wie Simmons (2007, 327) also richtig erkannt hat, der Vorwurf des Voluntarismus, versteht die teleologische Suspension des Ethischen als (nicht einmal mehr teleologische) Substitution des Ethischen.

3.) Das Ethische erfasst das Individuum nicht adäquat (Diderichsen 2002, 154.159f; Ho-

dovský 2002 [1998], 612; Liessmann 2006, 57; Schmidt 2006, 181; Simmons 2007, 321f.326; Vardy 52f-56). Als bloße Äußerung unterstreicht dies *Furcht und Zittern* auf jeden Fall. Kierkegaard würde aber zugestehen, dass wenn die Ethik nicht selbst eine brüchige Logik wäre, dann gäbe es keinen Glauben und Abraham müsste sich reuig wieder unter die allgemeinen Forderungen der Ethik begeben (FZ 237f). Kierkegaard verwendet das folglich nicht als Argument für die Begrenzung der Ethik, sondern er erkennt vielmehr: Aufgrund der Begrenztheit des Ethischen, ist für das Individuum die Möglichkeit gegeben, ein Einzelner zu werden und zu sein. Nur ist es jetzt entscheidend, den Menschen als Einzelnen angemessen zu bestimmen.

4. a) Sünde und Reue als Grenzen der Ethik (Boldt 2006a, 227f; Hodovský 2002 [1998], 612; Krichbaum 2008, 383). Und genau das sind zwei der drei Argumente, die Kierkegaard in *Furcht und Zittern* ausdrücklich erwähnt (FZ 288-296). Diese beiden Argumente, die zusammenhängen, lauten wie folgt: Sünde ist eine spätere Unmittelbarkeit, nämlich die Natur des Menschen, das Gute nicht zu wollen. Dadurch befindet sich der Einzelne in einem dämonischen Paradoxon – und darin höher als das Allgemeine. An diesem Punkt gerät das Ethische in ein Dilemma. Wenn es die Sünde nicht berücksichtigt, dann ist es eine nutzlose Wissenschaft. Und wenn es die Sünde berücksichtigt, dann ist es über sich hinaus, weil die Reue als höchster ethischer Ausdruck der tiefste ethische Widerspruch ist. Kierkegaard erläutert das anhand des Meermanns, dessen verführerisches Wesen zunichte gemacht wurde durch Agnetes Vertrauen in ihn. Er ist fortan kein Verführer mehr und bereut sein früheres Verführerdasein. Es gibt nun drei Möglichkeiten für ihn. a) Bereut er nur, dann macht er sich gegenüber Agnete schuldig, weil er sie betrog und sie dadurch unglücklich machte. Er selbst wird dabei von immer größerer Schuld geplagt. Mit Hilfe des Dämonischen, also dem, dass er versucht, sie mit Hilfe des Bösen von ihrer Liebe zu ihm zu befreien, wird er ein Einzelner, der höher steht als das Allgemeine. b) Er könnte reden und sich dadurch eingestehen, dass er sie durch seine Verführungskünste nicht glücklich machen kann. Damit würde er zerschmettert werden. Dann wäre er ein tragischer Held. c) Er kann durch Agnete selbst erlöst werden, indem er offenbar wird, Agnete also heiratet. Dabei muss er allerdings seine Zuflucht zum Paradox nehmen. Denn wenn der Einzelne durch seine Schuld aus dem Allgemeinen herausgetreten ist, dann kann er nur zurückkehren, indem er als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten tritt. Denn aus eigener Kraft kann man bloß die Bewegung der Reue machen, jedoch nicht zurückkehren und die Wirklichkeit ergreifen.

4. b) Die Ethik umfasst mit ihren Anforderungen nicht alle Menschen. Das heißt es gibt Menschen, die von der Ethik zum Narren gehalten werden. Damit ist gemeint, dass deren Natur so beschaffen ist, dass sie nicht in eine Gemeinschaft hinein genommen werden können. Kierkegaard erwähnt das Beispiel Saras (Buch Tobit), der man nicht sagen kann, dass sie das

Allgemeine ausdrücken soll, indem heiratet. Ihre Ehe wird nämlich ständig dadurch verhindert, dass ein Dämon ihre Geliebten in der Hochzeitsnacht tötet. Solche Menschen können nur durch ein göttliches Paradoxon in das Ethische hineingebracht werden (FZ 298-303). Hierfür ließen sich aktuellere Beispiele finden. Es gibt in der Psychologie einige Krankheiten, die als Krankheiten definiert wurden, weil Menschen ein Verhalten zeigen, das unethisch ist und von denen man weiß, sie wollen sich so eigentlich nicht verhalten. Nehmen wir den Kinderschänder aus Fritz Langs »M – Eine Stadt sucht einen Mörder«. Das Mörder sagt, dass er nicht so handeln will, aber auch nicht anders kann, dass er so handeln muss. Angenommen, er durchläuft alle bekannten Psychotherapien und wird doch nicht geheilt. Er kann unmöglich ins Ethische eingeordnet werden, weil er es nicht vermag, Kinder nicht zu vergewaltigen und zu töten. Der berechtigten ethischen Forderung, derzufolge er Kinder weder schänden noch töten darf, kann er nicht entsprechen. Hier würde Kierkegaard wohl sagen, dass ein solcher Mensch glauben soll, dass für Gott alles möglich ist und er geheilt werden kann, um Kindern liebend begegnen zu können. Ein weniger drastisches Beispiel wäre Kleptomanie.

Kierkegaard ist jetzt an dem Punkt, wo für ihn eindeutig ist, dass der Anspruch einer absoluten Ethik unmöglich zu halten ist. Somit ist der Weg offen für die Erarbeitung eines angemessenen Begriffs des Einzelnen.

4. Unendliche Resignation als radikaler Zweifel

Die unendliche Resignation legitimiert sich als eine Verstandeskritik in ganz bestimmter Hinsicht. Kierkegaard ordnet den Verstand der Wirklichkeit zu, dem Bereich der Endlichkeit, wo es dem Menschen möglich ist, zu berechnen, zu kalkulieren, rational Schlüsse zu ziehen, wo keinerlei Sprünge, Brüche usw. auftauchen (FZ 212.226). Doch wie bereits gezeigt wurde, kommt der Verstand an seine Grenzen, indem er z.B. im Bereich der Ethik nicht alles erfassen kann. Der Verstand selbst bringt einen Moment hervor, wodurch er sich selbst aufhebt. Und nicht zuletzt: Von Bewegung kann er nichts wissen, weil alles immer gleich anwesend ist aufgrund seiner tautologischen Struktur. Im Zweifel an Sinnlichkeit und Verstand erkennt der radikal Zweifelnde eine weitere Erkenntnismöglichkeit, nämlich die Ewigkeit, auf die er nicht mehr verzichten kann. Doch für das Verstandeskalkül ist dies ein Widerspruch (FZ 229). Mit der Ewigkeit ist hier das „ich denke“ gemeint (s. FZ 211: der radikal Zweifelnde weiß sich nämlich immer noch in der Zeitlichkeit), die für den radikal Zweifelnden eine unzweifelhafte Einsicht ist, und zwar die einzige. Ewigkeit dürfte demnach eine ewige Wahrheit sein (s. FZ 225f). Für den Verstand ist das deshalb ein Widerspruch, weil ja die gesamte Endlichkeit und

somit der Verstand selbst angezweifelt wurden. Das aber nicht mit Hilfe des Verstandes, sondern in einer leidenschaftlichen Bewegung, das heißt durch eigenständiges Nachdenken. Deshalb ist es unmöglich, sich selbst, sein eigenes Bewusstsein durchzustreichen (s. FZ 223.228). Wäre auch der radikale Zweifel im Sinne eines Verstandeskalküls durchführbar, dann würde es niemals zu einer idealistischen Einsicht des „ich denke“ kommen. Das meint Kierkegaard damit, dass, wenn der radikale Zweifel eine grausame Notwendigkeit wäre, man maximal beim Materialismus landen würde (FZ 224f). Und darum spricht er auch von einer Romantik, sich die Narrenmaske aufzusetzen, die derjenige nicht hätte, der seine Seele verkauft hat (FZ 229f). Den Widerspruch formuliert Kierkegaard in einer ersten „Sprachverwirrung“: „dass das Individuum der Wirklichkeit inkommensurabel ist“ (FZ 232; vgl. 311). Der unendlich Resignierte akzeptiert bei diesem Inkommensurabilitätsverhältnis nur noch das Individuum. Daher schätzt er seinen Erkenntnisbezug zur Welt für irrelevant ein, im Sinne des sokratischen „ich weiß, dass ich nichts weiß“. Er hat sozusagen auf alles Verzicht geleistet und ist damit der Wirklichkeit vollständig entfremdet (FZ 220f.228.231). Jedoch nicht in dem Sinne, dass es ihm damit schlecht gehen würde. Bei seiner Suche nach Gewissheit wurde er ja befriedigt, so dass ihn die Zweifelhafte der Welt nicht weiter mehr tangiert. Er hat sozusagen seinen Frieden (mit ihr) gefunden (FZ 222.224).

Ganz anders beschreibt Kierkegaard das Verhältnis des Zweiflers zu Gott. Da ist von Liebe zu Gott und von Gott als Liebe die Rede sowie von seligem Verstehen. Das alles macht sein irdisches Glück aus (FZ 209-211.228f). Und diese Beziehung dient, wie bereits gezeigt wurde, der Selbstreflexion. Auf jeden Fall ist sie für den radikal Zweifelnden von größter Wichtigkeit und Relevanz: „mein ewiges Bewusstsein ist meine Liebe zu Gott, und sie ist für mich höher als alles“ (FZ 228). Hiermit wird deutlich, der radikale Zweifel kann nach Meinung Kierkegaards nicht auf den Gottesbegriff ausgedehnt werden. M.a.W. das Absolute bleibt in doppelter Hinsicht unangetastet: Weder führt der Zweifel zu einem radikalen Relativismus noch ist eine Beziehung zu Gott oder zum Absoluten möglich. Denn gleich wie das Individuum der Wirklichkeit gegenüber inkommensurabel ist, so ist auch Gott der Wirklichkeit gegenüber inkommensurabel. Allerdings in Form einer zweiten „Sprachverwirrung“. Insofern der unendlich Resignierte sich immer noch in der Zeit weiß, ist für ihn klar: Er kann mit Gott nicht reden. Das heißt die positive Entfaltung des Begriffs des Absoluten oder des Gottesbegriffs in der Zeitlichkeit ist für ihn undenkbar (FZ 211).

Um Kierkegaards Argument zusammenzufassen: Das Verstandeskalkül, das sich auf die Wirklichkeit bezieht, erweist sich als unzureichend, da es seine beanspruchte tautologische Stimmigkeit nicht bewahren kann. Dadurch öffnet sich eine neue Erkenntnisweise, die jenseits kalkulierender Rationalität operieren kann. Dieses Jenseits des Verstandeskalküls ver-

langt aber eine andere Art des Denkens, nämlich selbstständiges Denken, das kein anderer für einen übernehmen kann. Das heißt, das Ergebnis dieses Denkweges, nämlich das „ich denke, also bin ich“, kann man zwar jemandem mitteilen, er wird indes nur wissen können, was das bedeutet, oder anders, er versteht dieses Ergebnis nur dann, wenn er diesen Weg selbst beschritten hat. Man muss sich hierbei selbst ergreifen, sich auf sich selbst beziehen, als Ganzes voll involviert sein in diesem Denkprozess. Aus diesem Grund erweist sich selbst die Phantasie der Narrenmaske – nämlich die Spekulation, man lebe in einer Matrix oder würde betrogen werden von einem Dämon – als etwas, das unmöglich das eigene Bewusstsein auflösen kann. Das Ergebnis ist aber, dass für einen solchen Menschen die Umwelt gleichgültig ist. Es interessiert ihn beispielsweise nicht einmal mehr, ob es unmöglich oder möglich ist, dass Isaak überlebt, weil ja der Verstand völlig in Zweifel gezogen wurde (FZ 222.226). Damit ist Deuser Recht zu geben, wenn er meint, durch den radikalen Zweifel wird ein Mensch ein Einzelner (2007, 6), der aber nur potenziell das Ethische suspendiert und sich über das Allgemeine praktisch erhebt (FZ 305-310: Kierkegaards Beschreibung von Faust). Kierkegaard meint nun, dass ein solcher Mensch gerettet werden kann. Dies allerdings nur noch über den Glauben an das Paradox (FZ 226).

5. *Der Glaubensritter*

Und das Paradox besteht darin, die Endlichkeit wiedergewinnen zu wollen, nachdem man sie aufgegeben hat. Anders gesagt, das Paradox besteht darin, dass, nachdem man die Gewissheit der Sinne und des Verstandes, die im Bereich der endlichen Wirklichkeit verortet sind, für unhaltbar erkannt hat, dass man sie über den Glauben vermittelt für gewiss hält. Jedoch jetzt in einem dritten Erkenntnismodus, der nicht mehr der des metaphysisch-realistischen Wissens und Erkennens ist. M.a.W. während man im radikalen Zweifel die Sinneseindrücke und das Verstandeskalkül vollständig durchstreicht, erkennt man als gläubiger Mensch ihre Brauchbarkeit an. Kierkegaards Argumentationsweg in *Furcht und Zittern* könnte man also so zusammenfassen: Ein Reduktionismus des instrumentellen Verstandes erweist sich, neben dem, dass er den Menschen zur bloßen Funktion seiner selbst macht, als widersprüchlich und selbst aufhebend. Die totale Verabschiedung des instrumentellen Verstandes rettet zwar auf argumentative Weise das Individuum als Einzelnen, lässt diesen aber vollständig isoliert zurück.³

3 Amüsant dargestellt in John Carpenters Film »Dark Star«. Eine Bombe, die einen Planeten zerstören soll, löst sich aufgrund eines technischen Defekts nicht vom Raumschiff. Der Kapitän des Raumschiffs fängt dann mit der Bombe an zu diskutieren (sie kann reden) und überzeugt sie vom cartesianischen Zweifel: dass die Informationen, die sie erhält, für sie nicht sicher sind. Die Bombe entschärft sich also erst einmal. Sie kommt dann aber im Laufe von weiteren Überlegungen zum „ich denke, also bin ich“, und rezitiert daraufhin eine Stelle aus Genesis, wo es heißt, dass am Anfang nur Finsternis war usw. Mit den Worten „Es werde Licht!“ explodiert sie schlussendlich. Hieran lässt sich das Potenzial der Suspension des Ethischen erkennen, wie durch Verweis auf BA 436f schon angedeutet.

Da Kierkegaard meint, dass auch hier Rettung möglich ist, scheint er damit zu implizieren – indem er nämlich das Wort „Rettung“ verwendet –, dass Rettung nötig ist. Über den Glauben an Gott als Schöpfer, wird die leere, rein formale Individualität zusammengeführt mit dem instrumentellen Verstand und eine konkrete Individualität ermöglicht. Kierkegaard argumentiert folglich, dass die Erkenntnis der Welt und der Mitmenschen nicht über Wissen begründet ist oder fundiert werden kann, sondern über Vertrauen. Nämlich über eine vertrauende Gewissheit, dass die Welt und ihre Bewohner einen Schöpfer haben, die er wollte und bejaht. Dieses Bejahen ist allerdings kein Zustimmung zu einem Kalkül. Vielmehr beinhaltet sie die eigene, ganze Individualität. Und dem soll der Mensch gleich werden: Er soll mit seiner seiner ganzen innerlichen Überzeugung die Welt bejahen. Das meint m.E. der Begriff „Glaube“ in *Furcht und Zittern*. So oder so ähnlich sehen das auch Krichbaum (2008, 204.206.383), Rasmussen (2009, 16f) und Sagi (2000, 166). Weitere Interpretationen des Glaubens- bzw. Religionsbegriffs bei Kierkegaard erscheinen mir dementsprechend eher unpräzise, aber alle in gewisser Weise richtig: 1.) Glaube als Authentizität (Carlisle 2006, 83.131) oder Fundierung oder Entfaltung des Einzelnen (Beyrich 2001, 2; Caputo 2002, 4; Carlisle 2002, 122; Deuser 2007, 8; Diderichsen 2002, 159-161; Enia 2004, 497; Kodalle 2004, 404.420; Krichbaum 2008, 209.380; Liessmann 2006, 61-68; Lippitt 2003, 76; Malesic 2006, 465f; Schmidt 2006, 181; Simmons 2007, 327.335.337). 2.) Der Glaube, dass für Gott alles möglich ist (Cross 2003, 197; Caputo 1997, xx; Davenport 2008, 173-177; Dreyfus 2008, 17; Enia 2004, 509; Mulder 2002, 306), der Glaube endlichkeitsbezogen ist (Rudd 1993, 151; Schmidt 2006, 189; Söderquist 2002, 261.268.276) und der Glaube Sinnggebung ist (Söderquist 2002, 261.276; Žižek 2009, 86). 3.) Glauben als Vertrauen und Treue (Carlisle 2002, 80.83.117; Cross 2003, 20; Gill 2000, 70; Vardy 2008, 52.70) oder Verpflichtung ohne Ethik (Caputo 1997, 203). 4.) Glaube an Erlösung von Sünde (Carlisle 2002, 80; Rudd 1993, 152f; Söderquist 2002, 268) ist sicherlich auch mit ein Thema.

Kierkegaard beschreibt den Glauben in *Furcht und Zittern* in zwei Bezugsdimensionen: Zum Einen die Beziehung des Gläubigen zu Gott, zum Anderen das Verhältnis des Gläubigen zur Welt.

Die Existenz Gottes oder des Absoluten, so wurde bereits gezeigt, wurde nicht bezweifelt. Warum, das sagt Kierkegaard nicht. Vielleicht weil er es für nicht möglich hält. Wie dem auch sei, eine Beziehung, die positiv ausformulierbar wäre, ist in der Resignation nicht möglich. Kierkegaard meint, kein Mensch könne das aus eigener Kraft erreichen. Das einzige, was der Mensch aus eigener Kraft kann, ist: sich seiner selbst und der Existenz Gottes gewiss zu sein und die Ungewissheit von Sinnlichkeit und Verstand erkennen. Kommt es also zu einem positiv bestimmten Verhältnis zu Gott und zur Welt, dann ist das nichts, was der Mensch aus eige-

ner Kraft geleistet haben kann (FZ 230 u.v.a.). So weit ich das überblicke, sagt Kierkegaard an keiner Stelle ausdrücklich, dass es eine Gabe Gottes ist, wie es Lippitt (2003, 51), Steiner (2002 [1994], 292) und Vardy (2008, 52.56) schreiben. Ihre Vermutung liegt m.E. allerdings auch nicht völlig fern. Aber vielleicht meint Kierkegaard nur, da der Glaube für ihn ja anfängt, wo das Denken aufhört (FZ 212.214.218.226.229.235 u.v.a.), dass der Zweifelnde, der ja die Welt im Grunde genommen für sich ausgelöscht hat, immer noch zu verstehen gibt, dass für ihn der einzige Zugang zur Wirklichkeit, wenn überhaupt, dann der des metaphysisch-realistischen Wissens ist. Kierkegaard schreibt allerdings auch, dass der Glaube demütig genug ist anzunehmen, dass Gott um das Kleinste besorgt ist. Der Gläubige meint also, Gott wolle ihm mehr geben als bloß die Gewissheit seines eigenen Ich-Bewusstseins und seiner Liebe zu sich selbst (FZ 210.228). Ich würde daher meinen, dass Kierkegaard tatsächlich dazu tendiert, die Erlösung von der unendlichen Resignation als Gabe Gottes zu verstehen. Das würde dann heißen, gewiss und treu eine direkte Beziehung zu Gott, zur Welt und zu den Mitmenschen bejahen zu können (FZ 201.210f.213.218f.226 u.v.a.), liegt letztlich nicht in der Hand des Menschen. Hier erfährt sich der Mensch sozusagen als empfangend. Aber der Glaube bedeutet deshalb noch mehr, weil er eben ein Glaube an Gott als Schöpfer ist, für den alles möglich ist (FZ 226). Aus diesem Grund und weil die Wirklichkeit weder durch die Sinne noch den Verstand metaphysisch-realistisch erkannt werden kann, ist es dem Gläubigen sozusagen möglich, ein Happy End zu erwarten. Dass er ein tolles Essen von seiner Frau bekommt, das sich beide nicht leisten können (FZ 216f). Dass er die Prinzessin heiraten wird, selbst wenn sie mit einem anderen verheiratet sein wird (FZ 226). Dass Isaak wiederauferstehen wird, selbst wenn er sterben sollte bevor er Kinder gezeugt hat (FZ 212).

6. Die teleologische Suspension des Ethischen

Deshalb ist es Kierkegaard zufolge möglich, das Ethische in der Weise teleologisch zu suspendieren, dass sogar ein Mord aus religiöser Perspektive legitim ist. Denn Abraham glaubt: Isaak wird Kinder zeugen. Selbst wenn Isaak durch seine Hand sterben sollte, wird er wiederauferstehen.

Was sind nun die Kriterien, die Kierkegaard nennt, um eine solche Tat von einem Mord oder einer quasi-religiösen Verwirrung zu unterscheiden? Enia zum Beispiel meint, dass diese Unterscheidung niemand treffen kann (2004, 501-503). Das stimmt aber nicht, weil Kierkegaard ganz eindeutige Kennzeichen formuliert, mit denen er beansprucht, einen Beliebigkeitsrelativismus, wo jeder gerne und leicht Einzelner, also höher als das Allgemeine, ist, klar und deutlich in die Schranken verweisen zu können (s. FZ 239f.263-267).

1. Die Lebensgeschichte Abrahams mit Gott: Die Verheißung, dass Isaak Kinder zeugen wird, Isaak also leben wird: „nur durch den Glauben gewinnt man Ähnlichkeit mit Abraham, nicht durch den Mord“ (FZ 206).

2. Abraham liebt Isaak: „würde er nicht wie Abraham lieben, dann wäre ja jeder Gedanke daran, Isaak zu opfern, eine Anfechtung“ (FZ 207) oder: „Aber falls er wirklich Isaak hasst, so kann er dessen gewiss sein, dass Gott es nicht von ihm verlangt“ (FZ 262; vgl. 211).

3. Abraham leidet Angst und Not aufgrund des Widerspruchs, dass seine Tat ethisch gesehen Mord ist, religiös gesehen aber ein Opfer (FZ 205.234.250-252.264.287; vgl. Sagi 2000, 124; Söderquist 2002, 273). Simmons wendet gegen dieses Verständnis von der Angst ein, dass aufgrund von Abrahams Erfahrungen mit Gott dieser sichere Befehl die Qual nehmen müsste. Stattdessen seien Furcht und Zittern zu verstehen als menschliche Ungewissheit gegenüber Gott, der nicht Gegenstand des Wissens ist: ob Abraham denn die Aufgabe richtig und vollkommen erfüllt habe (2007, 339f; vgl. Vardy 2008, 75). Kierkegaard würde wohl hingegen einwenden, dass hier die ethische Ernsthaftigkeit ausgelöscht wäre.

4. Abraham muss sich auf sich selbst verlassen können, sich seiner selbst gewiss sein und nicht der Unterstützung durch Freunde und andere Begeisterte bedürfen (FZ 269), denn würde er ihrer bedürfen, dann würde seine Tat umschlagen in das Prinzip „might is right“. Und das ist m.E. der Hauptgrund für Kierkegaards massive Kritik am historischen Gottesbeweis in BA 475-492 und seine starke Verinnerlichung von Wahrheit. Darum bin ich eher skeptisch gegenüber Cavells Vorwurf an Kierkegaard, dass es sich bei seinem Konzept im *Buch Adler* um eine furchtsame Privatheit handle, die sich vor dem Öffentlichen fürchtet (1977, 175).

5. Rational gesehen muss Abraham als wahnsinnig gelten, nicht als Heuchler (FZ 266), jedoch nicht wahnsinnig in dem Sinn, dass er nicht Herr über sich selbst wäre, denn dann wäre er wirklich wahnsinnig (FZ 305).

Ergänzung: Das Buch Adler und Die Abhandlungen: Darf man um der Wahrheit willen Gewalt anwenden oder sich um der Wahrheit willen Gewalt antun lassen?

Unter dieser Überschrift folgen einige kurze weiterführende Erwägungen zum vierten Kriterium.

In der Einleitung zum *Buch Adler* unterscheidet Kierkegaard zwei Lebensweisen, die er entsprechend auch in der Schriftstellerei wiederfindet. Die Prämissenlebensweise und die Konklusionslebensweise. In der Prämissenlebensweise ist man inkonsistent, experimentell, beliebig, spielerisch und verlässt sich im Wahrheitsanspruch auf andere Menschen. Es besteht also die Überzeugung, dass das Individuum seinen festen Boden nur in Form einer Generation hat.

Das heißt der Zeitgeist macht offenbar, was man eigentlich will, man selbst wisse es nicht. In der Konklusionslebensweise hingegen lebt man konsistent und selbst-überzeugt. Das Individuum hat als Einzelner einen festen Boden, weshalb es mit Bestimmtheit weiß, was es will, und achtet daher darauf, sich selbst zu verstehen (BA 395-405).

Nun gab es einen Zeitgenossen Kierkegaards, der von sich sagte, er habe eine Offenbarung von Jesus Christus erhalten: Pfarrer Adler. Doch Kierkegaard vertritt den Standpunkt, dass dessen Lebensweise zeigt, dass er nicht weiß, was er damit gesagt hat. Kierkegaard macht an ihm nämlich fest, dass er die Prämissenlebensweise führt, also nur dann glaubt, eine Offenbarung gehabt zu haben, wenn die Gesellschaft ihm darin zugestimmt hätte (BA 408). Durch eine Kritik an einem solchen Vorgehen formuliert Kierkegaard m.E. eine Kritik an der Vorstellung von Wahrheit im Sinne von „might is right“.

Noch eine Nebenbemerkung: Auch wenn sich Kierkegaard vor allem dem Offenbarungsbegriff zuwendet, so scheint er doch mehr im Blick zu haben, wenn er bspw. den Offenbarungsträger als Revolutionär bezeichnet (BA 431) oder von Luther schreibt (BA 446-448), die sich sicherlich nicht (wie im Falle Luthers) (immer) auf Offenbarungen berufen oder berufen haben.

a. Was heißt Offenbarung?

Kierkegaard zufolge ist Offenbarung ein religiöser Begriff, der über den menschlichen Verstand hinaus geht. Dabei ist Offenbarung ein Diktat Gottes und meint prinzipiell eine neue Lehre, einen neuen Ausgangspunkt, der durchaus auch ketzerisch sein kann. Der Offenbarungsträger selbst ist allerdings nicht willenlos, sondern hat unbedingt selbstbestimmt zu sein. Das heißt es muss eine Übereinkunft zwischen Gott und dem besonderen Einzelnen geben. Erkenntnismäßig kann man sich nur auf zweierlei Weise einem solchen Menschen gegenüber verhalten: entweder man unterwirft sich ihm religiös oder man schweigt. Denn eine menschliche Kritik ist insofern nicht möglich, als die Offenbarung ein neues Paradigma der Kritik liefert (BA 411-415.419.426.434.458.523-529).

b. Was heißt es, ein Offenbarungsträger zu sein?

Zuerst einmal unterscheidet Kierkegaard prinzipiell zwischen Mitläufern und Mündigen, er nennt es „mit dem Paradigma gehen“ und „sich unter ein Paradigma beugen“. Die Mitläufer als Konformisten sind unselbstständig und unfrei, während die Mündigen als normale Einzelne auf die Grundvoraussetzungen reflektiert haben. Darin zeigen sie bereits Tendenzen, ein besonderer Einzelner zu werden, der einen Neuanfang startet. Denn in der Reflexion auf die Grundvoraussetzungen, die immer auch kritisch ist, hinterfragen sie die bestehende Ordnung. Sie haben demnach, wie bereits gezeigt, das Potenzial zur Suspension des Ethischen inne.

Doch in ewiger Verantwortung, das heißt im Gewissen, mit dem sie sich selbst prüfen, und in Verantwortung vor Gott können sie sich treu einordnen, also unter das Paradigma beugen. Wie bereits in *Furcht und Zittern* gesehen, kann man Kierkegaard zufolge nur ein normaler Einzelner als Gläubiger werden. Kierkegaard sieht das allerdings auch normativ, wenn er fordert, dass ein Mensch ein Einzelner werden soll. Dies begründet er über den Imperativ, sich selbst zu erkennen, sich selbst zu bestimmen. Dies kann seiner Ansicht nach nur über den Glauben an Gott gelingen, da dieser der einzige ist, der einen Menschen durch und durch kennt. Denn die allgemeinen philosophischen und wissenschaftlichen Begriffe, die die Menschen zur Verfügung haben, um sich selbst und andere zu beschreiben, sind von zu allgemeinem Charakter, als dass sie den Menschen in seiner Individualität, die geprägt ist von Idealität und Kontingenz, adäquat erfassen könnten. Es gibt folglich niemals zwei Menschen, die sich gegenseitig vollständig verstehen. Kierkegaard schließt daher, dass der Mensch von Gott ergriffen sein muss. Dies beschreibt er in Begriffen wie erschüttert sein, ergriffen werden von etwas Höherem. Erst dies führt dazu, dass man erwacht und man selbst wird. Der Unterschied nun zwischen einem normalen Einzelnen und einem besonderen Einzelnen, dem Offenbarungsträger, ist der: Der normale Einzelne wiederholt das Paradigma, indem er sich unter es beugt. Der besondere Einzelne hingegen gliedert sich praktisch aus dem Paradigma aus. Er ist ein Revolutionär, der das Bestehende erneuern will durch einen neuen Ausgangspunkt, der in seiner außergewöhnlichen unmittelbaren Unterordnung unter Gott besteht. Er hat also ein absolutes Gottesverhältnis (BA 436-444.593-619).

Das heißt, der besondere Einzelne unterscheidet sich von einem Bewegungsmann, der ebenfalls meint, ein besonderer Einzelner zu sein. Der Bewegungsmann kämpft nämlich gegen das Bestehende an, um seinen Ausgangspunkt durchzusetzen. Durch seinen Kampf offenbart er allerdings, dass er keine volle Gewissheit hat. Er glaubt nämlich nicht an die Wahrheit, solange er sich nicht durchgesetzt hat. Das Gefährliche an der Prämissenlebensweise ist demnach das: Sie lässt sich verführen vom Prinzip „might is right“. Aus diesem Grund kann der Bewegungsmann weder als besonderer Einzelner gelten noch als ein Handelnder. Denn er folgt letztlich einem instrumentellen Kalkül. Die Alternative zu „might is right“ sieht daher wie folgt aus. Der besondere Einzelne muss bereit sein, sich zu opfern, also zu leiden. Das heißt er muss seine Wahrheit in einer Weise mitteilen können, die davor gefeit ist, der Logik des „might is right“ zu verfallen. Für den Offenbarungsträger heißt das, dass er in keinsten Weise darum bekümmert ist, ob seine Wahrheit von den Menschen allgemein anerkannt wird oder nicht. Er muss fernerhin aus zwei Gründen den Widerstand der bestehenden Ordnung gegen sich wecken. Einerseits trägt er die Verantwortung für das, was er gehört hat und ob er überhaupt richtig gehört hat. Je stärker der Widerstand, desto stärker sein Gottesbewusstsein. Und wenn er richtig gehört hat, wird er siegen, unabhängig davon, ob seine Botschaft jemals

siegte. Das heißt andererseits, dass seine Opferung, sein Leiden und sein Tod als Sieg, als die Überlegenheit des neuen Ausgangspunkts gelten können, denn Macht ist gerade kein Beweis für Wahrheit. Dies ist aber die Berechtigung des Martyriums. M.a.W.: Setzt sich die bestehende Ordnung tatsächlich mittels der Tötung durch, zeigt sie gerade ihre Schwäche und der Getötete, wenn er sich seines möglichen Martyriums argumentativ überzeugen konnte, seine Überlegenheit (BA 444-452.458.475-492).

Das argumentiert Kierkegaard in der Abhandlung „Darf ein Mensch sich für die Wahrheit totschiessen lassen?“ in den *Zwei kurzen ethisch-religiösen Abhandlungen* wie folgt. Die Voraussetzungen sind die: 1.) Ein Mord ist ein Verbrechen, das unmöglich wieder gut gemacht werden kann (anders z.B. als Spott). Daraus folgt, dass Mord der Ausdruck absoluter Überlegenheit über andere ist. Und der Mord aus Wahrheit ist Ausdruck dafür, dass man den Ermordeten als Sünder im Verhältnis zu sich erklärt, also als jemanden, der einen nicht verstehen will. 2.) Es geht aus Sicht der Ethik darum, liebend und verantwortlich um die anderen bekümmert zu sein, vor allem wenn sie im Begriff sind einen Unschuldigen zu töten. Aus diesen Voraussetzungen folgt die Frage für denjenigen, der sich opfern will: Wie kann er es als Liebender fertigbringen, die Menschen so schuldig werden zu lassen, dass sie ihn, der sich unschuldig weiß, ermorden? Wenn nun ein Mensch sich im Besitz absoluter Wahrheit weiß, dann folgen daraus zwei Sachen. Zum Einen weiß er, ob die anderen ihn nicht verstehen wollen, d.i. ein Anspruch auf Heterogenität im Verhältnis zwischen Menschen hinsichtlich der Wahrheit. Zum Anderen verhält man sich als Reiner gegenüber Sündern. Jedoch gilt es hiergegen einzuwenden: a) Ein Mensch kann einen anderen Menschen nicht vollkommen erkennen, das kann nur Gott. Daher kann ein Mensch nicht sagen, ob ein anderer ihn nicht verstehen will. Darum sind alle Menschen gegenüber Gott gleich: nämlich als Sünder. b) Das Verhältnis zwischen Menschen ist dialektisch-relativ. Das heißt: Wenn die anderen bereit sind, einen Menschen zu töten wegen der Wahrheit, dann beanspruchen sie für sich absolute Wahrheit. Daher muss man an sich selbst zweifeln. c) Der eigene Tod sühnt nicht die Schuld der anderen Menschen. Das vermag nur der Tod von Jesus Christus, des Gott-Menschen, dem gegenüber die Menschen Sünder waren. Deshalb konnten sie durch seine Ermordung ihm gegenüber nicht mehr schuldiger werden. Daraus schlussfolgert Kierkegaard: Je geringer die Heterogenität zwischen Menschen im Hinblick auf die Wahrheit ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Streitenden verstehen können. Deshalb wäre es Verhärtung von einem Menschen, wenn er auf seinem Standpunkt beharrt. Eine Ausnahme hierzu hat Kierkegaard jedoch schon ansatzweise formuliert: Jesus Christus ist der Gott-Mensch, darum absolute Wahrheit. Deshalb stehen alle Menschen ihm gegenüber als Sünder da, weshalb sie nicht schuldiger werden können, wenn sie ihn umbringen. Zudem sühnt sein Tod ihre Schuld. Sein Martyrium ist also gerechtfertigt. Zuletzt postuliert Kierkegaard ein abgeleitetes Verhältnis

zwischen Jesus Christus und den Christen: Durch ihren Glauben sind sie im Besitz der absoluten Wahrheit. Da also das Christentum die Wahrheit ist, entdeckte es sowohl den unendlichen Abstand zwischen Wahrheit und Unwahrheit als auch die Möglichkeit, sich um der Wahrheit willen töten lassen zu können (ZERA 345-367).

Der besondere Einzelne muss sich demnach sicher sein, dass er im Besitz absoluter Wahrheit ist, wenn er sich opfern lassen will. Dabei muss sein Verhältnis zum Bestehenden ein liebendes sein. Er soll das Bestehende schonen, weil Gott kein Gott der Verwirrung ist. Denn für eine bestehende Ordnung ist es wenig hilfreich, wenn ihre Grundprinzipien ständig hinterfragt werden, weil das gesunde Leben eines jeden einzelnen Menschen in dieser Ordnung davon abhängt. Im Leiden, so schlussfolgert Kierkegaard, liegt daher die Versöhnung mit dem Allgemeinen, da der Einzelne nun mal nicht das Allgemeine sein soll. Seine Überlegenheit gegenüber dem Allgemeinen ist insofern indirekt. Und nur so wird er erträglich. Im Falle Adlers wäre schließlich der angemessene Schritt der gewesen, dass er sein Pfarramt niedergelegt hätte (BA 463-466.468).

Der besondere Einzelne muss sich des weiteren auch von verwirrten Erweckten unterscheiden. Ein verwirrter Erwecker führt sich nämlich so auf, dass er die Menschen dazu zu verleitet, ihn zu verspotten. Dies ist jedoch religiöser Egoismus, der das Religiöse verabscheuenswert macht und sich selbst wichtig. Dem entgegengesetzt dient der besondere Einzelne dem Religiösen und macht sich verachtenswert (BA 467f).

Legitimiert sieht Kierkegaard den besonderen Einzelnen darin: Er ist ein Protest gegen die Immanenz. Damit ist auch gesagt, dass die Bestimmung des besonderen Einzelnen in der Transzendenz liegt, indem er nämlich von Gott berufen wurde, und auf diese Weise etwas paradox Neues bringt, das nicht zu erwarten war. Zudem hat er durch seine Berufung absolute Autorität, so dass man sich ihm nur unterordnen kann. Dahingegen liegt die Bestimmung des Genies in der Immanenz. Das heißt seine Bestimmung zieht er von der Natur her und nicht von Gott. Ein Genie schafft daher immer nur relativ Neues, das eingeordnet werden kann in die bestehende Ordnung. Daher hat er auch keine Autorität. Was bspw. Platon über die Unsterblichkeit gesagt hat ist tiefsinnig, aber eben ohne Autorität. Die hat Paulus (BA 549 563).

Es lässt sich also Folgendes festhalten. Wenn einer sicher ist, er ist im Besitz der absoluten Wahrheit, dann könnte er dies entsprechend darin zum Ausdruck bringen, indem er diejenigen Menschen tötet, von denen er meint, sie wollen ihn nicht verstehen. Doch Kierkegaard wendet hiergegen ein, dass gerade dies das Zeichen dafür ist, dass man nicht über die absolute Wahrheit verfügt, weil Macht selbst keine absolute Bestimmung ist. Erstens drückt der Wunsch nach Macht aus, dass man sich seiner Ansichten eben nicht gewiss ist. Das widerspricht dem, dass man sich angeblich sicher ist, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein und die anderen

einen nicht verstehen wollen. Zweitens wäre man genau in dem Augenblick widerlegt, wo man keine Macht mehr hat. Und wenn jeder meint, dass das unbezweifelbare Kriterium für die Absolutheit oder Gültigkeit der eigenen Wahrheit Macht ist, dann ist man wieder an dem Punkt, dass sich keiner sicher ist, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein.

Daher schlägt Kierkegaard vor, dass man seine absolute Wahrheit in einer Weise vermitteln soll, die sich der Machtlogik entzieht. Da man sich aber aus dem bestehenden Paradigma entfernt, wird man sich notwendigerweise für seine Wahrheit opfern müssen, denn es ist keine Sache der Klugheit für eine bestehende Allgemeinheit, sich ständig auf ihre Grundprinzipien hin hinterfragen zu lassen. Sie wäre dann nämlich nicht mehr handlungsfähig. Das würde zu ihrem Niedergang führen. Doch Kierkegaard würde ebenso sagen, dass eine Allgemeinheit, die jemanden tötet aufgrund seiner alternativen Grundprinzipien, selbst boshaft ist und ihren eigenen Untergang besiegelt.⁴

7. Diskussionen

a. Kierkegaard liest sein Büchlein Furcht und Zittern auf Sitz 8E im American-Airlines-Flug 11 mit der Registrierungsnummer N612UA

Schröder würde, wie bereits gezeigt wurde, sagen, dass Kierkegaard mit seinem Büchlein in der Hand Mohammed Atta nichts hätte entgegen können. Kierkegaard: „Hier! Ließ und überlege, ob du das Flugzeug dann immer noch samt uns Passagieren in den Nordturm fliegen willst.“ Atta hätte sich, Schröder zufolge, bestätigt gesehen. Doch es wurde gezeigt, dass sich seine Lesart von Kierkegaard als kadavergehorsamen Voluntaristen nicht einen Moment lang halten lässt.

Vardy erwähnt im Zusammenhang mit der teleologischen Suspension des Ethischen Paul Hill, die Attentäter vom 11. September 2001 auf das World Trade Center u.a. Terroristen sowie Peter Sutcliffe. Sie alle sahen sich als Werkzeuge Gottes bzw. meinten, im Gehorsam gegenüber Gott zu handeln. Nämlich einen Abtreibungsarzt und dessen Bodyguard zu erschießen, Passagierflugzeuge in Gebäude hinein zu stürzen oder 13 Frauen brutal zu ermorden. Der Unterschied zu Abraham sei der, dass sie sich absolut gewiss gewesen wären, Abraham als Glaubensritter hingegen nicht (2008, 74f). Bei Kierkegaard verhält es sich aber genau umgekehrt: Gerade die Glaubensgewissheit, dass Isaak weiter leben würde, war für ihn ein Kriterium, dass er zur Tat zu schreiten legitimiert war. Und gerade der Zweifel hätte ihn davon abge-

4 Ich würde daher vermuten, dass gemäß dieser Argumentationskette Kierkegaard Galileo Galileis Hinrichtung für ein sehr großes Übel halten würde: Einen Menschen umzubringen aufgrund von Erkenntnissen im wissenschaftlichen Bereich. Er würde aber auch Galilei wohl nicht ganz von Schuld freisprechen: Seine Richter und Henker derart schuldig werden zu lassen.

halten.

Mjaaland meint, dass Kierkegaards Ethik einfach zu subjektiv und nicht eindeutig genug sei, um vor solchen Missbräuchen gefeit zu sein (Mjaaland 2008, 116f). Er selbst bietet nun ein Kriterium an, mit Hilfe dessen er meint, Attas Tat verurteilen zu können. Dieses Kriterium lautet: Dass Mohammed Atta aus Hass und Lieblosigkeit gehandelt habe und nicht aus Liebe. Hätte er wenigstens aus Liebe gehandelt, dann hätte sein Tat wenigstens menschliche Züge gehabt, vergleichbar zu einem Kampf um die Freiheit gegen einen offensichtlich übermächtigen Gegner. Drei Anmerkungen hierzu: 1.) Ob Attentate auf wehrlose Menschen irgendwie menschliche Züge tragen können, da habe ich erhebliche Zweifel. 2.) Kierkegaard selbst, so konnte gezeigt werden, hat die Liebe mit zu den legitimierenden Kriterien hinzugenommen. 3.) Dass Kierkegaards Ethik zu subjektiv sei, das hängt vielleicht von dem ab, wie Mjaaland selbst Kierkegaards Ethik auffasst. Ich meine, dass besonders *Das Buch Adler* und „Darf ein Mensch sich für die Wahrheit totschlagen lassen?“, aber auch seine Erwägungen in *Furcht und Zittern* ein präzises und detailliertes Bewusstsein für ethische Fragestellungen und Argumentationen erkennen lassen. Er macht es weder Märtyrern noch Offenbarungsträgern noch Abraham leicht. Das, was bei Kierkegaard so subjektivistisch erscheint, hängt zu einem großen Teil damit zusammen, dass er versucht über Wahrheit in einer Weise nachzudenken, wodurch es jedem einzelnen Menschen möglich sein soll, für sich selbst nachzudenken, ohne dabei von Machteinflüssen manipuliert noch selbst dazu verführt zu werden, manipulativ zu werden. Ich bin also der Meinung, dass diese Kritik an Kierkegaard nicht überzeugend ist. Was ist aber, wenn Kierkegaard ein Buch geschrieben hätte aus der Sicht von Isaak? Oder anders gefragt: Kierkegaard erhofft sich z.B. durch das Martyrium Erweckung (ERA 355.367), also die Möglichkeit, dass Menschen daraus etwas lernen. Was lernt Isaak von Abrahams Tat? Wie Kierkegaard richtig erwähnt, ist Mord ein endgültiges, in jederlei Hinsicht nicht wiedergutmachendes Verbrechen. Abrahams soll nun durch die Ermordung Isaaks seinen Glauben beweisen, dass Isaak Kinder zeugen wird, ja vielmehr noch, dass er in diesem Zusammenhang sogar an die Totenauferstehung glaubt. Ist also die Beweisführung des eigenen Glaubens an die Totenauferstehung moralisch gesehen immer die heikelste religiöse Angelegenheit, die das Ethische ernst nimmt?

b. Kierkegaards Einfühlung in Isaak. Oder: Abraham und Alexander. Oder: Erweckung durch Horror oder durch Happy End?

An Kierkegaard werden von verschiedenen Seiten moralische Kritiken herangetragen. Schröder z.B. wirft Kierkegaards Abraham Egoismus vor: er wolle sich vor Gott Ansehen verschaffen (2002, 73). Diesen Vorwurf erwähnt auch Davenport unter Verweis auf Levinas (2008, 176). Ebenfalls unter Berufung auf Levinas wirft Caputo Kierkegaard Liebe für Gewalt vor (1997, 206). Ähnliche Kritik führt auch Boldt an, wenn er in der Tat Abrahams eine Verschlechterung zum Schlechten hin sieht (2006b, 208). Den Vorwurf, eine Liebe zur Gewalt zu haben, halte ich für überzogen. Aber was ist mit dem Vorwurf des Egoismus? Angenommen, Kierkegaards Argumentation für eine teleologische Suspension des Ethischen ist stimmig. Kierkegaard ist nun aber auch ein christlicher Schriftsteller und er möchte, dass Menschen erweckt werden, das heißt lernen. Und das soll nun als Maßstab der Bewertung hergenommen werden. Es ist ja so: Abraham soll seinen Auferstehungsglauben beweisen, der im Zusammenhang mit seinem Glauben an Isaaks Zukunft als Vater steht. Diesen Beweis muss er aber auf Kosten Isaaks führen, in einer absoluten Verhältnisbestimmung. Angesichts von Kierkegaards Einschätzung des Mordes, dürfte klar sein, dass diese Beweisführung des Auferstehungsglaubens sicherlich die schrecklichste Art der Beweisführung ist.

Die Frage steht also immer noch im Raum: Wenn Abraham diese Beweisführung seines Glaubens vollzieht, die Kierkegaard als Zeugnis charakterisiert und nicht als Belehren (FZ 270f), was soll Isaak, dem eventuell wirklich das Messer in die Brust oder in den Hals oder in Kopf gerammt wird und der dann wieder aufersteht, davon lernen? Ich bin der Meinung, dass wenn Kierkegaard das Ethische nur teleologisch suspendiert wissen will, also in irgendeiner Form bewahrt, dann scheint mir Abrahams Tat und Gottes Befehl, wenn es denn sozusagen einer gewesen sein sollte und dieser überhaupt wirklich ergangen sein sollte, ungerechtfertigt, es sei denn, es ließe sich unzweifelhaft denken, dass Isaak zum Göttlichen hin erweckt werden kann und nicht zum Dämonischen.⁵ Kierkegaard sieht sich übrigens auch deshalb im Rechtfertigungszwang, weil er die Kirche und die Bibel darin verteidigen will, Abraham zum Freund Gottes und Vater des Glaubens gemacht zu haben (BA 581; vgl. FA 267). Und eine Kritik scheint er aufgrund seines Offenbarungsverständnisses nicht üben zu wollen.

Es konnte gezeigt werden, dass Kierkegaard der instrumentellen Verstandeslogik kritisch gegenüber steht und die Opferung Isaaks als Beispiel dafür verwendet, wie diese in ihrem Anspruch zurückgewiesen werden kann. Eine ähnlich, vielleicht sogar stärker kritische Sichtwei-

5 Green lobt Kierkegaard dafür, nicht wie Kant oder Hegel in ihrer Kritik an dieser Erzählung, antisemitische Äußerungen zu tätigen. Green wagt es sogar, eine direkte Linie von Kants und Hegels Kritik zum Holocaust zu ziehen (2002, 137-149). Hier wird meiner Ansicht nach der Holocaust für eine illegitime Immunisierung gegenüber Kritik missbraucht.

se vertritt auch Andrej Tarkowskij.⁶ In seinen letzten drei Filmen »Stalker«, »Nostalghia« und »Opfer« hat er sich genau mit dieser Thematik mehr oder weniger intensiv auseinandergesetzt. Tarkowskij wendet sich in seinem Buch *Die versiegelte Zeit*, wo er auf diese Filme zu sprechen kommt, zunächst einmal gegen eine Freiheit, die auf Kosten anderer geht. Das ist ein Egoismus, der sich letztlich nicht in Freiheit begibt, sondern in absolute Unfreiheit, da er sich völlig an sich selbst bindet und seinen eigenen Zwängen unterliegt. Das führt zu fehlender Spiritualität und Einsamkeit. Künstler, die sich so verhalten, streben nach absoluter Schaffensfreiheit ohne Rücksicht auf das Publikum. Tarkowskij meint hingegen, dass wahre Freiheit darin besteht, nicht von anderen zu fordern, sondern von sich selbst. Das hat zur Konsequenz, dass man sich selbst für andere im Namen der Liebe opfert. Der Künstler bspw. ist – und soll sich auch so sehen – ein Geschöpf seiner Zeit und seiner Mitmenschen. Daher erfüllt ein gelingendes Kunstwerk das Bedürfnis der Menschen, indem es Gedanken und Gefühle weckt und nicht einfach nur unverständlich ist oder unterhält. In diesem Fall hat der Zuschauer etwas gewonnen und der Künstler etwas verloren (Tarkowskij 2000 [1984], 188-190; vgl. Johnson / Petrie 1994, 142; Schmatloch 35f.324f). Seinen Film »Opfer« erklärt Tarkowskij nun so. Alexander ist ein schwacher Mensch. Schwach deshalb, weil Tarkowskij sie als eine menschliche Kraft auffasst, die sich dem Materialismus zu widersetzen vermag. Alexander ist in einem niedergeschlagenen Zustand und spürt die drohende Gefahr der modernen Technologien und hält alles für Sünde, was nicht absolut lebensnotwendig ist. Aufgrund seines spirituellen Antriebs beschließt er, sein Leben zu ändern und zwar im Augenblick einer globalen Katastrophe. In einem Gebet weiht er sich Gott: Er will seine Familie verlassen, sein Haus abbrennen und bis zu seinem Tod schweigen, wenn Gott die Katastrophe ungeschehen macht und den vorherigen Zustand wiederherstellt. Da die Katastrophe am nächsten Morgen nicht mehr gegeben ist, schreitet Alexander schweren Herzens zur Tat: wie er es geschworen hat. Er riskiert also das Unverständnis seiner Mitmenschen, da sie ihn letztlich für wahnsinnig halten. (Er wird im Film von entsprechenden Ärzten abgeholt.) Denn seine Handlung steht jenseits dessen, was die Menschen für normal und moralisch akzeptabel halten. Aber genau aus diesem Grund ist Alexander für Tarkowskij ein Auserwählter Gottes, der die Fragwürdigkeit der modernen Lebens insgesamt in Frage stellt und zur Umkehr aufruft. Daher ist am Ende des Films auch alles verändert. Was Tarkowskij mit diesem Film mitteilen möchte, ist, dass die Menschen einer apokalyptischen Katastrophe nur dann entgehen, wenn sie wie der asiatische Mönch handeln, der der Legende nach einen vertrockneten Baum über Jahre hinweg goss, bis dieser tatsächlich eines Tages anfang wieder Blätter zu tragen. Wenn die Menschen also in Ritualen beständig zeigen, dass die Wirklichkeit zum Guten hin durch Gott oder durch ein Wunder verändert werden kann (Tarkowskij 2000 [1984], 213.219-230; vgl. Johnson / Petrie 1994, 173.183).

6 Angemerkt sei, dass ich diese polemische Haltung in keinsten Weise teile.

Wie Tarkowskij andeutete, Alexanders Tat ist ethisch gesehen bedenklich. Entsprechend merkt Le Fanu kritisch an, dass diese Tat kein Opfer sein kann und man auch keine Lehren daraus ziehen könne, gerade weil Alexanders Verhalten unethisch ist (1987, 125). Nicht viel anders nimmt sich die Einschätzung von Johnson und Petrie aus (1994, 180f). Wenn man aber Kierkegaards Logik der teleologischen Suspension des Ethischen anwendet, wäre Alexanders Tat legitimierbar. Darüber hinaus äußert sie sich nicht in dieser absoluten Verhältnisbestimmung gegenüber den anderen Menschen, wie sie bei der Mordtat Abrahams gegeben ist. Und sie können eher lernen, sicherlich auch eher zum Göttlichen hin als zum Dämonischen. Denn gerade der übernatürliche Horror Ende des 18. Jh. war darauf hin angelegt, die Leser an etwas glauben und davor erschrecken zu lassen, dem gegenüber sie eigentlich skeptisch waren: das dämonische Übernatürliche (Carroll 1990, 4). Und wenn man wie Cross meint, dass Abraham sozusagen als guter Kantianer davon überzeugt sein muss, dass es nie und nimmer Gottes Stimme gewesen sein kann, die er da gehört hat (Cross 2003, 16-18), dann kann man die Geschichte durchaus dem Horror-Genre zuordnen. Demgegenüber stehen zur gleichen Zeit die romantischen Liebeskomödien von Jane Austen, die von der Forschungsliteratur ausdrücklich als christlich orientiert verstanden werden (Tauchert 2005, 6). Tauchert zufolge wolle Austen gerade mit ihrem überaus realistischen Schreibstil das Wunderbare an dem Happy End betonen, das unmöglich schien (2005, 4-26); wodurch Tauchert wider Erwarten selbst „erweckt“ wurde (2005, 6).

Jedenfalls auf mich wirkt die Opferung Isaaks wie ein Horror, selbst wenn Kierkegaard und Abraham von einem Happy End überzeugt sind – oder wie schreit es Declan de Barra von Clann Zú in „Words for Snow“ heraus: „God of all sick things, get me the fuck out of here!“

c. Kann Kierkegaard seine Position nur deshalb vertreten, weil er sich einen leichten Gegner macht?

Diderichsen stellt die These auf, dass Kierkegaards Religionsbegriff mit einer tragischen existenziellen Erfahrung zusammenhängt. Weshalb es nur für denjenigen Sinn macht, Kierkegardianer zu werden, der ebensolche Erfahrungen hat (2002, 151f).

Unter Berufung auf Stanley Cavell, der nicht meint, dass sich der Skeptizismus widerlegen ließe, dafür aber verstehen und interpretieren, entwickelt Diderichsen folgende Argumentation. 1.) Die moderne Philosophie habe versucht die Beziehung des erkennenden Subjekts zur Welt und zu seinem Ich als eine Wissensbeziehung zu entwickeln. Dies führte jedoch zum Skeptizismus der Außenwelt und des Ich-Begriffs. Dieser Skeptizismus lässt sich in der Hinsicht interpretieren, dass unser Bezug zur Welt im Grundlegenden kein Wissensbezug ist. Al-

ternativ kann richtig erkannt werden: Der fundamentale Welt- und Ich-Bezug läuft über ethische Anerkennung (2002, 156-158). 2.) Kierkegaard gehe allerdings einen Schritt weiter, indem er es abstreite, dass der Ich-Bezug über die ethische Anerkennung zweifellos funktioniert. Das führt ihn nicht wieder zurück zum Wissensansatz, sondern ganz im Gegenteil: zum Glaubensansatz. Für Kierkegaard wird Abrahams Wesen niemals durch ethische Beziehungen zu anderen Menschen anerkannt, vielmehr unterscheidet es sich von dem, als der er anerkannt wird. Indem Abraham nun wirklich Ich sein will, wie er sich absolut gewiss ist, suspendiert er das Ethische, um sich nicht länger mehr mit dieser Anerkennung durch andere identifizieren zu müssen (2002, 159f). 3.) Hiergegen wendet Diderichsen zweierlei ein. a) Angenommen, Hegels Ethik, von der sich Kierkegaard absetze, sei tatsächlich ein abstrakter Universalismus, der ohne Rücksicht auf das Eigene von Individuen versucht sich diese einzuverleiben, dann hat Kierkegaard Recht. Doch es ist eine absurde Behauptung, menschliche Existenz könne auf rein formaler Verstandesabstraktion gegründet werden. Darüber hinaus handle es sich um eine Fehlinterpretation Hegels. Und nicht zuletzt sollten die misanthropischen Tendenzen in Kierkegaards Werk nicht außer Acht gelassen werden, demzufolge wir uns nämlich nur dann gewinnen würden, wenn wir alles und jeden verlören. b) Wird hingegen angenommen, dass Hegels Ethik ein Weg ist, auf dem die eigene Existenz erhellt werden könne, dann wird es schwer sein, Kierkegaardianer zu werden. Denn dann werden wir, wer wir sind, nur noch dadurch, dass wir im blinden Kadavergehorsam gegenüber Gott unsere ethischen Aufgaben verwerfen. Und das ist etwas, was Diderichsen nicht akzeptiert. Er kann nur seine Erfahrung dagegen halten – und da hofft er, er werde nie so erfahren. In diesem Sinne versteht er sich nicht als Christ und würde Abraham wegen (versuchten) Mordes anklagen (2002, 161-164).

Man sieht natürlich schnell, dass Diderichsens Interpretation in zentralen Punkten von meiner stark abweicht. Ich will aber auf seinen Einwand eingehen, ob es sich Kierkegaard zu leicht macht. Mein Kierkegaard würde wohl einwenden, dass die ethische Anerkennung nicht in allen Fällen gelingt, z.B. bei Menschen, die man als psychisch krank einschätzt. Das Beispiel, das ich erwähnt hatte, war der unheilbare Kinderschänder oder ein unheilbarer Kleptomane. Man muss aber nicht so weit gehen. Man findet bei einem anderen Cavell-Rezipienten eine gewisse Verschiebung im Argument. Und zwar bei Hilary Putnam (PEG 119-130; vgl. EP 225). Es sei aber sogleich vorweg geschickt, dass Putnam mit keinem Wörtchen, nicht einmal andeutungsweise in seinem Umgang mit dem Skeptizismus auf die Religion zu sprechen kommt. Und wenn ich ihn richtig verstehe, dann meint er auch nicht, dass die Religion skeptische Fragen beantworten kann (DSE 82). In seinem Aufsatz „Philosophy as the education of grownups. Stanley Cavell and scepticism“ stellt er folgende These auf: Die rein erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus im Hinblick auf das Bewusstsein anderer ist in seiner Reichweite begrenzt. Meint man hingegen, man könne den Skeptizismus

damit vollständig widerlegen, dann stellt dies selbst eine Form des Skeptizismus dar. Putnam argumentiert für diese These wie folgt. 1.) Das erkenntnistheoretische Argument gegen den Skeptizismus reicht so weit: Es kann gezeigt werden, wo die skeptizistische Verwendung des Wissensbegriffs logisch absurd ist⁷ und unmöglich zu ziehende Konsequenzen daraus folgen, wie die Negation von Verständlichkeit bis hin zur Negation der eigenen Existenz. Die Grenze dieses Arguments ist aber die: Dass die fundamentale Beziehung des Menschen zur Welt oder zum Bewusstsein anderer Menschen nicht die des Wissens ist, sondern die der Anerkennung (PEG 122.127f). 2.) Nun ist es aber schon in den einfachsten Fällen so, dass wir schlichtweg manchmal einfach nicht wahrnehmen, dass ein anderer Mensch leidet. Dies lässt sich klar als Skeptizismus im Hinblick auf das Bewusstsein eines anderen Menschen verstehen. In diesem Fall versagen wir einem anderen Menschen unsere Anerkennung seines Personseins. Daher ist es immer für uns möglich, dass wir andere nicht (als Personen) anerkennen. Aus diesem Grund ist die Annahme, frei von Skeptizismus zu sein, selbst eine Form von Skeptizismus (PEG 126). Und das ist es, so scheint mir, was Diderichsen übersieht, während Kierkegaard eben das geradewegs in die unendliche Resignation treibt, wovon Erlösung möglich und gefordert ist, die aber nur von Gott her gegeben werden kann.

Wieso kommt aber Putnam nicht zu dieser Ansicht? Er meint, dass wenn man in menschlicher Sprache redet, dies sowohl individuelle Verantwortung beinhaltet als auch Gemeinschaft. (Beide Gründe sind auch für Derrida entscheidend, wie später noch gezeigt wird.) Denn Reden ohne Verantwortung ist Konformität, Nachplappern – und Reden ohne Sinn für menschliche Gemeinschaft ist Theaterspielen (PEG 127f). In diesem Sinne wäre der unendlich Resignierte schon längst in einem Selbstmissverständnis. Denn indem er sowohl die Sinnlichkeit wie auch den Verstand durchstreicht, hat er ja, wie gezeigt wurde, die komplette Wirklichkeit sowie seine Mitmenschen für absolut ungewiss erklärt. Damit müsste er allerdings ebenso die Sprache verneinen. Putnam würde also sagen, dass der Zweifel nur solange durchgeführt werden soll, wie er sinnvoll ist. Es gibt aber eben auch einen Zweifel, der schlichtweg unsinnig ist. Das scheint auch Kierkegaard erkannt zu haben. Denn er spricht ja von Rettung. Der unendlich Resignierte ist dem zufolge gewissermaßen auf verlorenem Posten. Daher ließe sich vielleicht dieser Teil-Interpretationsvorschlag machen: Man könnte Diderichsen formal Recht geben und liest Kierkegaards Werk als ein Lösungsvorschlag für Menschen (vielleicht, aber nur vielleicht einschließlich Kierkegaard selbst), die in irgendeiner Weise einen radikalen Skeptizismus erfahren oder damit ernsthaft experimentieren, der nicht einmal mehr durch das Aufzeigen von inneren Widersprüchen und des Unsinnns bestimmter Äußerungen überwunden werden kann. Kierkegaard hätte dann eventuell mehr geleistet als Putnam, der an folgendem

7 In CD 106-110 geht Putnam genauer darauf ein. Die Annahme, wir hätten keinen Kontakt mit der Welt, kann nicht begründet werden mit der Annahme, wir könnten uns auf Gehirne im Tank, einen Dämonen usw. beziehen. Denn man arbeitet hier mit dem, was man durchstreichen will.

Punkt halt macht: Das Wort „Wissen“, so Putnam, kann innerhalb einer Sprachgemeinschaft ganz unterschiedlich verwendet werden. Für Othello bspw. ist kein Beweis ausreichend, der ihn von Desdemonias Treue überzeugen könnte. Sein Fehler ist also, dass er sich ausschließlich wissend im Hinblick auf ihr Bewusstsein verhalten will. Doch egal, welcher Beweis geliefert wird, keiner kann den Kriterien für einen Wissensanspruch gerecht werden. Wenn man nun zeigt, dass sein Zugang logisch absurd ist, hat man nichts gewonnen, eben weil er sich Desdemonia gegenüber nicht wissend, verstandesmäßig verhalten kann und soll, sondern anerkennend. Aber die Anerkennung gibt es für ihn nicht. In seiner Verzweiflung befindet er sich folglich nicht mehr nur in einem intellektuellem Irrtum. Putnam lehnt es allerdings mit Cavell ab, Othello für krank zu erklären, denn wäre dies so, dann wäre sein Verhalten nur eine übertriebene Form eines normalen Perfektionismus. Vielmehr muss es darum gehen: Für das Leiden anderer Menschen sensibel zu machen, aber vor allem den Gedanken zurückzuweisen, dass wir völlig frei wären von Skeptizismus, denn das wäre selbst eine Form des Skeptizismus. Und dieser Form, so scheint mir, macht sich Diderichsen schuldig (PEG 126f). Putnam sagt leider nicht, wie man Othello helfen könnte. Kierkegaard bietet dafür vielleicht eine Lösung an, die jemanden wie Othello überzeugen könnte – vielleicht.

Also nochmal: Hat es sich Kierkegaard zu leicht gemacht? Bisher ist die Antwort so weit fortgeschritten: Ja vielleicht, denn Kierkegaard formuliert die unendliche Resignation zu stark, so dass sie unsinnig wird. Aber eventuell nur vielleicht: Denn auch die Anwendung der Sprache selbst ist ja wiederum keine Frage des Wissens. Aber sehr wahrscheinlich ist das Subjekt bei Kierkegaard an einigen Stellen zu isoliert formuliert. Nein, denn Kierkegaard formuliert mit der unendlichen Resignation ein Phänomen, das in irgendeiner Weise immer wieder auftaucht und von Menschen wohl auch so erfahren wird trotz aller Absurditäten, die diese Vorstellung beinhaltet. Und er selbst erkennt, dass diese Position problematisch ist, weshalb er einen Weg sucht, wie diese überwunden werden kann. Ja, denn dieser Weg scheint für Kierkegaard der einzig gangbare zu sein. Nein, wenn man diesen Weg vielleicht als einen möglichen nimmt.

Wie noch gezeigt werden wird, wird Derrida Kierkegaards Religionsbegriff entschränken, ausweiten, verallgemeinern, abstrahieren. Was macht Derrida bspw. mit der unendlichen Resignation? Descartes formuliert ja auch seinen Zweifel darüber, ob es möglich ist, zwischen Wachen und Träumen zu unterscheiden. Derrida geht damit so um. Er fragt, ob es möglich ist, im Traum zu wissen, dass man träumt. Der Philosoph, so sagt Derrida, würde diese Möglichkeit abstreiten unter Berufung auf die Verantwortung gegenüber dem souveränen Ich. Künstler allgemein und auch Psychoanalytiker würden antworten: Ja, manchmal, vielleicht. Sie würden also zugeben, dass es vielleicht manchmal möglich ist, dass man, während man träumt, weiß, dass man träumt. Sie bejahen diesen, wie Derrida es nennt, Ausnahmecharakter,

diese Singularität. Dann gibt es aber noch eine dritte Position, der sich Derrida selbst anschließt und die er auch Adorno zuschreibt. Diese Position zögert zwischen den beiden bisher genannten. Was, so fragt Derrida, wolle Adorno damit zu verstehen geben? Und zwar dies: Der Unterschied zwischen Wachen und Träumen beschädigt vor allem die schönsten Träume und macht sie makelhaft. Und von hier aus schließt Adorno, dass der Traum uns das Unersetzliche zu denken gebe. Denn gerade weil man über das Aufwachen, und damit über den Verlust des erloschenen Traumes trauert, äußert man, dass das Wachsein keine Alternative zum Traum ist, dass das Wachsein den Traum nicht ersetzen kann. Dieses Unersetzliche ist eine Wahrheit, die beim Aufwachen verstellt, eingeschläfert wird. In der Konsequenz erscheint der Traum als wachsamer als das Wachen, und die Künste kritischer als die Philosophie. Es würde daher darum gehen, dass man wacht, ohne dabei die Bedeutung eines Traumes außer Acht zu lassen. Derrida nennt das die Möglichkeit des Unmöglichen. Und das stellt für ihn den Versuch dar, eine Unbedingtheit zu denken ohne Souveränität, wie z.B. die kommende Demokratie oder die Gastfreundschaft (F 12-19). Wie noch gezeigt werden wird, verfolgt Derrida dieses Anliegen: In Bezug auf einen anderen nicht in erster Linie zu handeln um der Pflichten und Regeln willen, die man souverän, und selbst-sicher, selbst-gewiss, guten Gewissens anwendet, sondern um des anderen willen, der einem als der Unersetzliche, Einzigartige begegnet, der verlangt, dass wir wegen ihm handeln, um seinetwillen. Also nicht wie Derridas Kant aufgrund einer Pflicht der Wahrheit gegenüber den Gast seinen Verfolgern auszuliefern, wenn diese einen fragen, ob man jenen bei sich aufgenommen habe (Gf 53-57).

Abschließend also nochmal: Macht es sich Kierkegaard zu leicht? Es sieht so aus, dass gewisse Probleme, die er erkennt, tatsächlich welche sind. Aber wie er sie dann verwendet, und zwar relativ sicher zu allgemein, das dürfte zu stark sein. Und das wäre an zwei Punkten: 1.) Die unendliche Resignation. 2.) Was bis jetzt noch nicht erwähnt wurde, und von mir erst im Kapitel zu Derrida diskutiert wird, das ist das, was ich das Anti-Karussell-Argument nennen werde. Nämlich die Vorstellung, dass rationale Verstandessysteme tautologisch seien. Ich werde versuchen zu zeigen, dass dies eine unsinnige Idee ist. Das wirft die Frage auf, wie Individualität und Religiosität, und damit auch Gewalt, von einer Position aus gedacht werden kann, die Verstandesrationalität nicht tautologisch auffasst. Wird man dann noch, um im Bild zu sprechen, wie Kierkegaards Abraham mit einem Baseballschläger Isaak aus dem fahrenden Karussell heraus prügeln müssen?

d. Ist Furcht und Zittern ethisch interpretierbar?

Joachim Boldt hat versucht *Furcht und Zittern* ethisch zu lesen. Er meint zum Beispiel, dass der Gegensatz zwischen Glaube und Ethik dem Gegensatz von angewiesenem, fragendem Erkennen und konstatierendem Erkennen entsprechen würde. Und zwar weil die Ethik in *Furcht und Zittern* Kants objektiver Ethik entspräche, auf welche die Prinzipien des beobachtenden Erkennens übertragen worden wären. Beim Glaubensritter, also dem Jüngling, der die Prinzessin liebt, könne man das reibungslos nachweisen. Wenn es aber zu Abraham kommt, gäbe es erhebliche Probleme. Ja so starke, dass Kierkegaard widersprochen werden müsse, Abraham sei eine Analogie zum Glaubensritter. Denn Abraham ist sich in seiner Tat zu sicher und gewiss, er bespricht sein Vorhaben mit keinem anderen und er gibt Isaak auf, indem er ihn opfert ohne äußere Umstände. Es ist daher höchst zweifelhaft, ob Abrahams Tat in der Hinsicht interpretiert werden könne und dürfe. Maximal eine bildhafte Lesart Abrahams könne *Furcht und Zittern* ethisch interpretierbar machen (Boldt 2006a, 232f; 2006b, 186-190.208). Boldt sollte vielleicht noch mehr zugestehen: Seine ethische Lesart inklusive der Begriffe, die er verwendet, scheitern an *Furcht und Zittern* allgemein. Denn es kann nicht sein, dass der Jüngling, der als Verbildlichung Abrahams gedacht wird, als das Ideal auftaucht, dem gegenüber Abraham versagt, so dass Kierkegaard selbst widersprochen werden muss. Der Fehler liegt bei Boldt hauptsächlich darin: Er will den Glauben als eine Erkenntnisgewinnungsmethode, als eine Methode zur Generierung von Erkenntnissen entfalten. Der Glaubensbegriff ist aber zum Einen weitaus komplexer gefasst bei Kierkegaard und stellt darüber hinaus eine Hoffnung auf Veränderung der Wirklichkeit dar: sei es die eigene, sei es die äußere.

Einen besser begründeten ethischen Zugang zu *Furcht und Zittern* hat Simmons (2007, 319-345) gewählt, wenngleich auch dieser nicht überzeugend argumentiert. Seine These ist: *Furcht und Zittern* entwickle eine Ethik der Alterität, derzufolge Abrahams und Isaaks Singularität nicht auf ihre gesellschaftlichen Rollen reduziert werden kann. So weit könnte Simmons wohl weitestgehend problemlos Recht gegeben werden. Doch die Schwierigkeiten tauchen auf, wenn die verwendeten Begriffe einer detaillierteren Erläuterung und Interpretation unterzogen werden. Kierkegaard würde sich angeblich gegen eine hegelianische Pflichtethik wenden, derzufolge man um der Pflicht willen handle, nicht aber um des anderen willen. Dass dies nicht stimmt, wurde oben nachgewiesen: Die sogenannte Pflichtethik beinhaltet die Liebe zum anderen als anderen. Simmons interpretiert das allerdings anders, wofür er die Annahme zweier gegenläufiger Bewegungen in *Furcht und Zittern* annehmen muss. Sein Hauptargument ist dies: Die Beschreibung von Abrahams Liebe gehe weit über die ethische Pflicht hinaus und stelle ein besseres Ethikverständnis dar als die Pflichtethik. Genau dieses Argument steht meinem entgegen. Was macht nun Simmons daraus? Abrahams Liebe zu Isaak wird her-

vorgerufen durch Isaak als Störfaktor in seiner Beziehung zu Gott. Das heißt Kierkegaard wende die Liebesbeschreibung als Gegenbewegung zur Singularität des Glaubens Abrahams. Daraus folgert Simmons, dass Abraham mit seiner Opferung von Isaak ausdrücken will, dass er unfähig sei, ohne die Hilfe Gottes ethisch leben zu können. Dadurch werde Abrahams Verantwortlichkeit gegenüber Isaaks radikalisiert und vertieft.

Da es m.E. offensichtlich ist, dass Kierkegaard in *Furcht und Zittern* keine andere Ethik einführen will, sondern auf die Grenzen des Ethischen allgemein reflektiert, ergibt sich für mich eine völlig andere Interpretation. Simmons, so scheint mir aber, kann in meine Interpretation integriert werden. Und zwar an dem Punkt, den Kierkegaard die Angst Abrahams aufgrund des Widerspruchs zwischen der Interpretation seiner Tat als Mord und Opfer nennt. An dieser Linie entlang bewegt sich meiner Ansicht nach Simmons Zugang, soweit ich ihn verstehe.

e. Ist Furcht und Zittern konsistent?

Einen äußerst spannenden, faszinierenden und erfrischenden Text zu *Furcht und Zittern* hat Cross (2003, 3-28) geschrieben, der im Detail hier leider nicht diskutiert werden kann.

Seine Interpretation gewinnt Gestalt durch zwei Abstoßbewegungen: 1.) Seine Kritik an der Gottesbefehl-Theorie, derzufolge Abraham einem Befehl Gottes gegenüber absoluten, blinden Gehorsam zeigt. Cross wendet hiergegen ein, dass Abraham davon überzeugt sein muss, nicht Gottes Stimme gehört zu haben. Denn a) wenn Abraham wirklich das Ideal eines ethischen, liebenden Menschen ist, dann müsste er Kant zustimmen und zugeben, dass dies unmöglich Gottes Stimme gewesen sein kann. b) Gottes Befehl vernommen zu haben, wäre ein sinnvoll ausdrückbarer Grund, den andere verstehen könnten. Die Tat soll aber gerade laut Kierkegaard nicht verstanden werden können. Anstelle von Gottes Stimme als einen möglichen Grund setzt er einen bloß inneren Antrieb (für die Gründe), der einen mysteriösen imperativen Charakter hat (für Gottes Stimme). Hiergegen ließen sich zwei Sachen einwenden. a) Wenn die Möglichkeit der bloßen Suspension des Ethischen darin besteht, dass die Ethik in sich selbst brüchig ist, dann scheint eine teleologische Suspension, die darin besteht, sich bspw. den Auferstehungsglauben zu beweisen, nicht ausgeschlossen. b) Unverständlich für Kierkegaard ist Abrahams Glaube deshalb, weil er einerseits den Verstand akzeptiert, der ihn zweifellos annehmen lassen muss, dass Isaak sterben wird, dann aber andererseits zugleich davon überzeugt ist, dass Isaak Kinder zeugen wird. 2.) Gegen das letzte Argument würde Cross zwei Einwände vorbringen: a) Ist Abraham fest davon überzeugt, dass Gott seinen Befehl zurückzieht, dann opfert er Isaak nicht, weil die bloße Bereitschaft nicht hinreichend ge-

nug wäre, wenn er weiß, dass Gott seinen Befehl irgendwann schon zurückziehen wird. Lippitt übersieht dieses Argument und meint, entscheidend wäre Abrahams Bereitschaft (Lippitt 2003, 71). Doch Cross' Argument scheint mir unanfechtbar zu sein, denn tatsächlich ist die Handlungsintention dann einfach die, abzuwarten, wann Gott seinen Befehl zurückzieht. b) Hoffte Abraham hingegen auf ein Weiterleben Isaaks, dann ist er entweder zu feige oder zu dumm, um sich selbst die Konsequenzen seiner Handlung einzugestehen. Lippitt wendet zum Einen dagegen ein, dass es keine Textgrundlagen dafür gebe (2003, 69). Dies ist insofern ein schwaches Argument, als es Cross nicht um ein rezipierendes Close Reading geht, sondern um eine kritische Auseinandersetzung mit dem Text (s. Cross 2003, 3f). Wobei er nicht dem Fehler Boldts erliegt, etwas aus dem Text herauszulesen, was darin nicht enthalten ist. Vielmehr, so schätze ich Cross' Text ein, versucht er aufzudecken, was Kierkegaard nicht bedacht hat und vielleicht hätte bedenken sollen. Zum Anderen wendet Lippitt ein, Cross würde eine Karikatur des Glaubens zeichnen, und daher mögliche Manifestationen göttlicher Gnade übersehen (2003, 70). Mein Eindruck ist nicht, dass Cross den Glauben karikiert. Er zielt auf die Handlungsintentionen ab. Wie kann man bei Abraham gemeinsam denken: Seine Überzeugung, dass Isaak sterben wird, zugleich aber soll er glauben, dass Isaak entweder nicht geopfert werden muss, die Opferung irgendwie überlebt oder aufersteht? Letzteres scheint mir Cross allerdings nicht zu berücksichtigen. Aber seine Argumente stützen genau das, worum es Abraham geht, und lassen wohl kaum eine andere Interpretation von *Furcht und Zittern* zu: Abraham beweist sich seinen Glauben an die Totenauferstehung. Cross beschreibt das jedoch nicht so, sondern anders. Glaube, so meint Cross, ist eine Zuversicht, dass alles möglich ist. Cross meint nun, dass hier nicht der Glaube an Gott persönlich gemeint ist, dass aber dieser Satz mit Gott assoziiert und verknüpft werden kann, so dass der Name „Gott“ für die Aussage „alles ist möglich“ steht. Daher schlussfolgert Cross: Abraham weiß, was er tut ist falsch. Aber er handelt so, als wäre er vom Gegenteil überzeugt. Seine Prüfung ist die: Vertraut er Gott? Wenn ich nichts übersehen habe, dann erläutert er diesmal nicht, wie die Handlungsintention verstanden werden kann. Was heißt das: Zu wissen, dass ..., aber so tun als ob ...? Und das größte Problem ist, dass er Abrahams Glauben doch an den Gottesbegriff bindet. Denn dann bekommt dieser mysteriöse Antrieb, der unmöglich von Gott kommen kann, diese Handlungsintention: Gott versuchen. Und wenn man den Namen samt dem dahinter liegenden Vorstellungskomplex durchstreicht und nur die Aussage übriglässt, dass alles möglich ist, dann erscheint Abrahams Tat als riskantes Experimentieren, was es fraglich macht, ob es sich dann noch um eine teleologische Suspension des Ethischen handelt, und nicht vielmehr bloß um eine Suspension des Ethischen, die in keinerlei Hinsicht mehr auch nur irgendwie rechtfertigt werden kann.

Daher scheint mir weiterhin meine Interpretation von Kierkegaards *Furcht und Zittern*

auch vor dem Hintergrund von Cross' Argumenten und seiner unzureichenden und problematischen Interpretation dieser konsistent: 1. Kierkegaard zufolge hat Abraham Gottes Stimme gehört. 2. Abraham hält Isaaks Überleben für unmöglich. 3. Abraham glaubt daher an die Auferstehung der Toten. 4. Indem er zur Tat schreitet, will sich Abraham diesen Glauben bewahren und muss daher überrascht sein über Gottes „frühzeitige“ Intervention.

f. Ist Abraham der erste und der letzte, der so etwas tun durfte?

Ettore Rocca meint unter Verweis auf eine Stelle in *Furcht und Zittern*, Kierkegaards Abraham wäre der einzige, der so etwas tun durfte, weil er, neben Jesus Christus der einzige besondere Einzelne ist, der in einem absoluten Verhältnis zu Gott steht. Denn von ihm wird nicht gesagt, dass er ein Sünder sei. Darum gibt es etwas Übermenschliches in Abraham, so dass er anders ist als alle anderen Menschen und nur noch eine Analogie hat: Jesus Christus. Inwiefern Abraham daher Glaubensvorbild ist, würde in *Furcht und Zittern* nicht klar werden. Die Lösung dieses Problems würde erst mit Kierkegaards späteren Ausführungen zur Christologie vorliegen (2002, 247-258). Im Zusammenhang mit dem *Buch Adler* und seiner Beschreibung des besonderen Einzelnen, hat Roccas Interpretation gewisse Plausibilität, vielleicht auch aufgrund dies von ihm erwähnten Zitats. Bedenkt man zusätzlich, dass Abraham von Kierkegaard als Glaubensvater genannt wird, hätte man ein Argument dafür in der Hand, dass es sich bei Abrahams Tat vielleicht um eine Art Religionsstiftung handelt. Doch da dies das ethische Problem für Kierkegaard nicht geringer macht oder löst, außerdem der fehlende Hinweis auf Abraham als Sünder nicht sagt, dass er kein Sünder gewesen sei (wie ja auch über viele andere Figuren in *Furcht und Zittern* das nicht gesagt wird und sich Kierkegaard überhaupt weitestgehend über diesen Begriff ausschweigt) und nicht zuletzt da Kierkegaard nun mal Analogien zieht und die Christen für im Besitz der absoluten Wahrheit hält (was es ihnen überhaupt erlaubt, sich für ihren Glauben töten zu lassen), scheinen mir Roccas Erwägungen zwar interessant, aber weder vollständig überzeugend, noch von großer Relevanz zu sein.

8. Fazit

Was ist also Kierkegaards Alternative zum Relativismus und Absolutismus? Mit dem Skeptizismus ist sich Kierkegaard eins, dass es kein abgeschlossenes System gibt, dass die Grundprinzipien hinterfragt werden können und letztlich eine verstandestheoretische Fundierung unmöglich ist. Die skeptischen Argumente lässt er aber blockieren durch ihren eigenen Erkenntnismodus und ihr eigenes Ergebnis. Der skeptische Erkenntnismodus muss, da er ja den kalkulierenden Verstand attackiert, ein eigenständiger Modus sein, dessen Schlüsse nicht einfach akzeptiert werden können, sondern die sich jeder einzelne Mensch selbst erarbeiten muss. Damit formuliert Kierkegaard die Einsicht, dass auch der Relativismus Grundlagen voraussetzen muss, die er selbst nicht mehr anzweifeln kann: Und das ist das anerkannte eigene Bewusstsein, das notwendigerweise gleichzeitig den Gottesbegriff bzw. den Begriff des Absoluten annehmen muss, da die Selbstreflexion, um sich selbst (an-)erkennen zu können, einen äußeren Fixpunkt benötigt, wenn sie nicht wieder in den Karussell-Modus des Verstandes, in die tautologische Kalkülstruktur des Verstandes zurückfallen will, die gerade die Selbstreflexion unmöglich machte. Da aber der Skeptizist die Außenwelt im Zweifel vollständig durchgestrichen hat im Sinne des relevanten Wissens, zeigt sich in seiner absoluten Selbstanerkennung, in seiner unzweifelhaften Selbsterkenntnis die formale Struktur Gottes. Formal insofern als Gott lediglich als äußerer Fixpunkt fungiert, der die Selbstreflexion ermöglicht.

Doch diesen Zustand beurteilt Kierkegaard als problematisch, weshalb er versucht eine Lösung zu finden. Er meint, der Mensch kann sich als empfangend erfahren, nämlich die Möglichkeit empfangend, seine Außenwelt und Mitmenschen sowie seinen eigenen Körper nicht länger mehr primär als Wissensobjekt anzusehen, sondern als etwas, an deren Existenz er glaubt. Er vertraut also Gott selbst, dass dieser ihm keine Narrenmaske anbietet, sondern er Schöpfer der Welt usw. sowie der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, und als dieser die Welt bejaht. Damit ist für Kierkegaard der Skeptizismus nicht widerlegt, aber überwunden. Die erkenntnis-skeptische Argumentation bestätigt unzweifelhaft die eigene Freiheit, der Glaube die unzweifelhafte Bejahung der Welt, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Auf diese Weise wird es möglich Bewegung und Wiederholung sinnvoll denken zu können, aber nicht mehr im metaphysisch-realistischen Sinne, sondern in einem realistischen Sinn, demzufolge wir unterschiedliche Zugänge benötigen, um unterschiedliche Facetten der Wirklichkeit erkennen zu können. Kierkegaard war aber weniger Naturphilosoph, als vielmehr ein Denker, dem es um den Einzelnen und sein adäquates Verhältnis zur Gesellschaft, zum Allgemeinen ging (Kodalke 2004, 420; Liessmann 2006, 62f; Lippitt 2003, 76). Und darauf hat er dieses Konzept angewendet. Entscheidend war für ihn dabei, Wahrheiten im allgemeinen, aber wohl vor allem solche, die den Einzelnen betreffen, im Bezug auf das, wer er sein möchte, unabhängig von

Macht zu denken. Seiner Zeit macht er diesen Vorwurf, zu meinen, dass „might is right“.

Selber vertritt Kierkegaard mit diesem Konzept eine traditionelle Sicht des Christentums. Er hält bspw. die christliche Religiosität der Landbevölkerung für authentisch (BA 598-600). Das nötigte ihn wohl auch dazu, die Geschichte von der Opferung Isaaks zu rechtfertigen. So viel man von *Furcht und Zittern* lernen kann und sich die Vorwürfe, er sei absolutistisch, untertänig devot, irrational und subjektivistisch, nicht halten lassen, so wirkt doch die Schrift nichtsdestotrotz wie ein Text aus dem Horrorgenre, selbst wenn es ein Happy End geben soll und entsprechend dem Bibeltext auch gegeben hat.

Und wie kann man Kierkegaard verwenden in der Reflexion auf Gewalt? Eine Lösungsformel gibt er nicht. Und er meint wohl auch, dass es diese nicht geben wird. Aufgrund seiner Nähe zur Aufklärungsphilosophie, die er christlich stützen will, hält er es für unvermeidlich, dass es zu Gewalt kommt. Denn das Individuum, muss, um selbstständig sein zu können, sich in einer Weise gegen die bestehende Ordnung wenden, sich von ihr distanzieren, wohingegen die bestehende Ordnung versucht sein wird, diese Distanzierungsbewegungen zu verhindern, um funktionieren zu können. Kierkegaard hat seine Erwägungen zur Revolution durch Offenbarungsträger jedoch auch auf Luther angewendet. Daher wäre es prinzipiell möglich, Kierkegaards Überlegungen weiter anzuwenden, nämlich wie Veränderung einer Gesellschaft bewirkt werden kann, die möglichst gewaltfrei und mit so wenig wie möglich Machtäußerungen vonstatten gehen kann. Und zwar in zweierlei Hinsicht: Die problematische Gewalt, andere zu Opfern zu machen, als auch die zu hinterfragende Gewalt, sich selbst zum Opfer zu machen. Dass und warum Kierkegaard gegen Macht nicht prinzipiell etwas einzuwenden hatte und sie sogar für nötig hält, wurde in der Arbeit aber auch gezeigt. Auf jeden Fall hat er m.E. Argumente vorgebracht, die es sogenannten „Fundamentalisten“ schwer machen dürfte, sich auf ihn zu berufen, wie es auch schwer sein dürfte, Kierkegaard in diese Ecke zu stecken.

B. Hilary Putnams religiöser Existenzialismus

1. Religiöse Erfahrung als existenzielle Erfahrung

a. Wovon grenzt sich Putnam ab?

Unzulängliche Zugänge zur Religion sind für Putnam die logisch-mathematisch informierte Beweisführung von der Existenz Gottes und Fundamentalismus-Dogmatismus-Fanatismus.

Unter Fundamentalismus versteht Putnam einerseits eine bestimmte Vorstellung darüber, wie religiöse Texte entstanden und zu verstehen sind: Verbalinspiration und wörtliche Interpretation (DSE 82; JP 41; PVBI 53). Andererseits ein Immunisierungsverfahren, das zwar selbst Kritik anwendet, dabei aber selbst nicht nochmal die eigene Kritik einer kritischen Prüfung unterzieht. (Ein Argument, das, wie noch gezeigt werden wird, Derrida verwendet.) So erkennt ein Fundamentalist nicht, dass seine religiösen Erfahrungen (von Gott oder mit Gott) nicht solchen passiven Erfahrungen wie der von physischen Gegenständen gleicht. Ohne Ausnahme öffnet jeder Mensch eine Tür (und sei es mit einer Axt oder einer Panzerfaust), bevor er einen Raum oder dergleichen betritt. Man hat hier gewissermaßen keine Wahl. Das ist aber nicht der Fall bei religiösen Erfahrungen. Hier ist nämlich die eigene Aktivität von Bedeutung, für die man Verantwortung übernehmen soll. Putnam beurteilt daher den Fundamentalismus in zweierlei Hinsicht: 1.) Ein Mensch, der diesen Unterschied zwischen physischer Wahrnehmung und religiöser Erfahrung nicht erkennt, der ist dumm oder bössartig oder beides. 2.) Ein Fundamentalist flieht vor der eigenen Verantwortung (DSE 80f). M.a.W. der Versuch, den religiösen Glauben auf wissenschaftliche Argumente zu stützen, heißt für den Glauben sehr schwache Gründe vorzulegen. Das heißt für Religiosität gibt es andere Gründe als für die empirischen Wissenschaften, aber gleichsam umso stärkere im Hinblick auf sie. Der Glaube kann daher durch wissenschaftliche Argumente weder verteidigt noch widerlegt werden (EP 184-191).

Die logisch-mathematisch informierte Beweisführung, also die Anwendung von Gottesbeweisen, ist für Putnam unter bestimmten Aspekten ebenfalls ein problematischer Zugang zur Religion. Zunächst einmal gesteht Putnam zwar ein, dass der metaphysische Zugang in gewisser Hinsicht unproblematisch ist. Er ist deshalb nicht auf der gleichen Stufe von Unzulänglichkeit wie Fundamentalismus anzusiedeln. Denn Putnam hält es für möglich, dass die Verbindung von antik-mittelalterlicher Philosophie und Monotheismus eine tiefe und wertvolle religiöse Erfahrung sein kann. Doch das wäre Putnams Ansicht nach ein sehr exklusiver Zugang, auf den unmöglich alle Religiosität reduziert werden darf. Einerseits setzt nämlich das Beweisen von Gott voraus, dass man bereits den Begriff Gottes verstanden hat. Darüber hin-

aus verlangen die traditionellen Beweise ein hoch spezielles Wissen darüber, wie der Gottesbegriff verknüpft werden kann mit den theoretisch-philosophischen Prinzipien, die diesen Beweisen zugrunde liegen. Darüber hinaus haben einige große religiöse Denker, wie z.B. Kierkegaard, keinen Nutzen in diesen Beweisen gesehen – und dürften nichtsdestotrotz den Begriff Gottes adäquat aufgefasst haben (DSE 80).

b. Religiosität als Existenzialismus

Putnam vertritt den Standpunkt, dass Fragen, welche die Alternativen Theismus oder Atheismus, Gottesbeweise oder Verzicht auf Gottesbeweise, Pluralismus oder Exklusivismus betreffen, tiefe persönliche Entscheidungen sind. Und diese Entscheidungen beziehen sich auf die Wahl, wer man sein will. Für welche Alternative man sich zuletzt entscheidet, das kann nicht zwingend mittels philosophischen oder wissenschaftlichen Argumenten argumentiert werden. Was aber nicht heißt, dass auf sie verzichtet werden sollte. Sie können nämlich helfen, Entscheidungen reflektiert zu tun (DSE 71).

Das Theoretisieren über den Gottesbegriff schätzt Putnam als etwas ein, das den Kern der Religiosität verfehlt, weshalb er eine Aversion gegen Ontotheologie für hilfreich hält. Er selbst beschreibt sich als einen nicht-reduktionistischen naturalistischen Philosophen. Er ist davon überzeugt, dass die Physik die Eigenschaften von bewegter Materie beschreibt, doch die Welt kann nicht darauf reduziert werden. Vielmehr hat die Welt unterschiedliche Sphären, z.B. auch moralische oder religiöse. Kurz gesagt, sein nicht-reduktionistischer Naturalismus läuft darauf hinaus: Die Welt stellt an uns gewisse Forderungen, die wir nicht gemacht haben, und denen wir gerecht werden müssen. Auf diese Forderungen geben wir Antworten ganz unterschiedlicher Art. In dem Sinne machen wir Werte, machen wir Gott, machen wir Naturgesetze. Aber es sind nicht wir, die bestimmen, ob unsere Antworten adäquat sind, sondern die Wirklichkeit. Das heißt, ob unsere Vorstellungen von der Welt zutreffend sind, wird praktisch erprobt. Was nicht funktioniert oder keinerlei praktische Relevanz hat, kann nicht für realistisch genommen werden (JP 5-7).

Axel Mueller stellt diese Auffassung Putnams (allerdings nur für den Bereich empirischer Forschung) m.E. korrekt wie folgt dar. Putnam sieht es für unmöglich an, strikt zwischen referierenden Zeichen und bezeichnetem Gegenstand zu unterscheiden. Ob also ein Begriff Bezug nimmt, hängt von zwei Bedingungen ab: von den erkenntnistheoretischen Bedingungen sowie vom Resultat der Anwendung von Musterbegriffen. Vorausgesetzt werden muss hierbei, dass die Bedingungen, unter denen Hinweisdefinitionen gegeben werden, eine gewisse relevante

und nachvollziehbare Regelmäßigkeit aufweisen. Die Eigenschaften der Musterbegriffe sollten sich also nicht auf unerklärliche Weise ändern. Bei der Begriffsbildung muss folglich Objektivität unterstellt werden, wenn man die Praktiken der Begriffsverwendung in kognitiven Kontexten zutreffend beschreiben will. Dieser Annahme liegen folgende Überzeugungen zugrunde: a) das Universum, das durch die Hinweise erschlossen wird, ist nicht abhängig von unserem Willen, b) es ist selbst nicht erkenntnistheoretischer Natur, c) auf die Hinweise kann nicht verzichtet werden, wenn unsere Begriffe wenigstens teilweise durch Anwendung bestimmbar sein sollen. Insofern handelt es sich bei diesen Begriffen um solche, die einen bestimmten Zweck erfüllen sollen. Deshalb sind die entsprechenden Gegenstände, auf die hingewiesen wird, instrumentell strukturiert (Mueller 2001, 412-414).

Hier taucht allerdings ein Problem auf: Eine bestimmte Referenz durch empirische Begriffe kann philosophisch nicht fundiert werden, da hier in gewisser Weise das Induktionsproblem auftaucht. Und zwar dann, wenn angenommen wird, dass diese Begriffe zwar durch ihre Anwendung bestimmt sind, aber nur auf endliche Abschnitte aus der Extension festgelegt werden können, also lediglich auf eine beschränkte Anzahl von Gegenständen, die unter diesen Musterbegriff fallen. Denn, wie das Induktionsproblem besagt: Die Wahrheit von Schlussfolgerungen in diesem Kontext ist weder durch die Gültigkeit der Schlussregeln noch durch die Wahrheit der Prämissen (Sinnesdaten) bestimmbar, weil aus wahren Prämissen falsche Schlüsse folgen können. Hinweise bei der Referenz empirischer Begriffe sind zugleich unverzichtbar und voraussetzungshaft. Welche erkenntnistheoretische Schlussfolgerung man daraus zieht, das kann hinterfragt werden oder eben auch nicht, nämlich ob ein bestimmter Bezug möglich ist oder nicht. Wird die Möglichkeit des bestimmten Bezugs hinterfragt, handelt es sich um eine skeptische Variante, die im gleichen Atemzug die Hinweishandlungen problematisiert, weil sie nicht fundiert werden können. Der nicht-skeptische Umgang mit der Möglichkeit des bestimmten Bezugs hält es hingegen den Anspruch für überzogen, man könne die Voraussetzungen dieser Hinweishandlungen fundieren. Denn diese Handlungen für die menschliche Rationalität sind zu grundlegend, als dass sie sinnvoll hinterfragt werden könnten (Mueller 2001, 414-416). Diesen Weg schlägt Putnam ein, indem er den Nachweis liefert, dass die Rede von absoluter Bestimmtheit ein unsinniger Begriff ist. Da zudem die Verneinung von Unsinn ebenso Unsinn ist, sind Putnam zufolge einerseits der naive Realismus, der von absoluter Bestimmbarkeit ausgeht, als auch der Skeptizismus widerlegt. Andererseits ist das regulative Potenzial von Hinweishandlungen bewahrt (Mueller 2001, 414-425). Damit ist zugleich ausgesagt, dass die vorausgesetzte Bestimmbarkeit der Referenz in Hinweishandlungen nicht das Ergebnis von physikalischen Vorgängen ist, sondern eine normative Voraussetzung. Daraus folgt, dass nicht alle unsere praktisch erprobten Kenntnisse der Welt kohärent auf die Physik reduziert werden können (Mueller 2001, 423).

Was das für die religiöse Erfahrung bedeuten kann, soll nun verdeutlicht werden. Kurz gesagt, Putnam meint, Religiosität reguliert das ganze Leben eines Menschen. Sie wird praktisch erprobt. Und wenn die religiösen bzw. religiös motivierten Handlungen gelingen, dann spricht das für ihren Realitätsgehalt, wobei Realität von Putnam eben nicht metaphysisch aufgefasst wird. Wenn nun einer annimmt, wir könnten nicht sagen, ob wir in einer Matrix leben, oder es wäre unmöglich für uns zu unterscheiden, ob wir wachen oder träumen, oder wir wären nicht in der Lage anzugeben, ob wir von einem Dämon betrogen werden oder nicht, dann würde Putnam erwidern, dass dies nur dann sinnvolle Aussagen wären, wenn sie gelingende praktische Konsequenzen nach sich ziehen. Folgen allerdings keine praktische Konsequenzen daraus, sondern verhält man sich immer noch so, als würde man von der Bewusstseinsunabhängigkeit der Außenwelt usw. ausgehen, dann weiß die betreffende Person nicht, was sie sagt. Ebenso würde Putnam wohl, um auf ein Beispiel der Religion einzugehen, fragen, welchen Sinn die Rede von der Transsubstantiation hat oder ob sie in allen Kontexten sinnvoll ist.

Was sind für Putnam Gründe, um anzunehmen, dass es Gott gibt und an ihn zu glauben? Denn für Putnam ist der Glaube an einen persönlichen Gott sehr wichtig (PVBI 58). Zunächst einmal meint er, wie auch unser Verhältnis zur Außenwelt oder zum Bewusstsein anderer Menschen nicht das des Wissens, sondern das der Anerkennung ist, so treten wir auch in Beziehung zu Gott, indem wir ihn anerkennen. Die Aufgabe für den Menschen ist es demnach, Gott anzuerkennen, auch wenn seine Existenz nicht bewiesen werden kann (JP 26f). In seinem Buch *Jewish Philosophy* stellt Putnam für ihn attraktive Überlegungen unterschiedlicher jüdischer Philosophen vor (JP 102f). An Rosenzweig, so darum meine Vermutung, findet er den Gedanken erwägenswert, dass Mensch, Welt und Gott nur zu dritt anerkennbar sind (JP 26f). Abstrakt formuliert, hält Putnam Gott für die Realität eines lebendigen Ideals, also für eine menschliche Projektion, die unsere Ideale verkörpert, die aber nicht ein Ideal derselben Art ist wie bspw. Gleichheit oder Gerechtigkeit. Das heißt das vermenschlichte Bild Gottes als eines überaus weisen, freundlichen und gerechten Gott kann sehr wertvoll dafür sein, sich für bestimmte Ideale einzusetzen und hinzugeben (JP 101f). Was das konkret bedeuten kann, beschreibt Putnam über sein Verständnis von Levinas' und Rosenzweigs Deutung von der Opferung Isaaks. Abrahams „hier bin ich“ sei seine Reaktion auf Gottes Opferungsbefehl, so Levinas in Putnams Schilderung. Dies solle nun jeder Mensch lernen, anderen Menschen zu sagen. Das heißt jeder Mensch solle sich selbst dem anderen präsentieren, sich ohne Vorbehalt für die Bedürfnisse der anderen Person verfügbar machen. Das setze jedoch nicht voraus, dass man den anderen sympathisch findet (JP 43.73-75).⁸ Rosenzweig gehe ein wenig anders an die Geschichte heran, wenngleich die praktischen Konsequenzen die gleichen seien. Zusätz-

8 Verwenden Rosenzweig, Levinas und Putnam deshalb das Beispiel von der Opferung Isaaks? Putnam würde sicherlich sagen, dass wenn einer heute so handeln würde, dieser wohl eher fanatisch wäre und weniger ein Vorbild für Verantwortlichkeit.

lich nennt Putnam hier einen Grund für die entsprechende praktische Konsequenz. Gottes Liebesbeziehung zum Volk Israel beginnt mit seiner Liebe zu Abraham. Gott erwählte Abraham wie ein verliebter Mensch sich seinen Geliebten „wählt“: Die Wahl fällt, bevor man sich der Qualitäten des Geliebten bewusst ist. Gott entschied sich also für Abraham vor dessen Verdiensten. Um sich zu vergewissern, dass seine Liebe zu Abraham klug und weise ist, prüfte Gott ihn. Abrahams Antworten auf Gottes Anordnungen – auch die, Isaak zu opfern – kamen von Herzen und mit ganzer Hingabe. Abraham erfuhr sich so gesehen in seinem Verhältnis zu Gott zunächst einmal passiv, empfangend: Er wurde überwältigt von der Liebe eines Wesens, das völlig anders ist. In dieser Erfahrung bemerkte er, dass ihm geboten ist, Gott (zurück) zu lieben. Wenn nun ein Mensch Gottes Liebe erwidert, dann nimmt er Verantwortlichkeiten auf sich, die ihn aus dem bloß innerlichen, aus dem bloß privaten Verhältnis zu Gott hinausführen. Wie bereits gesagt wurde, sei ja für Rosenzweig unzweifelhaft, dass Gott, Welt und Mensch nur gemeinsam anerkannt werden können. Sobald also Gott, Welt oder Mensch nicht anerkannt wird, werden alle drei nicht anerkannt. Rosenzweig zufolge bestünde in erster Linie die Gefahr einer Selbstisolation. Sobald allerdings ein Mensch ein Geliebter Gottes wird, könne er aus dieser Isolation heraustreten. Denn nur diejenige Liebe zu Gott sei echt, die Gottes Liebe nachahmt. Man liebe folglich andere Menschen, weil Gott einen selbst und die Menschen liebe. Das ziehe auch nach sich, dass man jene liebt, die einem unsympathisch sind. Kurz, indem man sich der Liebe Gottes bewusst wird, werde in einem das Verlangen geweckt, dieser Liebe würdig zu sein (JP 43-49). Putnam würde mit Rosenzweig wohl darin übereinstimmen, dass der wahre Glaube an Gott die Umwelt und Mitmenschen bejahen würde. Und das entspricht dem, wie Kierkegaard den Gottesglauben beschreibt.

So stellt sich Putnam die Realität Gottes vor. Doch der Gottesglaube, darauf wurde bereits hingewiesen, ist für Putnam keine notwendige Bedingung, um religiös zu sein. Was also versteht Putnam unter Religiosität? Zunächst einmal meint er mit Wittgenstein, dass der Glaube durch eine Unerschütterlichkeit gekennzeichnet ist, die das gesamte Leben eines Menschen regelt. Religiosität, religiöse Vorstellungen, können in diesem Zusammenhang als ein Bild verstanden werden, welches das eigene Leben steuert und den einfachsten, alltäglichsten wie auch außergewöhnlichsten Erfahrungen religiöse Bedeutung beimisst. Dies kann insofern ein fester Glaube genannt werden, als man dafür weitaus mehr zu riskieren bereit ist als für Sachen, die auch ein religiöser Mensch in der Regel für weitaus besser bewiesen und argumentiert hält. Religiöse Äußerungen betreffen demnach nicht so sehr die Inhalte selbst, sondern das eigene Selbstverständnis und die eigene Lebensführung. Anders gesagt, auch wenn wissenschaftlich fundierte, empirische Begriffe weitaus besser demonstriert sind, gewisser sind, ist ihr Ziel das Erklären und Vorhersagen von Tatsachen, wohingegen mittels religiöser Be-

griffe das individuelle Leben innerlich verändert werden soll. Will man einen religiösen Menschen begreifen, so muss man folglich die Lebensform begreifen, die ein religiöser Mensch angenommen hat. Im Grunde genommen geht es dabei darum, einen Menschen zu verstehen, und nicht bloß darum, einzelne Äußerungen erfassen zu können. Denn ein Mensch kann zwar die richtigen Worte aussprechen, aber nichtsdestotrotz ein nicht-religiöses Leben führen. In einer authentischen religiösen theistischen Lebensform besteht bspw. ständig die Sorge darum, Gott nicht zu ersetzen durch eine eigene narzisstische Schöpfung. Man will sich Gott selbst zuwenden, und nicht einfach einer eigenen Vorstellung. Daher ist der authentische religiöse Glaube durch Gewissheit und Ungewissheit gekennzeichnet, weshalb eine absolute Gewissheit (z.B. „wiedergeboren“ zu sein) ein Zeichen für Verlorenheit ist. Oder wie es Putnam unter Verweis auf Kierkegaard ausdrückt: Der Glaube hat in jedem Augenblick die unendliche Dialektik der Ungewissheit in sich (DSE 72; EP 183-187.196; JP 5.11-14).

c. Verteidigung des Existenzialismus

i. Die doppelte Grenze instrumenteller Vernunft

Die doppelte Grenze des Verstandeskalküls wird von Hilary Putnam im Kontext ethischer Fragestellungen erörtert. Doch in beiden Texten, auf die ich mich hier beziehe, spricht er indirekt oder direkt religiöse Fragen an. Und wie bereits gezeigt wurde, bindet Putnam Religion sehr stark an die Ethik. Deshalb scheint es mir gerechtfertigt anzunehmen, dass sich auch das Argument aus *The Many Faces of Realism* auf die Verteidigung des religiösen Existenzialismus beziehen lässt.

α. Warum soll ein Mensch tun, was am wahrscheinlichsten funktioniert?

Putnams Ziel ist es, im Bereich der Ethik die Dichotomie zwischen absoluten bzw. kategorischen und instrumentellen bzw. hypothetischen Werten aufzulösen (MFR 80-86; vgl. R. A. Putnam 2002, 232f; Schumacher 2002, 245.248). Denn er ist der Auffassung, dass sich Rationalität auch im Falle instrumenteller Werte schwer erklären und fundieren lässt, weil die Frage, warum ein Mensch tun soll, was am wahrscheinlichsten funktioniert, letztlich nicht streng begründet werden kann.

Gegen diese Annahme ließe sich einwenden, dass das, was am wahrscheinlichsten funktioniert, eine höhere Erfolgsquote aufweisen wird. Dem hält Putnam entgegen, dass dieses Argument in einer unwiederholbaren, einmaligen Entscheidungssituation oder für einen Menschen, der bald sterben wird, nicht von Relevanz ist. Putnam verweist hierfür auf ein Gedankenexpe-

riment von Charles S. Peirce. Ein Mensch wird vor die Wahl gestellt, sich für ein paradiesisches oder höllisches ewiges Leben zu entscheiden. Diese Entscheidung kann er aber nur über einen bestimmten Modus treffen, nämlich zwei Kartenstapel mit je 25 Karten. Er muss sich für einen der beiden Stapel entscheiden und darf aus diesem nur einmal eine einzige Karte ziehen. In Stapel A sind 24 rote Karten für das Paradies und 1 schwarze Karte für die Hölle. In Stapel B 1 rote Karte für das Paradies und 24 schwarze Karten für die Hölle. Bei diesem Setting gibt es keine einzige Tatsache, die beweist, dass bei Stapel A die Chancen auf das Paradies 24:25 stehen. Der Grund, weshalb man dieses Chancenverhältnis annehmen könnte ist eine simple Projektion. Man überträgt sein Wissen von einer relativen Häufigkeit, die auf lange Sicht auftreten würde, auf diese einzelne Situation. Doch das ist höchst irrelevant in Bezug auf das, was man in dieser Situation tun soll, da es hier nun einmal nichts gibt, was auf lange Sicht wäre. Man kann also nicht erwarten, dass es wahrscheinlicher ist, bei Stapel A das Paradies zu ziehen. Wenn man alternativ die fiktiv-altruistische Projektion anwendet, ergibt sich folgender Einwand: Man ist nur dann rational, wenn man sich psychologisch mit einer dauerhaften Forschergemeinschaft identifiziert. Nur wenn man sich darum sorgt, was Menschen in derselben Situation passieren könnte, tut man das, was für einen in der eigenen Situation die größte Chance auf Erfolg hat. Das heißt, selbst wenn diese einzelne Situation so nie wiederholt wird, die Wiederholung ähnlicher Fälle würde auf lange Sicht eine bestimmte Häufigkeit von Erfolg und Niederlage aufweisen. Demnach wäre es rational sich für Stapel A zu entscheiden, zumal man damit eine Regel unterstützt, die der Menschheit auf Dauer nützt. Putnam wendet hiergegen ein, dass dies ein höchst unwahrscheinlicher Fall ist: Dass man in einer Situation, wo man mit unermesslichen Leid konfrontiert ist, derartige altruistische Überlegungen im Sinn hat. Es bleibt also nichts anderes übrig als zuzugeben, dass man keinen wirklichen Grund nennen kann, weshalb es rational ist, in einer einmaligen Situation etwas zu tun, das am wahrscheinlichsten funktioniert. M.a.W. in einer unwiederholbaren Situation oder je näher man dem eigenen Tod kommt, desto weniger Grund hat man, sich in dem Sinne rational zu verhalten, dass man sich am dauerhaften Erfolg orientiert. Damit ist nichts anderes ausgedrückt, als dass man eine nicht abgeleitete, primitive Verpflichtung hat, rational zu sein, was zugleich eine Kritik an der aufklärungsphilosophischen Erkenntnistheorie ist.

Schumacher, der entgegen Putnams späteren Ansicht die vollständige Verallgemeinerung dieses Problems anerkennt (also für alle Entscheidungen, da sie von endlichen Wesen ausgeführt werden), stellt richtig fest, dass Putnam zufolge die Rationalität von Entscheidungen, die auf Wahrscheinlichkeit gegründet sind, keine instrumentellen Gründe in relevanter Weise angegeben werden können. Dies hält Schumacher für problematisch, weil das gegen die menschliche Intuition spricht. Daher versucht er seinerseits, eine allgemeine, jedoch instrumentell selbst nicht weiter begründbare Norm für instrumentelle Rationalität zu formulieren.

Und die lautet: Rational Handelnde sollen sich bei ihren Entscheidungen und Handlungen an den besten verfügbaren oder bestätigten Informationen orientieren. Denn hat sich eine Regel bewährt, dann hat sie einen erwiesenermaßen instrumentellen Nutzen (2002, 245f.256-258). Inwiefern dies Putnams Einsicht trifft, dass die Frage: Warum soll ein Mensch tun, was am wahrscheinlichsten funktioniert?, letztlich nicht auf der Basis des Verstandeskalküls fundiert werden kann, sehe ich nicht. Schumacher selbst gibt ja zu, dass seine Norm nicht weiter rational begründet werden kann. Allerdings scheint mir auch nicht, dass er diese Einsicht Putnams in Frage stellen will. Vielmehr geht es ihm darum, einer Intuition gerecht zu werden und Putnams Argument zu ergänzen, zu verfeinern und einzuschränken.

β. Die instrumentelle Vernunft erlaubt kein sinnvolles Leben

Dem Utilitarismus bzw. konsequentialistischen Ethiken geht es um die besten Folgen von Handlungen und wie diese durch optimale, wissenschaftlich fundierte Verfahrensweisen garantiert werden können. Sie stoßen damit jedoch an eine Grenze. Nämlich in Situationen, wo ein Mensch entscheiden muss, wer er ist und wer er sein will. Solche Situationen sind durch drei Bedingungen gekennzeichnet. 1.) Es muss sich um eine Zwangsentscheidung handeln, wo die erwähnten Alternativen die einzig realistischen sind. 2.) Die Entscheidung, die zu treffen ist, ist für den betreffenden Menschen von größter Bedeutung. 3.) Auf der Grundlage intellektueller Gründe kann nicht entschieden werden, welche der Alternativen zu bevorzugen ist. Um das zu veranschaulichen, greift Putnam auf Sartres Beispiel von Pierre zurück. Pierre steht während des zweiten Weltkriegs vor der Entscheidung, entweder der Résistance beizutreten oder seine kranke Mutter zu pflegen. In einer solchen Situation hat man Putnam zufolge, der sich hierbei auch auf James beruft, das Recht zu glauben und zu handeln bevor man Beweise hat. Solche Entscheidungen gibt es überall: in der Philosophie, in der Wissenschaft, in der Moral Moral usw. und eben auch in der Religion. Der Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft ist allerdings der, dass es im Falle der Religion keine öffentliche Bestätigungen wie in der Wissenschaft gibt. In diesem Sinne muss Religion als arational aufgefasst werden, also weder als rational noch als irrational. Wobei arational nicht ungerechtfertigt meint, sondern nur: gerechtfertigt durch andere Argumentationsformen (EP 239-244.277).

Putnam stimmt nun mit James darin überein, dass solche Entscheidungen sowohl für das Leben eines einzelnen Menschen wie auch für die Gesellschaft von großem Wert sind. Denn ein Leben, das auf Nutzen beschränkt ist, ist nicht sinnvoll, weil der Fokus des Handelns dann nur noch auf die Regel gerichtet ist. Allerdings sind auch existenzielle Entscheidungen in ihrer Reichweite beschränkt. Sie dürfen nämlich nicht anderen Menschen die Möglichkeit nehmen, solche Entscheidungen zu treffen. Wenngleich die Vernunft nicht begründen kann, woran man sich in einer existenziellen Entscheidung bindet, so kann sie dennoch aufgrund der Er-

fahrung feststellen, dass bspw. Fanatismus ein zerstörerisches Verhalten ist. Insofern begrenzen sich instrumentelle und existenzielle Vernunft gegenseitig (EP 244-247).

ii. Sprachspiel-philosophische Auffassung von Bedeutung

Putnams Anliegen mit seiner sprachspiel-philosophischen Auffassung von Bedeutung ist es, die These zu widerlegen, dass nur empirische Begriffe referieren, während religiöse Begriffe nicht referieren, also nicht kognitiv seien. Es wurde bereits mit Mueller gezeigt, weshalb ein physikalistisch-reduktionistischer Naturalismus ungerechtfertigt ist. Dieses Argument wird jetzt vertieft und zwar durch Putnams Auseinandersetzung mit der Annahme, die diesem Reduktionismus zugrunde liegt. Das ist die Theorie der kausalen Referenz. Ihr zufolge ist der Bedeutungsbegriff nur in Bezug auf wirkliche Gegenstände und Gedankenbilder sinnvoll. Mit Gedankenbildern ist gemeint, dass die Referenz keine dauerhaft kausale Wechselbeziehung von Gegenstand und Begriff sein muss, sondern verlangt lediglich eine initiiierende kausale Beziehung, die Spuren im Gehirn hinterlässt. Des Weiteren kann es einen Bezug geben auf Menschen, die in einer derart initiiierenden kausalen Beziehung standen, egal ob man selbst mit diesen Menschen zu tun hat oder mit Menschen, die Menschen kennen, die wiederum Menschen kennen, die diese Menschen kennen (EP 201-204).

In einem ersten Argumentationsstrang wendet Putnam Folgendes gegen die Theorie der kausalen Bezugnahme ein. Nicht alle Fälle von Referenz sind Fälle kausaler Verknüpfungen. Darauf werde von den Theoretikern der kausalen Bezugnahme geantwortet, dass es zwei Arten von Bedeutung gebe: kausale und beschreibende Bedeutung. Diese Unterscheidung werde folgendermaßen begründet: Kausal referierende Begriffe können zusammengestellt werden zu Sätzen. Auf diese Weise könne man Dinge kennzeichnen, auf die man nicht kausal Bezug nehmen kann. Dem hält Putnam entgegen, dass die Theorie der kausalen Referenz tatsächlich die Bezugnahme einzelner Wörter erklärt, aber nicht die Wahrheit von Sätzen. Die Annahme, ein Satz als Ganzer wird Bezug nehmen, wenn seine einzelnen Teile referieren, ist falsch. Denn folgende Eigenschaft kann durch die Theorie der kausalen Bezugnahme nicht erklärt werden: „Das im Jahr 3000 erste geborene Kind“. Und zwar aus zwei Gründen nicht. 1. Diese Eigenschaft hatte noch keine kausale Wirkung auf irgendjemanden. 2. Wenn die Theoretiker der kausalen Bezugnahme sagen, es sei eine andere Form von Referenz, so haben sie bisher keine Theorie für diese Form geliefert, sondern nehmen sie als gegeben hin (EP 205-207).

Doch sie würden erwidern, dass die Verknüpfung zweier referierender Begriffe durch „und“ einen Satz hervorbringt, der sich auf den Durchschnitt der Extension der beiden verbundenen Ausdrücke bezieht. Dagegen gilt es jedoch zu erwähnen, dass es nichts im Wesen

der Bezugnahme gibt, das irgendetwas aus der Verbindung zweier Ausdrücke durch „und“ resultieren lässt. Aus drei Gründen. 1. Sofern aus der Verbindung mehrerer Ausdrücke durch „und“ ein Durchschnitt mehrerer Extensionen resultiert, muss das mit der Rolle zusammenhängen, die „und“ in der Sprache spielt. 2. Die Theoretiker haben keine Theorie der Bezugnahme durch Beschreibung aufgestellt. 3. Es gibt einen Unterschied zwischen Sätzen und Listen. Während der Ausdruck „das im Jahr 3000 erste geborene Kind“ einen Bezugsgegenstand hat, nimmt eine Liste auf nichts Bezug. – Dieses letzte Argument unterzieht Putnam einer Interpretation. Kant zufolge ist ein Urteil keine Reihe von Vorstellungen, sondern eine Synthese von Vorstellungen. Und für Frege hat die Satzbedeutung gegenüber der Wortbedeutung einen Vorzug. Wittgenstein wiederum würde sagen, dass Sätze und zusammengestellte Ausdrücke anders verwendet werden als Listen. Das heißt Bedeutung im Sinne der Verwendung von Wörtern in bestimmter Weise ist eine von mehreren möglichen Verwendungsweisen des Bedeutungsbegriffs. Die Vorstellung, die Bedeutung von Wörtern sei ausschließlich ihr Gebrauch, speist sich aus der bloßen Berücksichtigung der subjektiven Erfahrung und der Nichtbeachtung der Techniken der Wortverwendung. Diese eindimensionale Auffassung resultiert dem zufolge aus der Illusion der inneren Intentionalität. Mit dieser Illusion wird Bezugnahme als ein geheimnisvolles Etwas verstanden, das existiert, während wir denken, aber über das nichts ausgesagt werden kann. Daher muss die Vorstellung fallen gelassen werden, man könne eine Theorie vom Wesen der Bedeutung angeben, also eine metaphysische Klassifikation von möglichen Diskursformen. Alternativ schlägt Putnam eine sprachspiel-philosophische Auffassung von Bedeutung vor. Diese berücksichtigt, dass Wörter auch dann verwendet werden können, wenn die notwendige und hinreichende Bedeutung seiner Anwendung unbekannt sind. In einem solchen Fall weisen diese Anwendungen nur Familienähnlichkeiten auf, wie es sich bei dem Begriff des „Spiels“ verhält oder eben bei allen philosophischen Hauptbegriffen wie z.B. „Sprache“, „Bedeutung“ usw. Für den Bedeutungsbegriffs folgt daraus: Zwischen verschiedenen Arten der Bezugnahme sind Ähnlichkeiten anzunehmen, die sich überschneiden (EP 207-211). Im Hinblick auf Religiosität kann darum gesagt werden: Der Gebrauch religiöser Sprache ist normalen Fällen von Bezugnahme sowohl ähnlich als auch unähnlich (EP 211-213).

Wenn demnach Sprachspiele keine transzendente Begründung erfahren können, heißt das, sie basieren nicht auf Verstand. Für Putnam, wie auch für Wittgenstein, folgt daraus ein nicht-reduktionistischer Naturalismus. Demzufolge sind wir Menschen zwar nicht bloß Tiere, aber unser Denkvermögen ist eine Fähigkeit, die sich aus primitiven Fähigkeiten entwickelt hat, und die wir mit den Tieren gemeinsam haben. Das heißt wie es ein vernünftiges Sprachspiel ist, mitteilen zu können, dass man Hunger und Durst hat, so ist auch die Physik ein vernünftiges Sprachspiel im Hinblick auf ihre Ziele. Die Physik ist aber eine spätere Entwicklung innerhalb der Sprache und nicht eine Entwicklung, die Sprache überhaupt erst ermöglicht.

Diese erkenntnisskeptischen Argumente wurden von einigen Autoren relativistisch interpretiert im Sinne von „wahr in diesem Sprachspiel“. Damit beziehen sie einen Standpunkt außerhalb des Sprachspiels, innerhalb einer Metasprache, indem sie dieses Sprachspiel kommentieren und sich nicht mehr daran beteiligen. Doch, so wendet Putnam ein, es gibt keinen Grund anzunehmen, dass man sich in einer Metasprache in Sicherheit wiegen kann. Und da die Existenz unserer Sprache nicht nur wahr ist in unserem Sprachspiel (ein Argument, das man bei Derrida findet), also unser Sprachspiel nicht fiktiv ist, kann letztlich geschlussfolgert werden, dass der Relativismus in Form eines eigenständig formulierten Standpunktes widersprüchlich ist. Nicht zuletzt ist es schlichtweg einfach so, dass manche Äußerungen wahr, gerechtfertigt und vernünftig sind. Dies lässt sich sagen, wenn man über eine geeignete Sprache verfügt – und das ist für uns Menschen der Fall. Die Sprache kann nicht metaphysisch garantiert werden, kann also nicht durch Beweise fundiert werden. Vielmehr verlässt man sich einfach auf sie. Und es macht auch nicht einmal Sinn zu fragen, ob man sich auf sie verlassen kann (EP 220-224).

iii. Die Realität tiefer Erfahrung

Putnam spricht, so wurde bisher gezeigt, immer wieder von (wertvoller) tiefer Erfahrung. Was meint er damit? Oberflächliche Erfahrungen sind Putnam zufolge bloße Sinneseindrücke, wie das Brummen eines Motors. Tiefe Erfahrungen macht er anhand zweier Erfahrungen ausfindig.

Einerseits wäre da die Erfahrung des eigenen Ich. Wenn es darum geht, sich als rational und praktisch verantwortliches Wesen anzuerkennen, dann ist es unvermeidlich, sich selbst als denkend, urteilend und handelnd zu erleben. Also diese Gedanken, Urteile und Handlungen für meine zu halten. Diese Erfahrung ist aber kein Sinnesdatum (DSE 74-76).

Andererseits gibt es die ästhetische Erfahrung. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass wir sie in Form unbestimmter Begriffe erleben. Damit sieht Putnam vier Aspekte verknüpft. 1.) Sie rufen derart viele Inhalte hervor, dass die Sprache sie nicht vollständig erfassen kann. 2.) Sie provozieren weitere Gedanken, Vorstellungen und Fragen, anstatt sie endgültigen Antworten zuzuführen. 3.) Sie sind nicht intellektuell. 4.) Sie erfordern sowohl einen fühlbaren Inhalt als auch die eigene aktive Vorstellungskraft. Solche Begriffe gibt es auch in der Wissenschaft. Z.B. Kohärenz, Einfachheit, Plausibilität usw. Sie sind unbestimmte Begriffe, und haben daher Ähnlichkeit zu ästhetischen Urteilen. Was bspw. Dirac dazu gebracht habe zu fordern, dass bestimmte Theorien ernst genommen werden sollen, weil sie schön sind (DSE 76-79).

Für religiöse Erfahrung bedeutet dies wiederum: Sie wird geleitet von unbestimmten Be-

griffen und lässt diese spontan, also durch die eigene aktive Vorstellungskraft entstehen (DSE 78). Daraus schlussfolgert Putnam, dass religiöse Erfahrung vieldeutig ist, und sich nicht eindeutig, endgültig und allumfassend angeben lässt, worauf sich religiöse Erfahrung bezieht (DSE 82).

Damit ist Putnams religiöser Pluralismus zum Ausdruck gebracht. Er vertritt nämlich den Standpunkt, dass keine religiöse Tradition ein Monopol auf religiöse Werte und Tugenden beanspruchen kann. Begründet sieht er diese Ansicht des weiteren darin: Jede Wahrnehmung ist, wie bereits gesehen, an Begriffe gebunden, die ihrerseits von Praktiken und Lebensformen abhängig sind. Daher enthält jede große Religion Formen religiöser Wahrnehmung, die in anderen Religionen weniger entwickelt sind. Das heißt es gibt nicht eine einzige Religion, deren Wert alle anderen Religionen übertrumpft. Auf diese Weise soll aber keine neue universalistische Religion formuliert werden (PVBI 58).

2. Kritische Anmerkungen

Ich bin der Auffassung, dass Putnam im Bereich der Religionsphilosophie gewisse Einsichten m.E. richtig formuliert, aber deren Konsequenzen dann auf nicht ganz zufriedenstellende Weise blockiert. Er erkennt, dass religiöse Erfahrung das ganze Leben, die gesamte Lebensführung in Anspruch nimmt. So weit ich aber sehe, beschränkt er religiöse Erfahrung auf Rituale, das eigene Selbstverständnis und die moralische Lebensführung. Ganz entschieden blockt er jegliche Verknüpfung zwischen Religion und Wissenschaft ab, obwohl er, wie später noch gezeigt wird und bereits angedeutet wurde, sowohl ästhetische Urteile als auch ethische Urteile in der Wissenschaft wiederfindet. Und beide bringt er in Verbindung mit religiöser Erfahrung. Zusammengefasst heißt das: Religiöse Erfahrung betrifft das ganze Leben eines Menschen und religiöse Erfahrung steht in Verbindung mit Urteilsformen, die auch in der Wissenschaft wiedergefunden werden können. Nun gibt es eine interessante Beobachtung von Fritz Wallner. Er meint, dass die Verbindung von Christentum und antiker Philosophie auf ganz bestimmte Art und Weise Forschungsprojekte informiert hat, wie bspw. Ursprungstheorien in der Kosmologie und damit im Zusammenhang die Vorstellung einer vernünftig strukturierten Welt. Das sind Vorstellungen, die wohl im klassischen chinesischen Denken so nicht vorkommen und für dieses auch absurd erscheinen (2006, 13.51.58). Geht man noch einen Schritt weiter, nämlich z.B. hin zum Tantrismus, so kann man sehen, dass hier Körpervorstellungen und entsprechende Erfahrungen auftauchen, die vermutlich mit den Begriffen und Vorstellungen z.B. der klassischen Mechanik und deren z.T. materialistischen Vorannahmen nicht erfassbar sind (s. Eliade 1989, 209-276; White 2004, 10f.14). Ich würde also Folgendes vor-

sichtig als Frage formulieren: Wie sehen Lebensformen aus, die ihren Fokus mehr auf die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten von wissenschaftlichen, ästhetischen, ethischen und religiösen Sprachspielen legen, und weniger auf die Unterschiede?

Ein weiteres Problem bei Putnams Pluralismus, den ich weitestgehend bejahe, scheint mir eventuell dies zu sein, dass er religiöse Sätze weitestgehend auf Handlungsregulierung und Selbstverständnis einschränkt. Die formulierten Inhalte hält er z.T. für sekundär. Ich vermute bei ihm aber die Tendenz, dass er es für wertvoll hält, Opfer auf sich zu nehmen für bestimmte Ideale (s. JP 101f). Kierkegaard hat aber m.E. überzeugend dargelegt, dass insbesondere das Martyrium ethisch gesehen, äußerst schwierig zu rechtfertigen ist. Kierkegaard zumindest meint, dass ganz bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein müssen. Putnam scheint diese jedoch mit seinem Pluralismus im Bereich des Religiösen nicht akzeptieren zu können. Auf der anderen Seite kommt auch Putnam nicht umhin, normative Ansprüche mit seinem Gottesbild zu formulieren (Gott kann z.B. gebieten, einen zu lieben). Vielleicht gibt es hier so etwas wie eine Art „Paradox“ bei der Annahme, dass es religiöse Normativität gibt. Obwohl das religiöse „Sollen“ das am schwächsten zu begründende „Sollen“ ist, das es gibt, hat es die stärksten Bindungsansprüche und -forderungen. Könnte man also mit Putnam wie folgt sprechen? Die Wahl, wer ich sein möchte, ist mit vernünftigen Argumenten am schlechtesten begründbar bzw. hier haben die Argumente sehr schnell ein Ende. – Nichtsdestotrotz ist diese persönliche Wahl, die man trifft, die individuelle Entscheidung nicht frei von Ansprüchen, die allgemein gelten. Denn der Begriff der „Verpflichtung“ lässt sich vielleicht nur unter ganz bestimmten Kontextbedingungen sinnvoll lokal einschränken. „Verpflichtend nur für mich“ oder „verpflichtend nur für unsere Gemeinschaft“ als Ausdrücke, die für religiöse Entscheidungen, die – wie Putnam meint, für das gesamte Leben gelten – womöglich nicht formulierbar sind.⁹ Derrida hat hierzu einen nachdenkenswertem Beitrag geleistet, nämlich auch im Hinblick darauf, wie man mit einem solchen starken, jedoch kaum begründbaren „Sollen“ umgehen kann und soll. Damit hat er sich selbst zwischen Absolutismus und Relativismus situiert.

9 Ich denke, auf ein ähnliches Problem weist Oehler hin, wenn er Putnam „religiösen Eskapismus“ als Folge seines Religionsverständnisses als „emotional-existenzielle Unmittelbarkeit des religiösen Individuums“ beschreibt. Putnams Auffassung von Religion klingt an manchen Stellen eventuell zu privatistisch (2002, 325-343).

III. JACQUES DERRIDA

A. Derridas Argumente und Konzeption

1. Das andere Kap

Die Darstellung des Essays *Das andere Kap* wird deshalb an den Anfang dieser Ausführungen gestellt, da hier im Grunde genommen alle entscheidenden Argumente auftauchen. Diese werden im weiteren Verlauf dann ergänzt durch die Wiedergabe von Derridas Überlegungen aus anderen Schriften.

Das Anliegen, das er hier verfolgt, speist sich aus seiner Grundannahme, dass Identität prinzipiell relational strukturiert ist: durch die Interaktionen mit anderen (vgl. Bischof 2004, 255; Delschen/Gieraths 2009, 62; Dooley 2004, 203; Englert 2009, 63; Heil/Hetzel 2006, 11; Kimmerle 2007, 169; Moebius 2006, 106; Zeillinger 2007, 312). Entsprechend muss eine Ethik formuliert werden, die dem gerecht wird: wie der Handelnde also dem anderen gerecht werden kann (AK 36). In diesem Zusammenhang grenzt er sich von zwei Positionen ab. Auf der einen Seite Nationalismus, Rassismus und Eurozentrismus, auf der anderen Seite Multikulturalismus, Anti-Eurozentrismus und Relativismus. Während er ersteren vorwirft, sie würden im Gedächtnis schwelgen und sich dem Versprechen verpflichten, die Vergangenheit ständig zu wiederholen, kritisiert er an letzteren ihre Amnesie, ihren Gedächtnisverlust, ihre Gier nach beständig Neuem (AK 18f). Im Hintergrund, so wird noch gezeigt werden, steht das, was ich bei Kierkegaard das Anti-Karussell-Argument nannte. Um also beim Bild vom Jahrmarkt zu bleiben: Nationalismus stellt ein Karussell in einem Karussell dar (viele kleine Mini-karusselle), Eurozentrismus ein einfaches Karussell und Multikulturalismus u.ä. ein Autodrom (vgl. Sherwood/Hart 2005, 8). Beide Positionen, so wendet er ein, sind mit der schlimmsten Gewalt einhergegangen, so dass sie schon deshalb abzulehnen sind (AK 11.16-19). Entsprechend gilt es, die eigene Identität (und damit verbunden die Erinnerung an sie und das Versprechen ihrer Wiederholung) in einer Weise vorauszusetzen, die es erlaubt, sie vom anderen her zu bestimmen (AK 26).

Hinter dieser alternativen Forderung steht ein Argument, das zugleich ein weiterer, unterschiedenerer Einwand ist gegen die sogenannten Karussell-Positionen. Das ist die Tatsache der Endlichkeit und Veränderlichkeit von allem. Der Einbruch von Unberechenbarem verhindert demnach die Möglichkeit eines linearen, zielgerichteten Verlaufs (AK 11.18f). Diesem Unberechenbaren gibt Derrida hier die Namen „heute“ und „jetzt“. (In späteren Schriften verwendet er andere Namen: z.B. „Ereignis“.) Das Unberechenbare ist das Einmalige, das Ein-

zigartige, die singuläre Ankunft, das, was immer im Kommen bleibt, das, was auf der Suche nach sich selbst ist, das, was sich verspricht oder sich als Versprechen ankündigt, das, was keine vorgegebenen Grenzen hat, das, was niemals gegenwärtig, aktuell oder gegenwärtig gegeben ist (AK 14.26). Kurz, es ist das, was durch kein Kalkül erfassbar ist. In diesem Zusammenhang spricht er dann auch von einer doppelten Offenheit jeder Identität. Einerseits heißt Identität Selbstreflexion. Und das setzt voraus, dass derjenige, der auf sich selbst reflektiert und sich als Identität wahrnimmt, einen Reflexionspunkt einnehmen muss, der außerhalb seiner selbst liegt. Das hat zur Folge, dass bei einer Identität kein einziger Ursprung mehr angenommen werden kann. Andererseits ist jedes andere Individuum eine entscheidende Bedingung für die eigene Identität, insofern diese nicht auf Selbst- und Fremdzerstörung hinauslaufen soll. Folglich kann das Verhältnis zu anderen nicht dadurch bestimmt sein, dass man der eigenen Logik oder deren Logik folgt. Denn Logik, die ja in einem solchen Fall auch die Logik des Allgemeinen wäre, würde als die Wirklichkeit des Menschen angenommen werden. Dadurch kann aber die Veränderung durch den Einbruch des Unberechenbaren, durch den anderen, nicht mehr erfasst werden. Die Beziehung zum anderen muss also folgendermaßen strukturiert sein – und das drückt Derrida metaphorisch aus: „es geht eher in Richtung auf das andere *des Kaps*“ (AK 17 [Hervorhebung im Orig.].48-51). Das bedeutet, so Derrida später, dass man sich dem anderen bewusst öffnet, ihn erkennt, ihn akzeptiert und achtet (AK 56f). Es geht um ein kompliziertes Verhältnis von eigener Logik und der Mittel, die der andere einem zukommen lässt (AK 48-51; vgl. Bischof 2004, 156; Delschen/Gieraths 2009, 70). Kurz gesagt, Identität ist immer zugleich Nicht-Identität.

Gegen den Multikulturalismus und Relativismus wendet Derrida ein, dass hier nicht erkannt würde, dass es eine unaufhebbare, nicht anzuzweifelnde Spracherfahrung gibt, durch welche die Menschen immer schon an die Verpflichtung und den Befehl gebunden sind. Und dies ist die Verpflichtung auf die Sprache, die Bejahung der Sprache (AK 45). Da nun aber die Sprache immer auch Element der eigenen Identität ist, die eigene Identität damit ausgedrückt wird, ist es auch unumgänglich, dass die eigene Identität als Beispiel eines Anspruchs auf Allgemeinheit angesehen wird, dem andere folgen sollen. Das ist das Paradox der Allgemeinheit, in dem alle Antinomien aufeinandertreffen, für die es keine Regeln für eine Lösung geben kann und darf. Der Grund, weshalb es sich hierbei um ein Paradox handelt, ist der: Das Allgemeine kann nicht anders als sich an den Begriff und den Wert des Beispielhaften zu binden. Anders gesagt, indem man die eigene Identität behauptet, erhebt man den Anspruch, auf die Forderung des Allgemeinen geantwortet zu haben, und dieses Universelle somit zu bezeugen. Doch jedes Mal ist diese Beispielhaftigkeit eines singulären Einzelnen einzigartig. Insofern kann es bspw. nicht den Europäern vorbehalten sein, sich als Vertreter der Menschheit anzusehen. Hier hat man es dann sogar mit einem Paradox des Paradoxes zu tun, das eine Spaltung

darstellt, die sich kettenförmig verbreitet, wodurch das Allgemeine ent-identifiziert wird. Dieses Paradox als Spaltung besagt, dass es sich zwar selbst reflektiert und erkennt, indem es einen äußeren Reflexionspunkt einnimmt und sich vom anderen unterscheidet, aber auf diese Weise ist das Allgemeine schon derart gebrochen, dass es sich niemals selbst mehr in einer Kreisbewegung schließen kann, also sich als unabhängig vom anderen behaupten kann. Diese Antinomie(n) müssen ausgehalten werden (AK 22f.37-41.52-58). Derrida führt das am Beispiel des Begriffs der Hauptstadt Europas durch. Die Hauptstadt steht für ein symbolisches Zentrum, für einen Kampf um kulturelle Hegemonie, Vorherrschaft. Das können z.B. traditionelle, vorherrschende Begriffe sein, die Expansion der neuen Medien oder die Universitäten oder anderer technisch-wissenschaftlicher Machtinstanzen. Im Hinblick auf die Hauptstadt gibt es nun aber eben zwei Forderungen, die sich aus Derridas begründeter Abgrenzung zum expansiven (Makro-)Nationalismus und Multikulturalismus (als verkappter Mikro-Nationalismus) ergeben. Die doppelte Forderung lautet also wie folgt: Vermieden werden sollen Monopol bzw. vereinheitlichende Identität und nicht übersetzbare Zersplitterung. Das ist aber eine Aporie, die Erfahrung der Möglichkeit des Unmöglichen. Doch diese ermöglicht überhaupt erst Moral, Politik und Verantwortung, vorausgesetzt man begegnet ihr mit größtem Ernst. Denn hat man einmal einen Zugang gefunden, so zeigt dieser den Weg immer schon voraus bzw. kann verstanden werden wie eine Neigungsfläche, auf der alles ins Rutschen kommt, oder als ein Programm, das festgesetzt ist, oder als die Anwendung einer Technik. Eine Entscheidung muss dann nicht mehr getroffen werden. Das ist aber nichts anderes als unverantwortliches Handeln und ein Beruhigtwerden durch das gute Gewissen (AK 30-42.53.59f). Denn wie bereits gesehen, verändern sich die Dinge und wenn man um des anderen willen handeln will und soll, der sich auch immer wieder verändert, so wird die Anwendung ein und derselben Handlung nicht der Tatsache gerecht, dass es nicht immer dieselben oder sehr ähnliche Situationen gibt. Außerdem liegt hier die Tendenz verborgen, um der Regel willen zu handeln und nicht mehr um des anderen willen.

Derrida meint nun, dass Europa als ein Beispiel funktionieren kann für eine verantwortungsvolle Eröffnung von Veränderlichkeit und Nicht-Identität (AK 17f.26; vgl. Delschen/Gieraths 2009, 67; Redfield 2007, 373.389). Das brachte ihm durch Kimmerle den Vorwurf des Eurozentrismus ein, weil er ein europäisch-westliches Demokratiemodell als Vorbild nimmt, das Derrida selbst für problembehaftet ansehe (Kimmerle 2007, 171). Und in der Tat sieht sich Derrida als Vertreter einer republikanischen Demokratie als einem Modell universaler Tragweite (GW 18; Gk 124). Nur halte ich es für evident, dass es sich bei Derridas Begründung für eine Demokratie europäischen Vorbilds um eine erkenntnistheoretische Begründung handelt (vgl. Mummery 2007, v.a. 40-44; Owen 2001, 152). Der prinzipiellen Fehleranfälligkeit, Endlichkeit menschlichen Denkens (Fallibilismus), der strukturellen Relatio-

nalität persönlicher und kultureller Identität sowie der unbezweifelbaren Verpflichtung gegenüber dem Allgemeinen entsprechend, formuliert Derrida eine Ethik und Politik, die dem gerecht werden soll. Darüber hinaus beläuft sich Derridas Kritik in *Schurken*, worauf Kimmerle hinweist, auf das Prinzip „might is right“. Und dem versucht Derrida, wie auch Kierkegaard, durch den Begriff des Bezeugens nicht anheimzufallen. Kimmerle müsste also nachweisen, dass Fallibilismus, Relationalismus und der universelle Charakter der Verpflichtung eurozentristisch sind und es wenigstens eine andere Erkenntnistheorie gibt, die Universalität für sich beanspruchen kann. Meiner Ansicht nach vertreten alle drei in dieser Arbeit behandelten Autoren diese drei Aspekte von Erkenntnis und argumentieren, dass dies für jede menschliche Erkenntnis charakteristisch ist.

Zurück zum Text von Derrida. Am Ende seines Essays zieht er ein Fazit: Was diese Pflicht, wie er sie versteht, voraussetzt. Wie bereits gesehen einerseits die relationale Verhältnisbestimmung zum anderen, andererseits die Kritik am totalitären Dogmatismus und die Kritik der Kritik (vgl. Tomlin 2008, 359.361). Darüber hinaus das Erkennen und Anerkennen dessen, dass die Idee der Demokratie nicht gegeben ist, sondern im Kommen bleibt, also durch die Struktur des Versprechens gekennzeichnet ist. In diesem Zusammenhang muss toleriert und respektiert werden, was sich zwar nicht unter die Autorität der Vernunft beugt, aber dabei nicht irrational wird, wie z.B. der (religiöse) Glaube. Nicht zuletzt muss sich der doppelten negativen Forderung (kein Monopol, keine Zersplitterung) gegenüber verantwortet und ihr auch entsprochen werden, was aber nicht ausschließt, dass es Fälle gibt, in denen die Verantwortungsverweigerung respektiert werden soll (AK 51-58).

Im weiteren Verlauf der Arbeit, wird sich nun diesen Argumenten und Überlegungen ergänzend gewidmet. Zunächst wird erarbeitet, was Derrida unter Vernunft und Rationalität versteht. In diesem Zusammenhang wird Derridas Konzept der Unbedingtheit ohne Souveränität (die konstitutive Rolle des anderen) erläutert. Zuletzt wird Derridas Religionsverständnis dargestellt, das er in einer Vermittlung seiner Konzepte von Chora (das einzigartige Individuum) und dem Messianischen (das Versprechen und die Verpflichtung) entfaltet.

2. Die „Welt“ der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül und Souveränität)

In diesem Essay grenzt sich Derrida von Kants und Husserls Krisenanalyse und Versuch einer Ehrenrettung der Vernunft ab, indem er nachzuweisen versucht, dass sie dem Prinzip „might is right“ anheimfallen (vgl. Silverman 2008, 76.79). Und zwar weil sie einen zu starken Souveränitätsbegriff verteidigen, indem sie ihn an die Unbedingtheit knüpfen würden.

Derrida wird im Gegensatz dazu statt von Krise von Auto-Immunreaktion sprechen, die Ehrenrettung darin sehen, dass man Vernunft und Rationalität voneinander unterscheidet und Souveränität und Unbedingtheit voneinander abkoppelt.

a. Kants und Husserls Krisenanalyse und Ehrenrettung der Vernunft

Im ersten Abschnitt dieses Essays in *Schurken* stellt Derrida dar, was Kant und insbesondere Husserl unter der Krisenanalyse und Ehrenrettung der Vernunft verstehen. Dies würden beide vor dem Hintergrund ihres Vernunftverständnisses vornehmen. Entsprechend sehen sie die Vernunft mit Problemen konfrontiert, denen sie begegnen wollen.

i. Teleologische Konzeption der Vernunft: Vernunft als Architektonik

Kant verstehe Vernunft als System und Einheit, fasse sie auf als regulative, autorisierende Vernunft. Husserl sehe es als Aufgabe der Philosophie an, die Gesamtheit der Wahrheiten zu verwirklichen (WA 163f.169-172).

ii. Probleme, denen die Vernunft als Architektonik ausgesetzt ist

Diese Konzeption der Vernunft sieht sich jedoch mit drei Problemen konfrontiert. Erstens, der unendliche Regress aller Fundierungsversuche. Zweitens die Selbstzerstörung der Vernunft, insofern sie dazu führt, die Menschlichkeit und die Welt zu bedrohen (WA 164-168). Drittens, die Antinomien (bei Kant) und die pluralen Rationalitäten (bei Husserl), die dem architektonischen Projekt der Vernunft Widerstand leisten. Die pluralen Rationalitäten würden notwendige Spezialisierungen darstellen, da es verschiedene Wissensformen gebe und unterschiedliche, spezifische Ontologien. Man habe es hier also mit durch die jeweilige Rationalität geschaffenen idealen Objekten zu tun, die wiederholbar und technisch strukturiert seien. Auf diese Weise werde allerdings der subjektive Ursprung dieser spezifischen Rationalität verdeckt und vergessen. Dies führe zu einem rationalistischen Objektivismus, der ein objektivistischer Irrationalismus sei. Hier würden nun zwei Probleme auftauchen. Zum Einen werde die Idealität eines idealen Objekts reduziert auf Exaktheit als einer bestimmten Art von Berechenbarkeit. Dem müsse jedoch entgegengehalten werden, dass es Objekttypen gibt, die unbezweifelbar seien, jedoch keine Berechenbarkeit beanspruchen könnten und dürften. Eine Einschränkung der Vernunft auf Kalkül sei also inakzeptabel. So weit geht Derrida mit Kant und Husserl mit. Allerdings stimmt er ihnen bei einigen Objekttypen nicht zu, die sie für unbezweifelbar halten. Z.B. das An-sich, das Bewusstsein eines „ich denke“ oder die Teleologie. Derrida widerspricht ihnen auch, den Widerstand der pluralen Rationalitäten oder Antinomien gegen die Totalisierung der Wahrheiten, gegen den System- und Architektonikanspruch der

Vernunft als Krise aufzufassen (WA 163f.169-178).

iii. Kants und Husserls Umgang mit den Problemen

Beide würden die theoretische Vernunft als in den Dienst der praktischen Vernunft gestellt ansehen. Dabei trafen sich beide Vernunfttypen beim Begriff des Unbedingten. Dieses ist ein absolutes Prinzip, auf das sich die Vernunft als ihrer ultimativen Wahrheit und ihrem fundamentalen Interesse beziehe. Da Kant zufolge die praktische Vernunft ein unbedingtes Interesse habe, die theoretische Vernunft hingegen nur ein bedingtes Interesse, müsse die theoretische Vernunft der praktischen untergeordnet werden. Und Husserls Ansicht sei es, dass die Philosophen als einzige unbedingte Wahrheit beanspruchen, weshalb sie Gesetzgeber sein sollen (WA 176-178.181).

b. Derridas Begriffe „Auto-Immunreaktion“ und „Unbedingtheit ohne Souveränität“

i. Derridas Anliegen

Derridas Anliegen ist es, das Ereignis richtig zu denken. Das Ereignis ist das Unberechenbare, das Unvorhersehbare, Horizontlose. In diesem Sinne bedeutet es das Ende jeden Horizonts, jeder Teleologie und jedes berechnenden Programms (WA 182f; vgl. Bischof 2004, 472).

ii. Derridas Kritik an Kant und Husserl

Kants und Husserls Konzeptionen der Vernunft seien teleologisch strukturiert. Daher muss das Ereignis zwangsläufig vor diesen Teleologien die Waffen strecken und sich ihnen unterordnen. Derrida sieht das darin begründet: Ein absolutes Prinzip ist souverän, so dass Wissen als Macht aufgefasst werden muss (vgl. Bischof 2004, 255). Dies ist mit drei Merkmalen verbunden. 1. Kants und Husserls absolutes Prinzip ordnet das Kalkül einer Trennung und ordnet sich diesem dann selbst ein. Diese Trennung ist die Unterscheidung zwischen sinnlichem, verständlichem Sichtbarem und dem Mathematischen als dem Wesen des verständlichen Sichtbaren. 2. Dieses absolute Prinzip fängt an und befiehlt. Ihre Auffassung von Vernunft entspricht daher der Rationalität eines Staates. 3. Die Vernunft würde als einzige alles erleuchten und verständlich machen. Auf diese Weise wird es aber unmöglich, eine Entwicklung der Vernunft zu denken, die gerade aufgrund von Ereignissen stattfindet (WA 182-189).

iii. Derridas Alternative

Zunächst einmal versteht sich Derrida als Erbe Kants und Husserls, was heißt, dass er ihre Überlegungen ernst nimmt, zugleich aber damit eigenverantwortlich umgehen will angesichts von Veränderungen (WA 182f; vgl. Bischof 2004, 190; Englert 2009, 52; Hanson 2010, 8; Klass 2007, 247f; McCance 2009, 1; Sherwood/Hart 2005, 14).

Die Phänomene, die Kant und Husserl als Krise interpretierten, versteht Derrida als Auto-Immunkomplex, das heißt als einen Kampf gegen das eigene Immunsystem. Diese Phänomene zeigen, dass die Vernunft (so wie sie von Kant und Husserl verstanden wird) gegen sich selbst arbeitet, um das Lebendige, also das Veränderliche erfassen, ihm entsprechen zu können. Die Antinomien und pluralen Rationalitäten ermöglichen in ihrem Widerstand gegen die totalisierende Vernunft, die Ereignishaftigkeit des Kommenden, also das Unberechenbare, das Unvorhersagbare zu denken (WA 164-175). Die Vernunft setzt sich folglich selbst einer Veränderung aus.

Um dieses Werden der Vernunft (auch im Praktischen) nun aber rational denken zu können, muss (die kommende Demokratie) so argumentiert werden, dass alle Bedingungen durchgestrichen werden. Das Ereignis selbst ist nun dieses Unbedingte, weil es ja von keiner souveränen, kalkulierenden Macht oder Erkenntnis angeeignet werden kann. In diesem Zusammenhang muss nun also zweierlei zusammen gedacht werden: nämlich die Verschiedenartigkeit und die Unzertrennlichkeit von Vernunft und Rationalität. Dies ist eine Forderung einerseits nach Universalität, also nach Berechnung und Bedingtheit, andererseits nach Singularität, also Unberechenbarkeit und Unbedingtheit. Bei dieser Forderung muss ein Kompromiss gefunden werden, für den es aber im Voraus eben keine Regel geben kann und darf (vgl. Bischof 2004, 195.199; Bruner 2006, 186). Es verwundert daher, dass Bruner meint, die entscheidende Schwachstelle an Derridas Modell ist, dass sie keine Regeln und dergleichen anbietet, wie man mit Übeln wie Nationalismus, ökonomischen Determinismus und Fundamentalismus umgehen kann (2006, 199). In *Glaube und Wissen* beschreibt Derrida den Fundamentalismus ebenfalls als eine verzweifelte, also unguete Auto-Immunkomplex. Er erkennt demnach darin ein Phänomen, das für die Veränderung der Religion mit beiträgt, der man sich aussetzen muss (GW 69; vgl. Caputo 1997, 153f; McCance 2009, 39; Zeillinger 2007, 316). Derrida zufolge liegt das daran, dass im Fundamentalismus eine verborgene Angst vor sich selbst vorhanden ist. Dass nämlich die Religion selbst in einem Bündnis steht mit der Fernwissenschaftstechnik, die gegen die Religion als der Religion des Heiligen und Unantastbaren und Lebendigen arbeitet. Gegen diese Wirkungen reagiert der Fundamentalismus, mitunter auch nicht fundamentalistische Bewegungen, mit Nationalismus oder ökonomischen Kosmopolitismus sowie mit roher körperlicher Gewalt (GW 69.86-88.92f). Würde man im Vorhinein über eine Regel Bescheid wissen, wäre man unfähig, das Werden der Vernunft zu denken. Das

Fehlen von Regeln an diesem Punkt ist demnach die Möglichkeitsbedingung für Entscheidung und Verantwortung. Vernunft ist folglich die gut überlegte und wohlbegründete Wette dieses Kompromisses zwischen dieser doppelten Forderung nach Kalkül und Nicht-Kalkulierbarem. Die Entscheidung und Verantwortung für einen spezifischen Kompromiss stellt insofern die Unbedingtheit ohne Souveränität dar, als es sich hierbei einerseits um eine passive Entscheidung handelt, um eine Verletzlichkeit und um ein Aussetzen, um eine Freiheit ohne Autonomie (vgl. Nagl 2001b, 15). Andererseits entspricht das einer Ethik und Politik, bei denen nicht nur aus Pflicht gehandelt wird. Das wird wiederum dem Glauben gerecht, der die Bedingung für Geselligkeit und Gemeinschaft ist. Es geht also darum, um des anderen willen zu handeln, dem anderen in seiner möglichen Andersheit gerecht zu werden, sich also von ihm anordnen lassen, sich ihm gegenüber zu verantworten und zu verpflichten (vgl. Bischof 2004, 191-193; Caputo 1997, 83f; Hanson 2010, 8; Klass 2007, 253f; Nagl 2001b, 15; Rissing/Rissing 2009, 108; Silverman 2008, 77f). Mit der Unbedingtheit ohne Souveränität wird folglich dem anderen eine konstitutive Rolle zugesprochen (vgl. Bischof 2004, 59, Caputo 1997, 83f; Klass 2007, 253f; Moazzam-Doulat 2008, 80f; Moebius 2006, 103-107; Parrish 2006, 16f; Reynolds 2004, 48; Sherwood/Hart 2005, 8). Vernunft in diesem Sinne des verantwortungsvollen, das heißt dem Gedächtnis verpflichteten Sicht-Aussetzens und Verpflichtens gegenüber der Veränderung, dem Werden, beinhaltet zweierlei: 1.) Dass Souveränität als Machtmissbrauch bekämpft wird, 2.) dass Souveränität als Schutz von Freiheit und Selbstbestimmung verteidigt wird gegen bestimmte Formen des Allgemeinen (vgl. Bischof 2004, 193.256; Nagl 2001b, 15).

Die Ehre der Vernunft retten, heißt also nicht mehr, den reduktionistischen Anspruch der Architektonik zu verteidigen, sondern anzuerkennen, dass Vernunft auf das Unberechenbare bezogen ist, somit nicht Rationalität sein kann, die in Bezug zum Berechenbaren steht (WA 189-193; vgl. Caputo 2002, 6.19).

Goebel und Suárez-Müller argumentieren nun gegen Derrida, er würde Rationalität durch Paradoxie ersetzen, indem er mittels der dekonstruktivistischen Hermeneutik eine Vielfalt von rationalen Sprachen zutage fördere. Im Hintergrund stehe dabei das, was er als die Hauptaufgabe der Dekonstruktion ansehe: die Kritik am Kohärenzbegriff der Vernunft. Dies und die Annahme eines unendlichen Regresses würden dazu führen, dass objektive Begründungen für unmöglich erachtet werden. Er wende sich folglich vom Begründungsdenken ab und rede alternativ von einer unendlichen Zeichenbeziehung ohne letzten Grund, was Suárez-Müller als eine schlechte Unendlichkeit charakterisiert (Suárez-Müller 2007, 111). Es handle sich bei Derridas Position also um einen Nominalismus. Im Gegensatz zu Derrida sprechen sich Goebel und Suárez-Müller dafür aus, die Wirklichkeit als vernünftig aufzufassen (vgl. Suárez-

Müller 2007, 113: Rezeption von Platons Ideenlehre) und Gott als den Inbegriff der Vernunft anzusehen. Dies, so meinen sie unter Berufung auf eine Äußerung Ratzingers als Papst, sei die Einsicht der Selbstkritik der modernen Vernunft. Diese Möglichkeit sehen sie dadurch begründet und eröffnet, dass Derrida durch die Universalisierung des Relativismus (bzw. Ontologisierung des Skeptizismus [Suárez-Müller 2007, 115-117) das Bedürfnis nach einer positiven Wahrheit ausdrücke. Die Dialektik des absoluten Idealismus (Platonismus) kann hier also voll zugreifen und die Objektivität neu fundieren (Goebel/Suárez-Müller 2007, 18-23; vgl. Suárez-Müller 2007, 115-117).

Diese Einschätzung scheint mir jedoch nicht korrekt zu sein, und zwar aus folgendem Grund: Für beide Autoren scheint nur die Alternative Relativismus / Absolutismus zu existieren. Deshalb können sie Derrida wohl nur als Relativisten einstufen. M.E. zeigen aber Derridas Argumente, dass er einen Weg zu beschreiten versucht, der diese Alternative umgeht. Und es ist Hilary Putnam, der ihr Argument für den Absolutismus her nimmt, um zu zeigen, dass beide Positionen voneinander abhängig sind, um sich daraufhin argumentierend ebenfalls von dieser Alternative zu distanzieren. Und dass diese Position Derridas, Putnams und Kierkegaards überzeugende Argumente vorzuweisen vermag, ist Anliegen dieser Arbeit. M.a.W. die von Goebel und Suárez-Müller vorgeschlagene Alternative mag aus ihrer Sicht stimmen: dass alles relativistisch ist, was nicht absolutistisch ist. Doch dagegen ließen sich zwei Anfragen oder Bitten anbringen: 1. Dass ihre Position stimmig entfaltet werden kann, daran haben mindestens diese drei Autoren Zweifel. Doch dabei sehen sie sich selbst nicht als Relativisten und würden wohl auch Einwänden von Seiten der Relativisten ausgesetzt sein. 2. Bei der Diskussion derartiger Positionen ist es fraglich, ob es angemessen ist, ihnen von vornherein Relativismus vorzuwerfen, denn einerseits wird von vornherein deren eigener Anspruch nicht ernst genommen, andererseits schafft man es vielleicht nicht, von ihnen und ihren Argumenten zu lernen. Was alles nicht heißen muss, dass man diese Zwischenposition akzeptieren muss, wenn man begründet der Auffassung ist, dass sie unstimmig ist und die eigene (Relativismus, Absolutismus) besser begründet ist.

Nicht zuletzt haben sie einige Sachen einfach falsch dargestellt. Derrida ersetzt Rationalität nicht, sondern schränkt sie in ihrem Anspruch ein. Derrida ist auch nicht prinzipiell gegen Kohärenz, sondern nur gegen die Auffassung, dass Kohärenz auf Systematik beschränkt wird (WA 163). Und vielleicht hängen diese Missverständnisse mit ihrer zu engen Kategorisierung zusammen, so dass man hier womöglich, einen Beleg dafür hätte, dass solche Verengungen einen unfähig machen, differenzierter zu sehen.

Derrida erwähnt nun einige Beispiele für Unbedingtheit ohne Souveränität, z.B. Gerechtigkeit und Gastfreundschaft.

a. Von der Gastfreundschaft

Wie schon bei Vernunft und Rationalität sieht auch Kant eine Antinomie gegeben zwischen Gastfreundschaftsgesetzen und der unbedingten, absoluten Gastfreundschaft. Einerseits sind sie einander fremd, bedingen sich aber gegenseitig (vgl. Englert 2009, 71). Gastfreundschaftsgesetze sind das Recht auf Gastfreundschaft, die Pflicht oder Schuld zur Gastfreundschaft, ein Gastfreundschaftspakt. Sie sind vielfältig vorhanden. Die absolute Gastfreundschaft hingegen ist die Öffnung für den absoluten, anonymen anderen, für die Singularität (vgl. Boersma 2003, 165). Hier haben wir eine dieser poetisch-prosaischen Formulierungen, die keinen Sinn machen, wenn man sie ontologisch, prädikativ auffasst. Es geht Derrida eben darum: Es gibt Veränderungen und es gibt keine zwei Menschen, die einander vollständig verstehen. Unter der absoluten Anonymität ist also m.E. nichts anderes gemeint als das, was Putnam unter Inkommensurabilität versteht. Die absolute Gastfreundschaft steht folglich prinzipiell in einem suspendierenden Verhältnis zu den Gastfreundschaftsgesetzen, um diese zu verbessern (vgl. Bischof 2004, 161; Heil/Hetzel 2006, 12; Patton 2004, 27), also um sie in veränderten Gegebenheiten, in denen sich Gastgeber und Gast befinden, dem Gast anzupassen. Die notwendige Bedingung für Perfektibilität ist jedoch die Pervertierbarkeit der Gastfreundschaft, da nur so Vollkommenheit gedacht werden kann (Gf 26f.60-64.89-92; vgl. Bischof 2004, 63.439-441.474). Anhand Derridas Ausführungen zu Chora wird noch zu sehen sein, dass er vermutlich der Auffassung ist, Sinn ergebe sich nur zwischen Polaritäten.

Um dieses Verhältnis zwischen Gastfreundschaftsgesetzen und der absoluten Gastfreundschaft zu verdeutlichen, erwähnt Derrida ein Beispiel, das meiner Ansicht nach das eindrücklichste Beispiel (so weit ich bisher mit Derridas Werk vertraut bin) dafür ist, was er mit seiner ethischen und politischen Philosophie aussagen möchte. Dieses Beispiel, so könnte man also sagen, schließt einem das ethisch-politische Werk Derridas auf. Derrida verweist nämlich auf Kants Schrift *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen*.¹⁰ Kant würde die Gastfreundschaft bloß als Recht behandeln. Ausgangspunkt sei die Frage, ob man einen Freund an seine Mörder verraten soll, wenn man ihn bei sich versteckt, und sie bei einem anklopfen und fragen, ob man ihn bei sich habe. Das zugrunde gelegte Prinzip wäre die Pflicht zur Wahrhaftigkeit als Bedingung für Gemeinschaft. Kant würde, so meint Derrida, sich gezwungen sehen, seinen Freund zu verraten, um diesem Prinzip gerecht zu werden. Derrida meint nun aber, und das werden wir in seinem Text *Glaube und Wissen* noch genauer sehen, die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, das Versprechen, die Wahrheit zu sagen, kann nicht einmal im Fall der Lüge oder des Meineids gebrochen werden. Es handelt sich hierbei nämlich, so Derrida, um ein unanzweifelbares Phänomen der Sprache (vgl. Gf 53f; vgl. Stocker 2006, 138f). Darüber hinaus zeigt dieses Beispiel so klar wie wohl kein anderes, was er mit seiner Ethik und Politik meint. Das Handeln um der Regeln willen führt dazu, dass ein Mensch die-

¹⁰ Ob das Kant entspricht, interessiert hier nicht. Das ist, wie Derrida Kant darstellt.

sen derart untergeordnet wird, dass er sogar seinen Mördern preisgegeben werden kann. Ein Mensch hingegen, der um des anderen willen handelt, würde in einem solchen Fall aller Wahrscheinlichkeit nach lügen. Derrida ist folglich der Auffassung, Kant würde die Gastfreundschaft mit seiner Argumentation an der Wurzel beseitigen. Dagegen gilt also für gastfreundschaftliches Verhalten, dass es freundlich, freiwillig und unentgeltlich geschieht, also nicht, um eine Schuld zu begleichen, aus Pflicht oder pflichtgemäß. Demnach ist Gastfreundschaft ein Gesetz oder Appell ohne Imperativ, ohne Befehl, ohne Pflicht. Vielmehr wurde sie erfunden für die Singularität des Ankömmlings. Gastfreundschaft, könnte man also sagen, ist für Derrida die ethische und politische Kategorie schlechthin. Sie formuliert ganz ausdrücklich, dass man um des anderen willen handeln soll, sich vom anderen im eigenen Handeln anleiten lassen soll, sich dem anderen gegenüber verpflichten soll (Gf 53-64).

Wenn man jetzt zurückgreift auf Derridas relationale Konzeption der Identität, seinen Begriff der Unbedingtheit ohne Souveränität und sein Anti-Karussell-Argument, dann wird verständlich, wenn er sagt, dass im Grunde genommen, die Gastfreundschaft auch für den Gastgeber geschaffen wurde. Dieser wird nämlich, so Derrida, von seinem Gast befreit und emanzipiert. Denn indem der Gast das Gesetz gibt, wird der Gastgeber aus der Gefangenschaft seiner Selbstheit und Subjektivität befreit. (Dieses Idee tauchte schon bei Tarkowskij auf.) In diesem Sinne wird jeder die Geisel des anderen, wodurch der Hausherr als Gastgeber von drinnen bei sich eintritt als käme er von draußen (Gf 89-92). Anders gesagt, da jeder Mensch und jede Kultur immer schon auf andere (Menschen und Kulturen usw.) verwiesen sind, weil sie sich niemals in sich selbst kreisförmig umschließen können, kann nur die Bejahung dieser anderen dazu führen, dass man sich selbst in seiner Identität bejaht. Die Anerkennung der anderen führt also zur Anerkennung von einem selbst. Da es aber Derrida zugleich um verantwortungsvolles Handeln geht, kann hier eben keine sklavische Selbst-Liquidierung gemeint sein, aber eben auch keine souveräne, machtvolle Selbstbehauptung (vgl. Nagl 2001b, 15; Roffe 2004, 43).

Wenn nun Derrida meint, Kant würde die Gastfreundschaft durch seinen juridizistischen Reduktionismus eliminieren, so meint Boersma umgekehrt, dass Derrida die Gastfreundschaft unmöglich machen würde, wohingegen Kants Konzept die Gastfreundschaft rette. Sein Argument lautet, Derridas Konzeption der absoluten Gastfreundschaft könne Gewalt nicht verhindern, ja vielmehr derart erleichtern, dass alles in Chaos ausbrechen würde. Deshalb mache Derrida gegenüber Kant letztlich doch Zugeständnisse, indem er sagt, sie bedürfe der Gastfreundschaftsgesetze (2003, 165-168). Boersma scheint auf diesen Gedanken zu kommen, indem er zwar Derridas Begrifflichkeiten übernimmt, aber dann schreibt, die Vollendung der Gastfreundschaft geschehe in der messianischen Zeit (2003, 167f). Scheint er damit Derrida

die Vorstellung eines post-apokalyptischen, paradiesischen Zustands zuzuschreiben? Oder missversteht Boersma Derridas Punkt der Auseinandersetzung mit Kant bzw. den Gastfreundschaftsgesetzen? Mitnichten will Derrida die Gastfreundschaftsgesetze durchstreichen oder wünschen, man könnte sich von ihnen verabschieden. Auf die Gefahren und Probleme der Gier nach Neuem und der Vergessenheit hatte er bereits hingewiesen. Er versteht also unter eine verantwortungsvollen Handlung eine Verpflichtung gegenüber bereits getroffenen Entscheidungen (Treue) (dieses Argument wird in *Glaube und Wissen* weiter entfaltet) sowie gegenüber der Gegebenheit jeder aktuellen Situation. Derridas Fokus auf Gesetze, Regeln usw. ist nicht, sie zu pulverisieren, sondern sie angemessen zu verorten und anmaßende Entgrenzungen zurückzuweisen.

Boersma führt noch einen zweiten Einwand an. Nicht jede bestimmte Gastfreundschaft würde zu Fundamentalismus führen, da dies davon abhängig sei, wie man die Gastfreundschaft bestimmt (2003, 174). Aber auch hier findet er keinen Anschluss an Derridas Argumente. Derrida sieht eine bestimmte Gastfreundschaft darin begrenzt, dass sie weder sich verändernden Gegebenheiten nicht gerecht werden kann, noch ist sie vor der Gefahr gefeit, um ihrer selbst willen angewandt zu werden. Mit dem Begriff der absoluten, unbedingten Gastfreundschaft will er diese beiden Probleme vermeiden.

β. Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“

Recht und Gerechtigkeit entsprechen ganz dem Paar Gastfreundschaftsgesetze und absolute Gastfreundschaft. Das Recht ist berechenbar, ein System geregelter Vorschriften, während Gerechtigkeit unendlich ist und unberechenbar (Gk 44-46; vgl. Klass 2007, 245; Sands 2008, 532). Sie ist das abhängige Verhältnis zum anderen. Dieser, ganz im Sinne der Unbedingtheit ohne Souveränität, befiehlt einem. Man ist also die Geisel des anderen. (Es ist daher nicht nachvollziehbar, wie Krauß meinen kann, beim gerechten Handeln würde es Derrida zufolge ausschließlich um die Fokussierung auf die Verantwortung der eigenen Handlung gehen und die Verantwortung für den anderen ausgeblendet werden [2001, 107]. Damit hat er einen der zentralen Punkte Derridas schlichtweg nicht verstanden, denn es geht eben gerade um den anderen und bloße Regelanwendung ist noch nicht Gerechtigkeit [Gk 46f; vgl. Moazzam-Doulat 2008, 79].) Es gibt auch hier wiederum keine Regeln oder gesicherte Kriterien dafür, die es erlauben würden, zwischen Recht und Gerechtigkeit streng unterscheiden zu können, weil sie sich eben gegenseitig bedingen. Denn das Recht geschieht im Namen der Gerechtigkeit, es ist also gerecht, dass es das Recht gibt, und Gerechtigkeit ihrerseits erfordert, dass sie sich in ein Recht einrichtet (Gk 9.27-34.44-46; vgl. Klass 2007, 245f; Parrish 2006, 18; Sands 2008, 533f). Es handelt sich hierbei um eine strukturelle Unmöglichkeit, wie Sands (2008, 539) richtig erkennt, und nicht um eine empirische o.ä., wie fälschlicherweise wohl eventuell

Krauß (2001, 14) anzunehmen scheint.

Eine zentrale Fragestellung Derridas in diesem Text ist, wie sich rechtliche, also rechtsgründende und nicht streng davon zu unterscheidende rechtserhaltende, Gewalt von sogenannter unrechtmäßiger Gewalt unterschieden werden kann, wenn auch die rechtliche Gewalt in ihrer Legitimation nur auf sich selbst verweisen kann, also nicht fundierbar ist. Derrida nennt das den mystischen Grund der Autorität und verweist in der Deutung dieses Begriffs auf Wittgenstein. Er formuliert nicht genau, was er damit meint, aber wir haben bereits bei Putnam den Verweis auf Wittgensteins Bild vom sich biegenden Spaten gesehen. Und es gibt, gerade auch im Zusammenhang mit Derridas Überlegungen in *Glaube und Wissen* einige Hinweise darauf, welche die Vermutung nahelegen, dass Derrida ebendies mit „mystisch“ meint (vgl. Bischof 2004, 179.475.479; Caputo 1997, 86; Lotz 2008, 40f; Moazzam-Doulat 2008, 79; Raffoul 2008, 282; Sands 2008, 533; Stocker 2006, 138). Auf jeden Fall lässt sich das Recht aufgrund seiner Nicht-Fundierbarkeit dekonstruieren, was Derrida insofern für gut hält, als es eben die Möglichkeit auf Fortschritt eröffnet, die ihrerseits strukturell bedingt sein muss durch Pervertierbarkeit (Gk 27-34; vgl. Bischof 2004, 161.474; Krauß 2001, 156.158; Moazzam-Doulat 2008, 78; Stocker 2006, 138).

Bis hierher sind wir also bereits zwei Argumenten begegnet, die bestimmten Formen unrechtmäßiger Gewalt die Legitimation vollständig entziehen. 1. Wenn sie meint, sie geschehe im Namen der Gerechtigkeit, dann muss sie sich, entsprechend des Prinzips der Unbedingtheit ohne Souveränität, vom anderen her bestimmen lassen können, muss sie vom anderen konstituiert sein. Die Schlussfolgerung aus der Nicht-Fundierbarkeit des Rechts, dass Macht Recht erzeugt, ist also inakzeptabel (vgl. LaCapra 1994 [1990], 146). 2. Sie muss anerkennen, dass sie unmöglich fundiert werden kann. Totalistische oder dogmatistische Gewalt, die auf einen Rechtsstatus abzielt, ist diesen Kriterien entsprechend für Derrida niemals zu rechtfertigen, weil sie den erkenntnis- und identitätstheoretischen Argumenten nicht gerecht wird. Die Dekonstruierbarkeit des Rechts ist also nicht nur Chance auf Fortschritt und Zeichen von Unbegündbarkeit, sondern auch Zeichen für Verantwortungsbewusstsein und Mündigkeit (vgl. Bokemeyer/Hummel/Motakef 2005, 89; Parrish 2006, 26).

Derrida erwähnt nun ein Gerechtigkeitsprinzip, nämlich das der Gleichheit. Dieses zweifelt Derrida nicht an. Was er aber anzweifelt, sind die Kriterien für Gleichheit. Denn seines Erachtens gibt es kein Wissen darüber, ob Mensch oder Tier als gleich oder ungleich anzusehen sind – und selbst unter Menschen wurde ja immer wieder Unterschiede gemacht. Insofern ist es also möglich, konkrete Vorstellungen von Gerechtigkeit anzuzweifeln und zu suspendieren. Das kann dazu führen, dass eventuell größere Gerechtigkeit erreicht wird (Gk 35-43; vgl. Hitz 2005, 61-86).

γ. Vorausschau auf Derridas Religionsverständnis

Auch Religion ist ein Beispiel für Unbedingtheit ohne Souveränität. Derrida zufolge wählt man sie nicht frei in einem autonomen Willensakt. Vielmehr beinhaltet sie Freiheit und Wille, aber eben ohne Autonomie. Das bedeutet, dass der andere das Gesetz befiehlt, diktiert, vorgibt und dass man sich dem anderen gegenüber verantwortet (GW 57; vgl. Lotz 2008, 44).

3. Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft

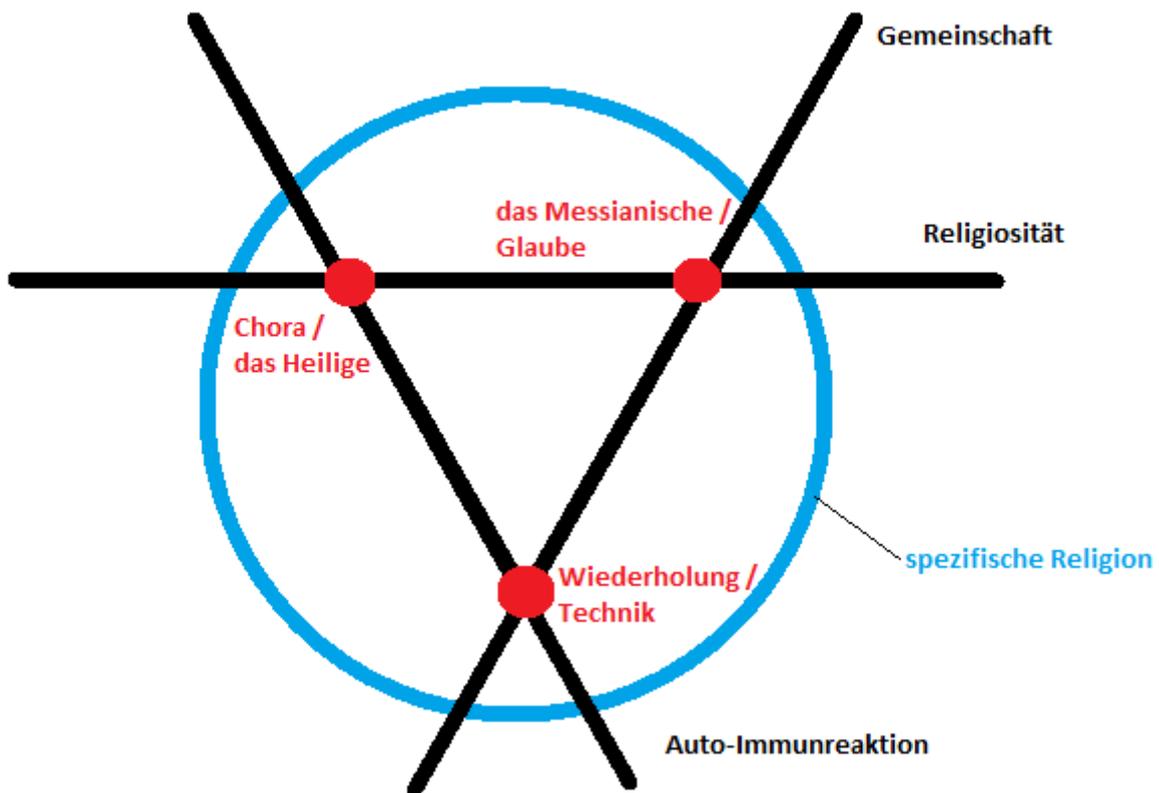
Dieser Text Derridas wirkt insgesamt eher assoziativ und irgendwie ohne klare Struktur. Was nicht heißt, dass keine enthalten wäre. Derrida hat den Anspruch, die Religion¹¹ innerhalb der Grenzen der Vernunft allein zu denken, also von den konkreten Inhalten der Religion zu abstrahieren. Einwände gegen diesen Versuch legt er Christen, Juden und Moslems selbst in den Mund. Es ist auch für Derrida nicht entscheidbar, wie das Verhältnis von Abstraktion und Religion zusammenhängt, ob die Religion aus diesen Abstraktionen selbst entspringt, oder diese Abstraktionen der Religion entstammen (GW 27-37-40; vgl. Beyrich 2001, 331; Flügel 2006, 83f; Lienkamp 2001, 59). Das heißt, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft würde sich Derrida auf bestimmte Quellen des Religiösen und der Religion festlegen. Doch er hinterfragt gleichfalls die Vernunft, da sie selbst dieser Quelle entspringt. Darum erweist sich die Entzauberung der Religion selbst als Quelle des Religiösen und der Religion. Letztlich ist das Geflecht von Religion, Glaube, Vernunft, Wissenschaft, Moderne usw. unentwirrbar. Man kann folglich an beliebigen Punkten einsetzen, um Überlegungen anzustellen (GW 102-104; vgl. Lotz 2008, 43-48; Sherwood/Hart 2005, 12).

Es lässt sich meiner Ansicht nach ein Modell entwickeln, das Derrida zur Reflexion auf Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft verwendet. In dem Text gibt es drei zentrale Begriffe, deren Verhältnisse untereinander ein komplexes Geflecht ergeben. Diese drei Begriffe sind Chora bzw. das Heilige, das Messianische bzw. der Glaube und die Wiederholung bzw. die Technik. Chora und das Messianische im Verhältnis erzeugen das Religiöse, das Messianische und die Wiederholung ermöglichen Gemeinschaft, Chora und Wiederholung rufen die Auto-Immunreaktion hervor. Chora, das Messianische und die Wiederholung zusammen ergeben eine konkrete Religion. Z.B. könnte Chora als Gott interpretiert werden (muss sie aber nicht), das Messianische, als der Glaube an Gott verspricht zugleich die Treue, die sich in

¹¹ Im Folgenden wird mit Religion immer eine bestimmte Religion gemeint, z.B. Christentum, Islam usw. und mit Religiosität das Phänomen des Religiösen im allgemeinen, das vielleicht sogar in Fußballstadien angetroffen werden kann.

der Wiederholung realisiert. Dadurch ergeben sich Offenbarungsinhalte, Glaubensüberzeugungen, Dogmen usw. Da alle drei Begriffe in der konkreten Religion enthalten sind, finden sich auch überall die drei Aspekte der jeweiligen Zweierbeziehungen zwischen diesen Begriffen: Religiosität, Auto-Immunreaktion und Gemeinschaft.

Folgende Graphik soll das veranschaulichen:



a. Einsatzpunkt beim Messianischen

Die Bedingung für das Messianische ist, dass auf die Sicherheit eines Programmes verzichtet wird, also die Möglichkeit der Pervertierbarkeit gegeben ist (vgl. Bischof 2004, 221; Nagl 2001b, 16f) und eine verantwortungsvolle Entscheidung des anderen getroffen wird in einer unentscheidbaren Situation. Das Messianische ist insofern die Öffnung auf die Zukunft ohne Erwartungshorizont, das Sich-Aussetzen der absoluten Überraschung, die Möglichkeit der Unterbrechung des linearen Geschichtsverlaufs, ein horizontloses Erwarten des anderen, der Bezug zur Besonderheit des anderen. Insofern wohnt dem Messianischen auch eine kritisch-emanzipatorische Dimension inne (vgl. Bischof 2004, 63; Caputo 1997, 86; Gibbs 2005, 120f; Klass 2007, 250; McCance 2009, 34; Owen 2001, 139.151f; Patton 2004, 27; Rissing/Rissing 2009, 108; Simon 2008, 37.54.56; Stegmaier 2007, 79). Es ist somit das Versprechen und die Bejahung, dem anderen gerecht werden zu wollen, was Gerechtigkeit, die Kultur der Besonderheiten darstellt (vgl. Bischof 2004, 221.225.479; Caputo 1997, 86; Englert 2009, 86.89;

Hart 2004, 59; Lotz 2008, 40; Rissing/Rissing 111f). Dieses gerechte Versprechen gehört Derrida zufolge wesentlich zur Struktur jedes Sprechakts und jeder Anrede (vgl. Bischof 2004, 479). Insofern steht es jenseits der Polarität Vernunft/Mystik. Denn die Vernunft, die kein Glaube ist, hat einen mystischen Grund, einen Glauben, und der mystische Grund, der Glaube, verlangt Vernunft. Das Messianische hat also nichts, oder zumindest nicht direkt was mit Erlösung zu tun, wie Flügel (2006, 85) meint. Es ist auch keine präzise Beschreibung, wenn man, wie einige annehmen, das Messianische für eine Hoffnung hält (Beyrich 2001, 332; Hunter 2004, 90f; Owen 2001, 151; Silverman 2008, 82; Simon 2008, 56) oder für reine Potenzialität (Englert 2009, 54-56; Žižek 2003, 140). Ebenso wenig ist es die Bedingung für die Möglichkeit von Veränderung, was wiederum andere schreiben (Patton 2004, 34 und Simon 2008, 37.56 ausdrücklich; weniger explizit aber vielleicht dazu tendierend: Boersma 2003, 167; Caputo 1997, xx-xxi; Keller/Moore 2005, 194f; Rissing/Rissing 2009, 107). Das ist gewissermaßen vielleicht Chora. Aber Derrida würde das, vermute ich, so nicht formulieren. Das Messianische ist eher die adäquate Haltung gegenüber der Tatsache der Veränderung.

Das erläutert Derrida wie folgt. Das Recht bzw. die allgemeinen Regelungen lassen sich nicht durch ihre eigene Logik begründen, lassen sich also nicht fundieren. Darin besteht zugleich die Möglichkeit des radikal Bösen. Demnach sind sie endlich und dekonstruierbar, so dass der Messianismus eine adäquate Haltung darstellt: das horizontlose Erwarten des anderen. Das Religiöse und die Religion beginnen also da, wo Fundierung aufhört, wo also Chora auftaucht (vgl. Bischof 2004, 225; Englert 2009, 89; Lotz 2008, 40f; Stocker 135). Die Grenze von Theorien liegt also in ihrer Nicht-Fundierbarkeit (vgl. Beyrich 2001, 361; Caputo 1997, 78; Hunter 2004, 90; Keller/Moore 2005, 194; Lienkamp 2001, 52; Lotz 2008, 48f; Mummery 2007, 36f.40; Nagl 2001a, 473.477; Owen 2001, 150; Plant 2006, 146; Rissing/Rissing 2009, 111f; Tomlin 2008, 355; Zeillinger 2007, 301.307f.311) sowie im Ausschluss von anderem (vgl. Bruner 2006, 197f; Nagl 2001a, 477; Roffe 2004, 38) und weniger in (Selbst-)Widersprüchen (Bruner 2006, 198; Delschen/Gieraths 2009, 65; Žižek 2003, 139f), die, wenn sie auftauchen, dann als Effekte der Nicht-Fundierbarkeit und des Ausschlusses anzusehen sind.

Die Religion ist aber ebenso eine spezifische Regelung, weshalb es möglich ist, sie ihrer Theologie zu bereinigen. Bei der sich dabei ergebenden Abstraktion lassen sich drei Merkmale erkennen: 1.) Die Forderung nach einer universalen Rationalität, 2.) die Forderung nach einer politischen Demokratie, 3.) die Bejahung des Glaubens (GW 31-34.72.77).

Andererseits gibt es kein Versprechen, ohne dass diese Bejahung bestätigt wird, also ohne die Zuverlässigkeit und Treue des Glaubens (vgl. Rissing/Rissing 2009, 112f). Es gäbe dem zufolge auch keine Zukunft, wenn es kein Erbe und keine Möglichkeit der Wiederholung

gäbe. Das Technische garantiert folglich Zukunft mit (GW 77; vgl. WA 192). M.a.W. es gibt keine Antwort ohne Verantwortung und keine Verantwortung ohne Treue, ohne Verpflichtung. Diese Verpflichtung ist in jeder Anrede enthalten und erwies sich für einige als unmittelbare Anrufung Gottes. Gott erscheint hier also als die Möglichkeitsbedingung der Anrede, da es ohne Gott keinen absoluten Zeugen gäbe, den man bei der Bezeugung der eigenen Wahrhaftigkeit und Verpflichtung anruft. Das heißt ohne Gott gäbe es keine Sicherheit des Glaubens. Das Problem ist aber, dass dieses „Hinabsteigen Gottes [als] das Wirken einer transzendenten Maschine der Anrede“ Gottes Tod bedeutet, da dieser „abwesend an seinem eigenen Ort“ ist (GW 46-50; Zitate auf 47). Der Gottesbegriff wird insofern eliminiert als er eingespannt wird in eine Zweck-Mittel-Relation. Dies könnte vielleicht auch erklären, weshalb Derrida der Behauptung gegenüber kritisch ist, dass das „ich denke, also bin ich“ unbezweifelbar sei. Bei Kierkegaard hatten wir gesehen, dass dies unmittelbar auch am Gottesbegriff hängt und dieser ebenfalls in eine solche Zweck-Mittel-Beziehung eingespannt wird, weshalb von keiner Beziehung zu Gott die Rede war, sondern dieser bloß als äußerer Reflexionspunkt diente. Deshalb, so Derrida, bedarf der Glaube nicht zwangsläufig des Gottesglaubens (vgl. Caputo 1997, 157; Hart 2004, 57; Stocker 2006, 138f). Und der Glaube drückt sich nicht notwendigerweise in der Religion aus, weil die versprochene Treue nicht zwangsläufig eingebunden ist in die Erfahrung des Heiligen. Denn wenn die Treue die Zusage zur Bezeugung des anderen ist, dann kann das Heilige nicht des Vertrauens bedürfen, so argumentiert Derrida. Der Glaube und das Maschinenhafte entspringen also derselben Quelle: Chora bzw. dem Heiligen (GW 55f).

Chora meint, dass ein System, eine Sprache oder eine Kultur, jede Logik sozusagen, immer schon gebrochen ist, offen, endlich. In einem System mahnen also einander sowohl Perfektibilität als auch das Schwanken. Chora kann man sich nun auf zweierlei negative Weise zuwenden. Zum Einen im Sinne der negativen Theologie und negativen Metaphysik, zum Anderen in Form der Dekonstruktion. Die Gemeinsamkeit beider ist, dass sie nachzuweisen versuchen, dass sich Chora nicht beherrschen lässt durch irgendwelche ontologischen, theologischen oder anthropologischen Instanzen. Der Unterschied ist, dass sich für die Dekonstruktion Chora auch nicht auffassen lässt als ein Jenseits des Seins (vgl. Nagl 2001b, 28). Chora ist also weder Gott, das Gute, der Mensch oder die Geschichte usw. Vielmehr ist sie der Ort eines prinzipiellen Widerstands, eines irreduziblen Überschusses. Insofern ist sie nichts, aber nicht das Nichts. Oder anders gesagt, sie ist das, was vor allem Denken ist, zu dem kein Weg hin führt (GW 34-40). M.a.W. Chora ist ein Name für die Bruchhaftigkeit jeder Rationalität, dass keine Rationalität sich in sich selbst einschließen kann. Kein System kann also eine Tautologie bilden. Diesen eigenen Bruch kann folglich kein System selbst erfassen, sich aneignen und schließen.

In *Chōra* beschreibt Derrida das folgendermaßen. Der Bedeutungshorizont ist geprägt von

Polaritäten, wie z.B. Mythos und Logos, die auf das veränderliche und unveränderliche Sein gerichtet sind. Jeder Sinn kann nun rückwärts reflektiert werden, um seinen Ursprung, seine Fundierung zu entdecken (vgl. Lotz 2008, 42). Dabei kommt es zu einem Überschuss, zu einer Projektion: das ist Chora. Diese Rückverfolgungen können als unabschließbare Theorien der Auslegungen von Chora interpretiert werden. Andersherum lässt sich sagen, dass Chora diese Auslegungen ermöglicht. Darum steht Chora in einem dissymmetrischen Verhältnis zu allem, was ein Paar mit ihr zu bilden scheint. Denn sie ist vor-ursprünglich, kann als dritte Gattung oder als drittes Geschlecht aufgefasst werden. Sie steht folglich jenseits aller Polaritäten. Daher ist sie ein Nicht-Sein, das sich nur anzeigen lässt und aufgenommen, akzeptiert, anerkannt werden muss, dabei aber nicht verstanden werden kann. Sie ist zwar also gegeben, existiert aber nicht in irgendeinem ontologischen Sinn. Chora kann daher auch nicht als Träger oder Subjekt dessen gelten, dem sie stattgibt. In diesem Sinne, so lässt sich resümieren, referiert Chora auf das einzigartige Individuum. In dieser Einzigartigkeit entspricht sie dem Traum (s. *Fichus*), der von der Philosophie nicht thematisiert werden kann, da diese sich immer für ihren Diskurs souverän weiß (C 125-137.164). Von Chora her erfolgt daher der Ruf nach der kommenden Demokratie und der kommenden Vernunft, die dem anderen als anderem in seiner Einzigartigkeit gerecht werden will (vgl. Beyrich 2001, 333f; Caputo 1997, 156; Lotz 2008, 42; Mjaaland 2008, 82; Terada 2007, 246; Wendel 2008, 277f). Diese Ruf selbst ist ohne Hoffnung, da diese teleologisch ist, aber alle Hoffnungen beruhen auf diesem Ruf (AA 13f).

Zurück zu *Glauben und Wissen*. Die Religion gehört also oder ist sogar die allgemeine Geschichte des Benennens, des Weihens und des Bezeugens. Aus diesem Grund ist es unmöglich, zwischen Wissenschaft, Vernunft und Religion unterscheiden zu können. Zudem kann man sehen, weshalb und wie die Wissenschaft und Vernunft die Religion stützen und voraussetzen. Das Messianische, der Glaube, das Versprechen teilen sich und wenden sich in dieser Teilung gegen sich selbst. Deshalb hat man es hier mit einem Gegensatz in einer Quelle zu tun, der verstanden werden muss als opfernde Entschädigung. Das ist der Versuch, das Heilige, Chora wieder zu errichten, das, als das Einzigartige, vom Prozess der Wiederholung bedroht wird. Andererseits enthält das Messianische gleichzeitig die Möglichkeit des *deus ex machina* der Bezeugung. Kurz, das Versprechen und der Glaube werden immer schon gegeben angesichts der Nicht-Fundierbarkeit (das ist Chora oder das Heilige). Zugleich enthält das Versprechen die Verpflichtung zur Wiederholung. Wird Chora nun interpretiert als Gott, der die Wahrhaftigkeit des Versprechens garantiert, wird dieser eingespannt in eine Wiederholung und sich angeeignet. Chora oder das Heilige ist aber gerade eben das, was anerkannt werden soll, dass es nicht angeeignet, schon gar nicht wiederholend angeeignet werden kann. Es gibt dem entsprechend zwei Antwortmöglichkeiten. Man richtet sich entweder in Treue oder Ver-

antwortung an den anderen oder erwidert ihm im Krieg des Ressentiments. Ich vermute, dass diese Antwortmöglichkeiten auf beide Aspekte gerichtet sind. Das würde dann heißen, der Versuch Chora als Chora zu bewahren kann sowohl als Treue als auch als Ressentiment erscheinen, wie es als Treue und Ressentiment erscheinen kann, dass man eine bestimmte Deutung von Chora aufrecht erhalten will. Falls nicht, dann bezieht sich die Verantwortung eventuell nur auf die Restaurierung des Heiligen und der Krieg auf die Möglichkeit der Zwei. Keinem theoretischen Urteil ist es jedoch möglich, so Derrida weiter, im bestimmten Fall zu entscheiden, welche Antwort gegeben wurde. Und das eben ermöglicht Verantwortung, Vertrauen, Treue, Glaube, deren Bedingung wiederum die Möglichkeit des Übels ist, wie z.B. der Fundamentalismus mit seiner global expansiven Politik und Rationalität (GW 46-50.72). Die Religion geht also ein maschinelles Bündnis ein mit der Fernwissenschaftstechnik in zweierlei Hinsicht. Einerseits nutzt und beutet sie diese aus für die eigene globale Expansion. Die Religion beschützt sie darum die Fernwissenschaftstechnik. Dadurch gewinnt sie selbst den Charakter einer Maschine. Das ist die Immunreaktion. Andererseits bedroht sie die Fernwissenschaftstechnik, indem sie ihr den Krieg erklärt. Dabei nimmt die Religion die Gestalt des Spontanen an, die Gestalt der heilen Eigenheit des Lebens. Das ist die Auto-Immunreaktion. Die Auto-Immunreaktion ist dem zufolge Drohung und Chance. Drohung nämlich insofern als sie sich gegen die Gemeinschaft und ihr System des immunen Lebens wendet. Chance hingegen insoweit als sie die Gemeinschaft bewahrt, die Immunität, das Heilige, das sich in der selbstständigsten Form alles Lebendigen hält. Diese Aporie ermöglicht wiederum Handlung (GW 75f).

b. Einsatzpunkt bei Chora

Die Fernwissenschaftstechnik ist also einerseits der Feind des Lebens, andererseits steht sie im Dienst des Lebendigen. Da sie nun auch nicht fundiert werden kann und gleichzeitig jedes Versprechen Wiederholung impliziert, bindet sie an den Glauben. Wie lässt sich die Verwendung der Fernwissenschaftstechnik durch die Religion verstehen? Die Religion als die Religion des Lebendigen stellt eine absolute Forderung: Das Lebendige ist als Heiliges, Unberührtes zu bewahren, weil es ein Recht hat auf Achtung und Zurückhaltung, weil es nicht angeeignet werden kann und darf. Dieser Halt, dieser Stopp ist nun eine Universalie der Struktur der Religiosität bzw. ihre Möglichkeitsbedingung. Doch diese Bedingung ist gespalten in Enthaltung und Glaube. In der Enthaltung drückt sich die Unzugänglichkeit von Chora aus. Im Glauben hingegen gewinnt man einen Zugang zum Heiligen ohne jegliche Vermittlung. Das ist die gewalttätige Dimension des Mystischen. Insofern Chora also als universale Möglichkeitsbedin-

gung von Religion gelten kann, so hat man es mit einer doppelten Forderung zu tun. Nämlich einerseits die Forderung nach der absoluten Achtung vor dem Leben, andererseits die Forderung nach universaler Opferbereitschaft. Diese Forderung produziert auf maschinell-mechanische Art und Weise im Lebendigen bzw. im Bio-Zoologischen, Organischen das Nicht-Lebendige. Denn das Prinzip dieser Mechanik ist, dass das Lebendige nur dadurch absoluten Wert hat, und nur deshalb heilig und achtenswert ist, indem es nicht reduziert werden kann auf das bio-zoologisch Organische. Durch diese Mechanik wird nun die Auto-Immunreaktion der ergänzenden Selbstaufopferung, des vervollständigenden Todestrieb ermöglicht. Ergänzend und vervollständigend insofern, als dadurch die Gemeinschaft in ihrer Wiederholung und in ihrem Erbe möglich gemacht wird. Zudem wird die Gemeinschaft auf diese Weise immer auf das andere hin offen gehalten, das mehr ist als sie selbst: Zukunft, Tod, Freiheit, Kommen, Liebe zum anderen, das Messianische. Hierin liegt die Möglichkeit der Religion, die den Wert des Lebens an die Theologie, die theologische Maschine bindet (GW 78-85).

Es gibt also innerhalb der Religion zweierlei Opferforderungen. Einerseits die Forderung des Opfers, andererseits die Forderung nach der Opferung des Opfers. Diese doppelte Forderung ist notwendig, wenn man Chora, dem Heiligen im Sinne der Achtung und Zurückhaltung gerecht werden will, wenn man den anderen also nicht verletzen will, indem man auf ihn souverän und wiederholend zugreift. Das Opfer ist also eine Gewalt im Namen des Nicht-Gewalttätigen. Die absolute Achtung also, befiehlt die Selbstaufopferung. Diese Selbstaufopferung ist aber, aufgrund der relationalen Identitätstheorie und der Unbedingtheit ohne Souveränität, eine Opferung des Eigensten im Dienst des Eigensten (GW 85f).

Doch zugunsten des Einzelnen, des anderen als anderen muss noch ein drittes Opfer erfolgen, nämlich das der (ethischen) Allgemeinheit (vgl. Caputo 1997, 188.202; Caputo 2002, 9; Eisenstadt 2004, 171f; Hanson 2010, 12f; Reynolds 2004, 48; Roberts 2005, 268). Das argumentiert Derrida in *Den Tod geben*. Er stellt in seiner säkularisierten Interpretation von Kierkegaards *Furcht und Zittern* (Butin 2000, 24; Caputo 2002, 8; Eisenstadt 2004, 175) die These auf, dass die Opferung Isaaks durch Abraham die alltäglichste Sache ist. Denn Pflicht und Verantwortung binden einen an den anderen als anderen. Zugleich müsste man sich an die universelle Verantwortung binden, an die nicht zählbare Allgemeinheit. Daher, wer dem Ruf des anderen gerecht werden will, darauf antworten und sich ihm verpflichten will, der muss zwangsläufig diese Antwort auf Kosten der Allgemeinheit des Ethischen geben, ohne dass er dafür eine Begründung geben kann. Verantwortung hat also vorrationale Bedingungen (vgl. Deuser 2007, 6; Reynolds 2004, 47f). Denn dass jemand diese eine Katze versorgt, sich diesem Lebewesen gegenüber verpflichtet, und nicht einer anderen Katze oder Kindern in Afrika, lässt sich nicht rechtfertigen, ist also niemals von Wissen geleitet. Gott steht für Derrida hier also für jeden anderen und die Gottesbeziehung Abrahams für die Beziehung zum anderen,

während Isaak für das Allgemeine steht. Derrida meint damit angegeben zu haben, was Kierkegaards eigentliche Einsicht gewesen sei, auch wenn diese selbst über Kierkegaard hinausgeht (TG 394-406).

Zusammenfassend lässt sich also sagen: Die Religion hat zwei Quellen, den Glauben bzw. das Vertrauen Schenken und das Heilige bzw. Unversehrte. Sie setzen einander voraus. Beide ermöglichen Religion, lassen sie aber nicht mit Notwendigkeit entstehen (vgl. Englert 2009, 89; Lotz 2008, 39.44; Nagl 2001b, 19f; Stegmaier 2007, 81; Terada 2007, 243.250). Es gibt also einen trennenden Abstand zwischen der Eröffnung einer Möglichkeit als einer universellen Struktur und der bestehenden Notwendigkeit einer bestimmten Religion. Dieser trennende Abstand kann sogar innerhalb einer Religion auftauchen. Auf jeden Fall lassen sich im Namen dieser ursprünglichen Möglichkeit die bestimmten religiösen Formen kritisieren. Auf diese Weise lässt sich die gemeinsame Quelle von Vernunft, Wissenschaft, Philosophie, das Denken allgemein entdecken. Diese Quelle ist der Glaube an das, was vom anderen her kommt und die Möglichkeit der Gemeinschaft eröffnet. Diese reine Bezeugung, die in jeder Anrede enthalten ist und der Wiederholung, Berechenbarkeit und Technik bedarf, gehört zur Erfahrung des Glaubens und des Wunders. Sie ist unerlässlich für Religion, Philosophie, Wissenschaft usw. Damit erweist sich aber die Entzauberung der Religion als Quelle der Religion, weshalb die Vernunft der Religion wohl nur die Religiosität entgegenstellen kann und den reinen Glauben einem bestimmten Glauben (GW 85f.93-104).

Der Glaube oder Religiosität wird von Derrida im Bereich von Erkenntnis- und Identitätstheorie sowie der Ethik entfaltet. Der Glaube beginnt an den Grenzen der Rationalität im Sinne einer grundlegenden Bejahung und Anerkennung (Boelderl 2001, 375f.378; Caputo 1997, xx; Keller/Moore 2005, 190; Reynolds 2004, 47f; Rissing/Rissing 2009, 110; Stocker 2006, 135f; Žižek 2003, 139), ist bezogen auf den anderen (Beyrich 2001, 357; Boelderl 2001, 377) und stellt die grundlegende Struktur zum anderen und zur Welt dar (Bischof 2004, 303; Englert 2009, 86.89; Hart 2004, 61; Reynolds 2004, 47f; Roberts 2005, 271; Stegmaier 2007, 81; Žižek 2003, 139).

Simon und Flügel kritisieren an Derrida, dass es sich bei seinem Konzept des Messianischen um eine Krypto-Theologie handle (Flügel 2006, 84f) bzw. dass sich Derrida die Autorität eines entkernten Heiligen borge (Simon 2008, 65). Simon führt zwei Begründungen ins Feld. 1.) Derridas rein rationale Argumentation (das ist die Aufdeckung einer Struktur) werde weder einem Gottesglauben gerecht noch der Forderung der Dekonstruktion, die darin bestehe, Autorität zu dekonstruieren. Derrida wolle zwar einen universalen Messianismus dekon-

struieren, für einen individuell geglaubten Messianismus ist das aber irrelevant. 2.) Zudem entzieht sich der individuell geglaubte Messianismus der Dekonstruktion auch deshalb, weil er singular ist, wie z.B. Abrahams Beziehung zu Gott. Daraus schlussfolgert Simon zweierlei: 1.) Aufgrund des rationalen Zugangs ist die Dekonstruktion des Glaubens ebenfalls dekonstruierbar, 2.) eine Messianizität ohne Zeithorizont und Inhalt hat eher den Anschein, als borge sich Derrida eine Autorität, die es eigentlich zu dekonstruieren gelte (2008, 65-67).

Simon erliegt bei seiner Kritik allerdings drei Irrtümern. 1. Singularität hat nichts mit Immunisierungsstrategien zu tun. Derrida hält die bloße Zweisamkeit für einen Wahn, für eine schlimme Gewalt (GW 105; vgl. Lotz 2008, 47), weil eben anderen keine Beachtung mehr geschenkt wird. Derridas Aufzeigen der Grenzen auch einer Ethik der Alterität darf also nicht missverstanden werden als eine Legitimation von Willkür. Das hat Derrida durch genügend andere Argumente abgeblockt. Ein individuell geglaubter Messianismus ist also immer dekonstruierbar für Derrida, weil dieser eben nicht fundiert werden kann und wenn er sich Veränderungen gegenüber nicht als flexibel erweist, zur bloßen Regelanwendung verkommt. 2. Simon drückt sich unklar aus, wenn er von geliehener Autorität spricht. Was soll das heißen: geliehen? Derrida bringt zwei sprachphänomenologische Argumente, von denen er meint, dass diese nicht weiter angezweifelt werden können: a) dass wir uns immer schon der Sprache verpflichtet haben, b) dass wir mit der Sprache immer schon den anderen bejahen und anerkennen. 3. Derrida hat sich an keiner Stelle *prinzipiell* gegen Autorität ausgesprochen.

4. Diskussion

a. Ist Derrida Relativist?

i. Mjaaland

Mjaaland meinte ja, darauf wurde schon hingewiesen, dass Derridas Ethik derart subjektiv sei, dass sie nichts einzuwenden vermag gegen Terroranschläge wie sie bspw. Mohammed Atta durchgeführt hat (2008, 117). Es wurde aber bereits gezeigt, dass Derridas Kriterien dem eindeutig widersprechen würden. Und diese Kriterien hat er versucht über Argumente zu begründen, von denen er meint, sie können nicht weiter angezweifelt werden, weil jeder Zweifel, der sich gegen sie wenden würde, sie voraussetzen muss. Das sind vor allem die Argumente der Verpflichtung und des Versprechens und damit zusammenhängend seine Identitätstheorie, aus der seine Konzeption der Unbedingtheit ohne Souveränität folgt. Ich sehe daher keinen Anlass, Derridas Ethik für zu subjektiv zu halten. Vor allem, nochmal, deshalb: Das

Aufzeigen von Grenzen (z.B. der Ethik der Alterität) darf nicht missverstanden werden als Argument für Willkür oder das Prinzip des „might is right“. Solche Schlussfolgerungen hat er durch die eben erwähnten Argumente zurückgewiesen.

ii. Krauß

Krauß¹² bringt gegen Derrida hauptsächlich vier Einwände in Spiel.

1. Die Dekonstruktion der Moral und des Rechts sind nur dann möglich, wenn Derrida diese metaphysisch auffasst. Dagegen wendet Krauß zweierlei ein. a) Moral und Recht würden dadurch unkenntlich gemacht werden, weil die gegenwärtigen Moral- und Rechtsdebatten längst nicht mehr metaphysisch sind. b) Derrida liefere keine positive Alternative im Anschluss an seine Kritik, sondern erkläre die Trümmer für akzeptabel. Das wäre seine Behauptung, dass es unmöglich sei, moralisch zu handeln und die zaudernde Haltung von höchster ethischer Qualität sei. Darüber hinaus biete er keine Konzepte an, wie man mit Konflikten des alltäglichen moralischen und politischen Handelns umgehen soll. Er umgehe schlichtweg die Praxis (2001, 11-14.391). Der erste Einwand scheint mir auf das hinauszuweisen, was ich das Anti-Karussell-Argument nenne. Ich denke, dass Krauß damit Recht hat. Die zweite Einwand zeugt aber von einer Fehlinterpretation Derridas. Derrida spricht nie von der Unmöglichkeit, moralisch handeln zu können, sondern beschreibt, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, dass eine moralische Handlung möglich ist. Und die Bedingung ist, dass eine rationale Unmöglichkeit vorliegt, eine Aporie, die für den Verstand und sein Kalkül nicht zu lösen ist. Dass Krauß, wie auch Bruner (s.o.) sich wünschen, Derrida hätte sich konkret zu Konfliktvorschlägen geäußert, ist daher verwunderlich. Möchten sie, dass ihnen jemand sagt, wie sie sich verhalten sollen? Und wenn ihnen das jemand sagt, würden sie das dann auch tun? Derrida hat aber immerhin gezeigt, wie die Praxis aussehen könnte. Seine Analysen des Fundamentalismus oder einer Demokratie, die sich nach dem Prinzip „might is right“ global expandiert (ob man dem zustimmen mag oder nicht), weisen eine Richtung auf. Derrida schreibt aber keine Handbücher für moralisches Verhalten. Das lehnt er sogar ausdrücklich ab. Wir werden ähnliches bei Putnam sehen. Putnam führt z.B. eine Regel an, mittels der man rational begründet eine Entscheidung treffen kann, ob es berechtigt ist, einen Krieg zu führen oder nicht. Letztlich meint er aber, dass auch diese Regel nicht zwangsläufig eindeutige und für alle und jedermann akzeptable Ergebnisse liefert. Die Verantwortung für Entscheidungen kann näm-

12 Es kann an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, dass Krauß' Vorwort und seine Äußerungen auf Seite 400ff höchst bedenklich sind angesichts ihres zutiefst polemisch-despektierlichen Charakters. Er wird dabei nicht nur Derridas ethischen Werten der Achtung und Verantwortung vor dem anderen nicht gerecht, sondern zeigt vielmehr sogar das Gegenteil von dem, was wohl die meisten Menschen in der Regel für falsch halten: Beleidigung und Verachtung. Dass dies in einem Buch zur Moral geschieht, ist um so überraschender.

lich niemandem abgenommen werden (EUW 183-186). Nicht zuletzt ist Krauß' Bild von Trümmern und Ruinen ein verführerisches Bild, das ihn gefangen nimmt, und zwar in der Weise, dass er nicht sieht, dass Derrida eine erkenntnis- und identitätstheoretische Begründung von Demokratie liefere.

2. Bei Derrida komme es zu einem Kurzschluss von Transzendentalien (z.B. die Anerkennung ursprünglicher, nicht zu vermeidender Gewalt) und ethischem Imperativ (z.B. die Forderung nach geringerer Gewalt). Dagegen wendet Krauß ein, dass es sich einerseits um eine Vermischung von Deskriptivität und Normativität handle und dass dies bei Derrida zu unbestimmten Begriffen führe (2001, 67). Wie wir bei Putnam noch sehen werden, sind diese Einwände selbst problematisch und nicht durchzuhalten.

3. Derrida anerkenne nur ein einziges normatives Kriterium für Entscheidungen und Gerechtigkeit: Das Anerkennen ihrer Kontingenz. Dieser reine Formalismus sei aber zu unbestimmt, das heißt es sei kein normativer Maßstab vorhanden, mittels den man in Konfliktsituationen verschiedene Wahlmöglichkeiten gewichten könne. Mit diesem Kriterium ließen sich folglich verschiedene Handlungs- und Urteilsmöglichkeiten nicht ethisch bewerten, da zu viele Urteile durchgestrichen würden. Bei Derridas Konzept handle es sich darum um Dezi-sionismus. Derrida hätte das erkannt, weshalb er, um dem Vorwurf der Willkür zu entgehen, Prinzipien voraussetze, die in seinem System nicht begründbar seien (2001, 109.395.398f). Tatsächlich handelt es sich bei Derrida um eine Begründung von Demokratie usw., die den Fallibilismus berücksichtigt. Der Fallibilismus wird von Derrida aber nicht relativistisch interpretiert, was Krauß eigentlich selbst zu äußern, aber nicht (an-) zu erkennen scheint (z.B. Krauß 2001, 107; vgl. GW 53-59; Bischof 2004, 56; Patton 2004, 27; Plant 2006, 146). Das heißt Derrida bietet weitere Argumente und Kriterien an, die den Fallibilismus in seiner relativistischen Anwendung verhindern sollen. Z.B. dass ein zweites entscheidendes Kriterium für Gerechtigkeit eben dies ist: sich vom anderen anleiten zu lassen. Ein weiteres wäre das Versprechen der Treue, also der Wiederholung. Derrida übertreibt die Kontingenz also auch nicht. Hier sind bereits zwei Kriterien mehr erwähnt. Und diese beiden hat Derrida über seine Identitätstheorie begründet. Und so weit ich das bisher sehe, würde ich sagen, dass Derridas Konzept durchaus Kohärenz aufweist. Dass diese Argumente also nicht in seinem System begründbar seien, halte ich derzeit nicht für evident.

4. Die Entmachtung des Subjekts führe dazu, dass Derrida jede Regelanwendung determiniert begreift. Dieser Determinismus könne nur gebrochen werden durch einen Bruch innerhalb der Logik. Daher reflektiere die Dekonstruktion auf die Aporie zwischen Regel und Regelbruch. Dagegen wendet Krauß nun ein, dass dann alles nur noch ein chaotischer Zufall, chaotische Willkür wäre, somit auch keine subjektiven Wahlmöglichkeiten vorhanden wären, sondern nur noch willkürliche Reaktionen. Alternativ schlägt Krauß vor, dass dieser Dualis-

mus nur durch die subjektive Autonomie überwindbar ist. Veränderungen im Regelsystem müssen also auch als Ergebnis von subjektiver Interpretation angesehen werden, so dass die Regelanwendung schlussendlich nicht deterministisch ist, programmartig, sondern die Regelanwendung motiviert und begründet ist (2001, 92-98). In dieselbe Richtung schlägt auch LaCapra mit seinem Einwand, dass Derrida die Kluft zwischen Kognition und Handeln zu weit aufreißt, so dass er sich dem Vorwurf des Dezionismus nicht entziehen könne. Alternativ müsse zwar durchaus zugestanden werden, dass Handeln immer einen unkalkulierbaren Aspekt in sich hat, dieser aber nicht universell oder unvermeidlich ist (1994 [1990], 156f). An diesen beiden Kritiken ist m.E. etwas Richtiges und etwas Falsches. Der Vorwurf dezisionistischer Willkürlichkeit wird m.E. Derridas Konzept nicht gerecht. Doch sie erkennen richtig, dass bei Derrida etwas vorliegt, was ich das Anti-Karussell-Argument nenne. Und dem sei sich hier jetzt gewidmet.

Exkurs: Komplexitätstheorie

α. Was ist die Komplexitätstheorie?

In der Informatik haben sich mindestens zwei sehr grundlegende Probleme ergeben. Zum Einen kann mittels der Diagonalisierungsmethode nachgewiesen werden, dass es Problemstellungen gibt, die algorithmisch prinzipiell nicht lösbar sind. Denn der Beweis führt zu dem Resultat, dass es mehr Problemstellungen gibt als Algorithmen. Und das betrifft vor allem alle nicht-trivialen semantischen Problemstellungen. Das sind solche, die sich auf die Bedeutung der Programme beziehen. Z.B. Was berechnet das Programm oder löst das Programm das Problem oder ist das Programm korrekt? Diese Fragen können nicht algorithmisch gelöst werden, so dass man bspw. keine Garantie hat, ob man alle Fehler in einem Programm entdeckt hat. Das Fazit lautet also: Es ist prinzipiell so, dass nicht alles automatisiert werden kann (Hromkovič 2009, 109f.143f).

Zum Anderen gibt es praktisch unlösbare Probleme. Für solche Probleme gilt, dass deren algorithmische Lösung mehr Energie benötigt als im gesamten Universum enthalten ist. Algorithmisch bzw. automatisch prinzipiell lösbar heißt demnach noch lange nicht praktisch lösbar. Die zentrale und schwierige Aufgabe in der theoretischen Informatik ist es daher, einerseits Beweise für die Nichtexistenz effizienter Algorithmen für konkrete Probleme zu finden, was aber auf der Basis der gegenwärtigen mathematischen Kenntnisse nicht möglich ist. Andererseits versucht man Schwachstellen zu finden, die es möglich machen, randomisierte Algorithmen zu wählen, deren geschickte Anwendung billionenfach effektiver sein kann. Bei bestimmten randomisierten Aufgaben besteht das Risiko, ein falsches Resultat herauszubekom-

men nur ein Mal in 10^{18} Fällen (Hromkovič 2007, 206f; Hromkovič 2009, 150.179.185f). Beispiele hierfür wären das nicht-lineare Mehrkörperproblem, dessen Lösung die Computerkapazitäten von vor zumindest vor 10 Jahren bewiesenermaßen übersteigt, oder chaotische Dynamik (Mainzer 1999, 4-6).

Ein weiteres Beispiel für die algorithmische Unlösbarkeit von Systemen, deren zugrunde liegenden Regeln vollständig bekannt sind, lieferte Stephen Wolfram mit seinen zellulären Automaten.

β. Stephen Wolfram: *A New Kind of Science*

Ausgangspunkt für Wolframs Forschung war, dass viele alltägliche Phänomene und Systeme durch mathematische Formeln einfach nicht zu beschreiben waren (2002, 737). Er führte daraufhin Experimente durch mit zellulären Automaten. Diese sind einem Schachbrett vergleichbar. Es gibt Felder, die zwei Möglichkeiten der Farbwahl haben. Welche Farbe das jeweilige Feld annehmen soll, wird über spezifische Regeln bestimmt. Z.B. die Regel 110. Eine Zelle soll in jedem Fall die Farbe schwarz annehmen. Außer unter folgenden zwei Bedingungen: 1. Wenn die Zelle sowie ihre beiden Nachbarzellen vorher dieselbe Farbe hatten, 2. wenn die linke Nachbarzelle schwarz war und die Zelle sowie ihre rechte Nachbarzelle weiß waren. Nach 2780 Schritten zeigte sich eine Struktur, die eine Mixtur ist aus Regelmäßigkeit und Unregelmäßigkeit. Während sich er Großteil tatsächlich unvorhersagbar verhält, gibt es eine lokale Struktur, die sich in ihrem Muster alle 240 Schritte wiederholt. Das Fazit dieser Experimente mit 256 zellulären Automaten ist, dass sehr einfache Regeln ein komplexes Verhalten erzeugen können, das mathematisch nicht mehr beschreibbar ist. Das heißt obwohl die zugrunde liegenden Regeln vollständig bekannt sind, ist in einigen System nicht einmal mehr die Vorhersage möglich, in was für einem Durchschnitt welche Farben auf Dauer auftreten werden (2002, 27-41). Um die Komplexitätsgrade kategorisieren zu können, hat Wolfram nun die Ausgangsbedingungen eines Systems verändert, indem er z.B. die Farbe einer einzigen Zelle verändert hat. Darauf reagierte das System entsprechend. Und dabei machte Wolfram vier Reaktionstypen ausfindig. Es gibt Systeme, auf deren Verhalten Veränderungen keinerlei Wirkung haben. Informationen werden hier sehr schnell vergessen. Der Endzustand entspricht letztlich wieder dem Anfangszustand. Es gibt Systeme, in denen Veränderungen lokal bestehen bleiben. Die Informationen kommunizieren lokal, aber nicht mit dem gesamten System. Dann gibt es Systeme, wo die Informationen mit dem gesamten System kommunizieren können, so dass sich die Veränderungen einheitlich und vollständig auf das System auswirken. Und zuletzt gibt es Systeme, in denen sich Veränderungen nur dann global auswirken können, wenn die Informationen mit einer lokalisierten Struktur kommunizieren können, die durch das gesamte System läuft (2002, 223-250).

In Folge seiner Forschungen entwickelte Wolfram nun den Begriff der computerbasierten Berechnung. Bisher waren die zellulären Automaten bloß einfache Computerprogramme. Jetzt sollen sie aber angewendet werden als Berechnungen. Dabei muss angenommen werden, dass trotz der unterschiedlichen Regeln, die verschiedenen Systemen zugrunde liegen, diese ein Verhalten aufweisen, das ähnliche Berechnungen durchführt. Wenn das der Fall ist, dann lassen sich allgemeine Prinzipien formulieren, die auf unterschiedliche Systeme anwendbar sind. Und in der Tat, so funktionieren zum Beispiel Computer und Computersprachen. Bei einem Computer z.B. ist die Hardware zwar fixiert, aber die Software kann ganz unterschiedlich sein. Und die verschiedenen Softwares können einander nachahmen, wenn sie entsprechend programmiert werden. Ist aber eine Anwendung auf die Naturwissenschaft möglich?, fragt Wolfram. Und er behauptet: Ja (vgl. Mainzer 1999, 17). Dafür müssen aber zwei Bedingungen erfüllt sein. 1. Mindestens ein zellulärer Automat muss alle anderen zellulären Automaten nachahmen können. Ein solcher zellulärer Automat ist universell. Das ist z.B. die Regel 110. 2. Das Verhalten eines solchen universellen zellulären Automaten muss die Komplexität aller anderen Systeme nachahmen können (2002, 637-691).

Entsprechend entfaltete Wolfram das Prinzip der Computeräquivalenz. Fast alle Prozesse, die nicht offensichtlich einfach, also wiederholend sind, können angesehen werden als Berechnungen, die äquivalent sind zur Ausgeklügeltheit computerbasierter Berechnungen. Dem entsprechend gibt es nur eine höchste Ebene der Computeräquivalenz, so dass im gegenwärtigen Universum keine Ebene darüber mehr möglich ist. Denn die Computeräquivalenz wird offensichtlich von allen nicht-einfachen Prozessen erreicht, und das sind alle künstliche und natürliche Prozesse. Universalität ist demnach ein allgemeines Phänomen. M.a.W. kein System, auch nicht das menschliche Denken, kann ausgeklügeltere Berechnungen durchführen als die Systeme von zellulären Automaten und Turingmaschinen. Es gibt folglich keine versteckte Regelmäßigkeit, die durch eine andere Methode der Wahrnehmung oder Analyse entdeckt werden könnte. Aus diesem Grund muss die Idealisierung der traditionellen Wissenschaft, menschliche Wahrnehmung und Analyse seien unendlich mächtig und Naturprozesse dementsprechend weniger ausgeklügelt, zusammenbrechen. Da dies die zugrunde liegende Voraussetzung für die Annahme war, dass prinzipielle Vorhersagbarkeit möglich ist, hat sich auch diese Annahme erledigt. Die Vorhersage natürlicher Prozesse ist unmöglich, selbst wenn man über alle Informationen verfügt, die man in anderen Fällen benötigen würde, um sich erarbeiten zu können, wie sich ein bestimmtes System verhalten wird. Das heißt, sobald in einem System computeräquivalente Berechnung irreduzibel vorliegt, kann man die Evolution des Systems nur noch Schritt für Schritt mitgehen, aber ein Überholen ist unmöglich (2002, 715-748).

γ. Konsequenzen der Einsichten der Komplexitätstheorie für den Begriff des Individuums und des Rechts

Wolfram selbst sieht algorithmische Unvorhersagbarkeit natürlicher Prozesse als die Möglichkeitsbedingung an für die menschliche Freiheit (2002, 750). Bei komplexen Systemen handelt es sich um nicht-deterministische Systeme. Und zwar in dem Sinne, dass Ursache unterschiedliche Folgen haben können, deren Auftreten aber durch kein Gesetz vorhergesagt werden kann (Hromkovič 2007, 108; Hromkovič 2009, 186). Mainzer wendet diese Feststellungen nun auf das Verständnis des Individuums an. Zunächst einmal kann die Behauptung, bei der menschlichen Entscheidungs- und Willensfreiheit würde es sich um eine Illusion handeln, deshalb zurückgewiesen werden, weil deren zugrunde liegende Annahme sich als falsch erwiesen hat. Selbst wenn man über die Kenntnis aller Anfangsbedingungen verfügt, heißt das eben noch lange nicht, dass vorhergesagt werden könnte, wie sich das System verhalten wird. Das bestätigt die Forschung und Universalisierbarkeit der zellulären Automaten. Demnach schützt das Prinzip der Computeräquivalenz das Individuum, die Kontingenz menschlicher Gehirne und die menschliche Freiheit. Wenngleich es sie nicht begründet oder erklärt, macht dieses Prinzip die Willensfreiheit doch denkbar.¹³ Es ist darüber hinaus nun aber auch vorstellbar, dass sich intelligente Computerfunktionen in einer technischen Ko-Evolution mit den Menschen verselbstständigen. Dabei müssen zwei Annahmen vorausgesetzt werden. 1. Denken, Fühlen und Bewusstsein hängen von neurobiologischen Prozessen des Gehirns ab. 2. Die Gesetze dieser neurobiologischen Prozesse können verwendet werden als Muster für entsprechende technische Systeme. Können diese Voraussetzungen erfüllt werden, dann wäre die intelligenten Computerfunktionen fähig zu lernen und sich mit der Umwelt auseinanderzusetzen. Dadurch würden sie eine eigene Lebensgeschichte und Individualität bekommen. Künstliche und natürliche Intelligenzen existierten dann nebeneinander (2003, 180-182.185; 2008, 113-116). In der Robotik hat sich das wie folgt ausgewirkt. Zunächst einmal führte die traditionelle Forschung mit ihrer Anwendung von Techniken, die auf logischen Ableitungen beruhen, und die jeweils spezifisch und unabhängig in der Wahrnehmungs-, Planungs- und Aktionskomponente installiert wurden, in die Sackgasse. Denn diese Modelle zeigten bei geringsten Abweichungen unvorhersagbares Verhalten. Man erkannte auf diesem Weg die Notwendigkeit, diese drei Komponenten miteinander interagieren zu lassen. Dies war aber nicht mehr möglich mit Hilfe dieser logisch-ableitenden Techniken. Stattdessen wendet man nun simulierte Evolution in künstlich neuronalen Netzen und mit ihnen rückkoppelnd verbundenen

13 Was nicht ausschließt, dass individuelle Persönlichkeitsprofile erstellt werden können für z.B. ökonomische oder politische Zwecke. Daher ist im Computerzeitalter der Persönlichkeitsschutz und die Datensicherheit eine zentrale ethische Forderung. Diese sieht sich aber mit zwei schwerwiegenden Problemen konfrontiert. 1. Gödels Unvollständigkeitssatz beweist, dass formale Systeme nur eine relative Sicherheit haben können. 2. Die gegenwärtigen Sicherungsmethoden werden zunichte gemacht, sobald Quantencomputer eingeführt werden, die um ein Vielfaches schneller rechnen als bisherige Computer und daher schneller Lücken im System finden können (Mainzer 2003, 185f).

mehrschichtigen Rezeptoren an. Alternativ arbeitet man auch mit genetischem Programmieren. Aufgaben, die diese Roboter bisher verrichtet haben, waren das Vermeiden von Hindernissen, das Beseitigen von Gegenständen und das Entlangfahren an einer Wand (Weicker 2002, 225).

Im Bereich des Rechts zeigt sich eine andere Konsequenz. Die Kognitionsforschung hat gezeigt, dass in natürlichen Sprachen einzelne Begriffe nicht scharf voneinander abgegrenzt sind durch ihre Bedeutung. Dem zufolge entsteht Bedeutung in Bedeutungsnetzen, durch Anwendungsbeispiele und im Sprachgebrauch, so dass Bedeutungsråder einer ständigen bewussten oder unbewussten Veränderung ausgesetzt sind. Daher bedarf es in der Rechtspraxis der Auslegung und Interpretation, die eine neue Rechtsverbindlichkeit schafft. Auf diese Weise entsteht ein komplexes Netz von Normen und Anwendungsfällen (Mainzer 2003. 183f).

δ. Komplexitätstheorie und das Anti-Karussell-Argument. Fragen.

An dieser Stelle werde ich nur Fragen formulieren, da der Vergleich der Komplexitätstheorie mit dem Anti-Karussell-Argument einer ausführlicheren Analyse bedarf als sie hier angeboten werden kann.

Klar ist, tautologische Systeme und algorithmisch erfassbare Systeme gibt es. Sind diese aber möglich in ethischen, politischen und rechtlichen Systemen? Kann man davon ausgehen, dass aus einem ethischen, politischen oder rechtlichen System alle möglichen Ableitungen durchgeführt werden, die letztlich wieder in einer Kreisbewegung zurück zum Prinzip führen? Derrida und Kierkegaard bestätigen im Grunde genommen ja die Ergebnisse der Komplexitätsforschung. Aber kann Derrida noch seine Aporien durchführen? Kann Kierkegaard seine Individualitätstheorie durchführen? Wenn künstlich-intelligente Individualitäten wirklich möglich sind, was wird aus dem „ich denke, also bin ich“ und was aus der Religiosität?

iii. Stanley Cavell

Stanley Cavell beginnt seine Erörterungen zu Derrida mit der Vermutung, dass dessen Verwendung des Begriffs der Unentscheidbarkeit zwar wie ein Anspruch auf philosophische Strenge klingt, aber vielleicht nur ein weicher literarischer Begriff zu sein scheint (1988, 131.133). Drei Argumente führt er dazu ins Feld.

1. Es gibt das Problem, wie man Original und Zitat voneinander unterscheiden kann. Dieses Problem besteht deshalb, weil die Sprache geerbt und erlernt wird. Man kann aus diesem Problem zwei Schlussfolgerungen ziehen. Derrida würde so weit gehen, dass alles Zitate sind

und es keine Originale gibt. (Diese Schlussfolgerung findet sich tatsächlich in *Chōra* [z.B. C 161].) Dagegen wendet Cavell ein, dass es dann aber auch keine Zitate mehr gibt, weil diese nur im Kontrast zum Original Sinn ergeben. Eine andere Schlussfolgerung wäre die, dass man das Erbe praktisch betont und mit der biographischen Einführung in die Sprache spielt. Wittgenstein unterscheidet dabei zwei Zitatarten: a) Nachahmung im Sinne der Behauptung der eigenen Einzigartigkeit, was das Thema des Skeptizismus ist; b) Wiederholung als die Behauptung von Gemeinsamkeit, was das Thema der Anerkennung ist. Die Philosophie sollte dabei beiden Arten dienen, weshalb die Unterscheidung zu diesem Zweck geradezu unterstrichen wird. Derrida hingegen scheint nur auf der Seite des Skeptizismus zu sein (1988, 131-133). — Mit dem Werk Derridas vor 1988 kenne ich mich nicht aus. Aber bereits die frühen ethisch-politischen Texte Derridas, *Gesetzeskraft* und *Das andere Kap*, zeigen, dass Derrida, gerade in seinem Verweis auf Wittgenstein beim Mystischen, worauf er auch in *Glaube und Wissen* zurückkommt, zeigt, dass er für das Thema der Anerkennung empfänglich ist. Gerade das Messianische steht ja für die Anerkennungsthematik. Es scheint daher berechtigt zu sein, die Nachahmung Wittgensteins mit Chora gleichzusetzen, und die Wiederholung mit dem Messianischen.

2. Cavell bringt zwei Beispiele, anhand derer er fragt, inwiefern es schädlich ist, wenn man bei ihnen sagt, dass Unentscheidbarkeit vorliegt. Die beiden Beispiele sind der Ente-Hase und Duchamps „Fountain“. Cavell behauptet nun, dass die Behauptung der Unentscheidbarkeit nur unter zwei Bedingungen schädlich ist: 1.) Wenn der Wunsch nach Entscheidung zur Seite gedrängt wird, 2.) wenn im Hintergrund der Gedanke steht, dass eine unbezweifelbare Entscheidung getroffen werden könne. Cavell sieht seine Behauptung darin begründet, dass beide Bedingungen dazu führen, dass man entscheiden können möchte, ob andere Menschen sind oder nicht. Cavell zieht daraus das Fazit, dass die Eigenschaft „unentscheidbar“ ein wenig hilfreicher Einwand ist gegen die Metaphysik. Denn der Metaphysiker verfolge zwar ein richtiges Ziel, nämlich, dass Erklärungen irgendwo ein Ende haben, sie hätten aber dieses Ziel falsch angesteuert, indem sie meinten, dieses Irgendwo beende alle Erklärungen (1988, 133f). — Soweit ich das sehe, würde Derrida dem wohl prinzipiell nichts entgegensetzen.

3. Ein vorletztes Beispiel: „Ich sehe dich zu Hause.“ Diese Äußerung kann verstanden werden als Zustimmung, als Sehnsucht oder als Entscheidung oder anderes. Das ist aber keine Frage der Entscheidung, sondern es geht hier um Verantwortung. Denn es gibt nur zwei Interpretationsmöglichkeiten bei der Behauptung, die Bedeutung dieser Aussage könne nicht unterschieden werden: a) „können“ kann unterschiedlich verwendet werden, was Cavell zufolge eine wichtige Einsicht ist, aber keine neue; b) man will eine solche Verantwortung verneinen, dies wäre aber, so Cavell, Ausdruck von Blindheit, einer Einstellung oder vielleicht einer Entscheidung. Und das letzte Beispiel: „Das dort ist mein Zuhause.“ Man kann auf ein Haus zei-

gen, man kann das auch im Traum sagen usw. Auch hier handelt es sich nicht um die Frage einer Entscheidung. Denn für keine wäre es möglich, ein klares Unterscheidungskriterium anzugeben zwischen referentiell bzw. wachend und nicht-referentiell bzw. träumend. Könnte man dies, dann wäre das Leben tatsächlich ein Traum, da man nur im Traum entscheiden kann, ob man träumt. Es ist also der Skeptizismus, der den Begriff der Unentscheidbarkeit anwendet. Denn dessen These lautet, dass Kriterien zur Unterscheidung zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem, Natürlichem und Künstlichem, Träumen und Wirklichkeit fehlen. Damit hat der Skeptizismus entdeckt, dass wir nicht wissen. Behauptet man weiterhin Unentscheidbarkeit, dann verleugnet man entweder diese Entdeckung und trivialisiert damit den Skeptizismus, oder man äußert den Wunsch, sich von der Verantwortung zurückzuziehen, aus der wir aber niemals kommen (1988, 135f).

Da Stanley Cavell ebenfalls ein Vertreter des nicht-relativistischen Skeptizismus ist und es m.E. angesichts der von Derrida vorgetragenen Argumenten offensichtlich ist, dass er Cavells Argumenten sehr nahe steht, kann meiner Ansicht nach über Cavell gezeigt werden, dass Derrida kein Relativist ist, sondern ein nicht-relativistischer Skeptiker.

b. Ist Derridas Abstraktionsversuch von Kierkegaards Religionsverständnis stimmig?

i. Habermas

Habermas bringt das Problem sehr präzise auf den Punkt. Kierkegaard zufolge hat das ethische Subjekt sich selbst zur Aufgabe. Angesichts des Fallibilismus gerät es aber in eine hoffnungslose Verzweiflung, die nur das religiöse Selbst überstehen kann. Denn ausschließlich das religiöse Selbst gewinnt in seiner Beziehung zu sich selbst und durch seine Hingabe an ein absolut verschiedenartiges Wesen seine Freiheit. Hintergrund bei Kierkegaard sei dabei die Frage, wie ein gnädiger Gott erfahren werden kann. Diese Gnade erfahre man in einer offenen Wahrheit und nicht durch eine Konzeptionalisierung des Gottesbegriffs, die zudem sowieso nicht konsistent entwickelt werden könne. Die Lücke zwischen Glaube und Wissen könne demnach nicht geschlossen werden. Jeder Philosoph, der Kierkegaard beerben will, ist mit einem Dilemma konfrontiert, sobald er einen Zugriff auf eine Offenbarung ablehnt. Denn er muss berücksichtigen, dass für Kierkegaards Konzept das Subjekt abhängig sei von einer Triebkraft, die es nicht kontrollieren könne, die somit die spezifische Endlichkeit des Subjekts ausdrückt. Wird versucht, diese Neuinterpretation Kierkegaards ohne einen Gottesbegriff durchzuführen, so misslingt sie, weil die ewige Wahrheit eliminiert ist. Es gibt daher nur drei Möglichkeiten, wie im Anschluss an Kierkegaard philosophiert werden kann. 1. Skeptisch, 2.

theologisch, indem man die Begriffe der Sünde und Rettung neu entfaltet – beide Optionen lehnt Habermas ab, 3. eine vernünftige Übersetzung des Absoluten in der Zeit. Diesen Versuch hätten Adorno, Heidegger und Derrida unternommen (2006 [2003], 217-225).

Heidegger fasse Kierkegaards Authentizitätsbegriff ontologisch auf ohne Normativität, also Moral. Die Entschlossenheit, der jede Substanz fehlt, erwarte die Leere einer Ankunft des Seins. Das ist die Unterwerfung unter etwas Höheres, unter eine anonyme, unpersönliche Macht, die bisher irrelevant war (2006 [2003], 225-228). Derrida eigne sich Heidegger nun theologisch an, indem er die Auffassung vertrete, die Kritik an der Ontotheologie sei die bestmögliche Interpretation der Erfahrung von Christen, Juden und Moslems in ihrer Begegnung mit der Wirklichkeit der Geschichte. Ethische Fragen behandle Derrida hingegen eher aus der Perspektive Levinas, also aus der Perspektive der selbstreflexiven Beziehung des Selbst zu einem anderen. Und hier richtet Habermas zwei Fragen an Derrida: 1.) Kann der normative Gehalt einer ungewissen Ankunft eines bestimmten Ereignisses unbestimmt bleiben? 2.) Wenn ein solcher normativer Gehalt expliziert werden soll, welcher Rechtfertigungszwang ergibt sich daraus (2006 [2003], 228f)?

Habermas hegt insofern Zweifel an Derridas Kierkegaardrezeption als bei Kierkegaard ein bestimmter Inhalt gegeben sei, von dem Derrida vollständig abstrahiere und somit der Gefahr erliege, völlig inhaltsleer zu sein. Formal gesehen, entspricht Derrida Kierkegaard, doch ist dieser Formalismus rechtfertigbar? Derrida wählt dabei m.E. einen sprachphilosophischen Zugang, den Habermas aber für unzureichend hält, da die Triebkraft, die der Sprache inhärent ist, keine absolute Qualität hat, sondern nur transsubjektive (2006 [2003], 222-224). Was insofern zu stimmen scheint, als Derrida, wie man sehen kann, die Eigenschaften Gottes letztlich auf den anderen, auf das Individuum in seiner Einzigartigkeit für übertragbar hält. Derrida kann mit seinem Konzept von Chora, dem Messianischen und der Wiederholung, die Kierkegaards unendlicher Resignation, dem Glauben und der Wiederholung formal entsprechen, ohne den Gottesbegriff ohne den Begriff des Religiösen auskommen, und zwar mit der Begründung, dass Argumente, die Kierkegaard eventuell noch anzweifeln würde, nicht mehr angezweifelt werden können.

ii. Caputo

Caputo äußert in *Prayers and Tears* die Ansicht, dass die Gemeinsamkeit des Religionsbegriffs bei Kierkegaard und Derrida die sei: das Unmögliche erwarten, die Verteidigung der Singularität als die Inkommensurabilität des Individuums mit dem Universellen. Damit würden sie sich abgrenzen von Ästhetizismus, Rationalismus und dem ethischen Kalkül. Der Un-

terschied zwischen beiden liegt aber darin, dass Kierkegaard Christ sei und Derrida eine Religiosität ohne Dogmen, ohne biblische Bestimmtheiten vertrete. Zwei Argumente sieht Caputo bei Derrida vorliegen. 1. Die positiven Religionen würden zu Krieg führen, so dass der Unterschied zwischen konkreten Messianismen und dem allgemeinen Messianischen dem Unterschied zwischen Krieg und Frieden entspricht. 2. Die Religion hat für das Religiöse, das vor der Religion gerettet werden soll, keine Exklusivrechte oder hegemoniale Macht. Das heißt die Struktur des Religiösen bei Kierkegaard lässt sich nicht beschränken auf das Christentum oder irgendeine andere (Buch-)Religion. Und diese Struktur ist die Pflicht ohne Ethik, die Poetik der Verpflichtung, die Leidenschaft für das Unmögliche. Diese ist nicht dekonstruierbar, daher eben nicht auf Religion einschränkbar (1997, xx-xxiv.189f.195.202-208; 2002, 22-24).

Mit dieser Argumentation gibt es meiner Ansicht nach zwei Probleme. 1. Derrida hat niemals derart überstarken Behauptungen aufgestellt, dass eine bestimmte Religion zwangsläufig in den Krieg führe oder sein Messianisches den Frieden im Gegensatz zu den Religionen sichere. Denn zum Einen war er sich darüber im Klaren, dass man letztlich nicht entscheiden könne, was sozusagen Vorrang habe: die Religion oder die Abstraktion. Zum Anderen hat er die Religion selbst in Veränderung gesehen. 2. Die (alteritäts-)ethische Rezeption Kierkegaards durch Derrida und Caputo ist Kierkegaards Überlegungen nicht völlig fremd, greift aber nur den Anerkennungsaspekt heraus, der bei Kierkegaard schöpfungstheologisch-realistisch gefasst ist. Es wurde gezeigt, dass Derridas Interpretation von *Furcht und Zittern* in *Den Tod geben* nicht bis zum Glauben kommt, obwohl Derrida der Ansicht ist, weiter gekommen zu sein. Kierkegaards Religionsphilosophie erwartet sich Erlösung in der Welt durch Gott, eine Erlösung die der andere bei Derrida niemals leisten kann. Derridas Ansatz würde in Kierkegaards Konzeption nicht über die unendliche Resignation hinauskommen. Und er sieht dafür wohl auch keinen Anlass oder keine Möglichkeit gegeben. Das Unmögliche taucht bei Kierkegaard und Derrida z.T. an ganz unterschiedlichen Stellen auf. Bei Kierkegaard war das Unmögliche die Auferstehung Isaaks, die Hochzeit des jungen Mannes mit der Prinzessin, das Festmahl, das sich der Beamte nicht leisten kann. Dies hielt Kierkegaard für möglich, weil der Verstand die Bewegung nicht denken kann. Insofern stimmt es, dass für Kierkegaard und Derrida das Unmögliche Bedingung der Bewegung ist. Aber Kierkegaard geht noch einen Schritt weiter und hegt Erwartungen an die Wirklichkeit, die Derrida so nicht teilen würde. Und Kierkegaard kann deshalb einen Schritt weitergehen, weil für ihn die Bewegung schon in der unendlichen Resignation erfasst ist, die für ihn nicht religiös ist (das übersieht Caputo [s. 2002, 22-24]). Das Unmögliche ist bei Kierkegaard also stärker. Es ist nicht nur ethisch und erkenntnistheoretisch gefasst, sondern auch realistisch.

Deuser bringt drei Argumente gegen Derridas Versuch einer Abstrahierung von Kierkegaard Religionsphilosophie.

1. Bei Kierkegaard sei der Mensch primär über das Gottesverhältnis bestimmt, wodurch die Unvertretbarkeit des Einzelnen gestützt werde. Das sei das Prinzip der Inkommensurabilität als einer besonderen Sphäre. Dadurch könnten Rationalität und Universalisierbarkeit von vorrationaler Absolutheit unterschieden werden. Entscheidendes Kriterium für Kierkegaard sei die Reue als die Folge des Opfers¹⁴ und als schmerzliche Erfahrung der ethischen Verallgemeinerung. Derrida wolle nun Kierkegaards Überlegungen philosophisch erfassen. Auf diese Weise wird die Opfersituation Abrahams die alltäglichste Erfahrung der Verantwortung, wodurch sich die Krise der Ausnahmesituation als ein Normalfall entpuppt (2007, 8f).

2. Gott werde von Kierkegaard als selbstverständlich vorausgesetzt und als ein absolutes und entscheidendes Geheimnis verstanden. Auf diese Weise sichere Kierkegaard Unterscheidungen, nämlich z.B. die zwischen dem Ästhetischen, Ethischen und Religiösen. Darüber hinaus liefere Kierkegaard eine Erklärung Gottes. Gott werde im Zusammenhang von Sünde und Glaube gedacht. Das ist ein Glaube, der an die Angst und Not des Paradox gebunden ist. Für Kierkegaard sei dabei entscheidend, dass dies eine Schranke darstelle, deren Überschreitung einen Zugang zum religiösen Glauben darstellt. Nicht zuletzt bleibt ein Geheimnis nur dann eines, wenn keiner darüber spricht, was aber bei Derrida nicht mehr der Fall ist, wenn alle Menschen davon betroffen sind. Denn bei Derrida ist Gott der absolut andere, auf den die absolute Pflicht bezogen ist, auch Mensch und Tier (2007, 11f).

3. Kierkegaards Verhältnisbestimmung von Religion und Ethik sei derart gefasst, dass dabei der Versuch unternommen werde, die Sonderstellung des paradoxen Glaubens in der Religionsphilosophie zu denken. Kierkegaard stelle dies aber immer nur indirekt dar. Wobei Kierkegaard später unklugerweise dieses Zuordnungsverhältnis aufgelöst habe. Und genau dies tut auch Derrida, indem er die Radikalität der Ausnahme verallgemeinere. Abraham sei Beispiel für eine Moral, an der jede Ethik scheitern müsse. Hiergegen bringt Deuser vier Einwände vor: a) damit wird das Rechtssystem untergraben, b) die Kontingenz der Ausnahmesituation verlassen, c) die Besonderheit des religiösen Verhältnisses gegenüber der Ethik aufgegeben und d) b) und c) stimmen weder mit Gen. 22 noch mit *Furcht und Zittern* überein (2007, 14-16).

¹⁴ Deuser ist, wenn ich ihn richtig verstanden habe, der Ansicht, dass die vier Beispiele in der „Stimmung“ Kierkegaards Verständnis von Abraham widerspiegeln. Zudem beruft er sich noch auf eine Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards und die Auslegungstradition, dass es bei der Opferung Isaaks um das Ende des Menschenopfers gehe. Ich teile aber weder Deusers Deutung der „Stimmung“, weil sie, wie Deuser selbst zeigt, eine ethische Interpretation sind. Gerade weil Abraham die Ethik teleologisch suspendiert, gibt es bei ihm keine Reue. — Noch teile ich Deusers Deutung von Gen. 22 als allgemein normatives Narrativ der Opferbeendigung.

Alternativ schlägt Deuser folgende Rezeption Kierkegaards vor. Das, was nicht gedacht werden kann, soll in der Darstellung strukturell bewahrt bleiben und nicht inhaltlich verallgemeinert werden. Durch Grenzerfahrungen können religiöse Erfahrungen ermöglicht und berechtigt werden. Hierbei wird ein nicht begründbarer Verlust oder ein nicht begründbares Geschenkwiderrfahrnis so erzählt, dass die Ontologie der besonderen Möglichkeiten davon lernen kann. So kommt an erster Stelle der Glaube, an zweiter die ethische Allgemeinheit und zuletzt die dauerhafte Verständigungsmöglichkeit. Angewendet auf Gen. 22 bedeutet das Folgendes. Die Opfertradition, den paradoxen Glauben und die Grenzerfahrung der Immanenz und Transzendenz müssen erzählend vergegenwärtigt und religionsphilosophisch bestimmt werden. Mit Bezug auf eine rein historische Exegese erfordert das eine Remythologisierung, die wissenschaftstheoretisch begründet ist. Auf diese Weise muss die Gewalt des Opfers nicht geleugnet werden und die Beendigung des Opfers ist eine Erinnerung, die wiederholt werden soll. Ein entsprechender Mythos wäre also der, wie er bei Mann zu finden ist: Dass Abraham erkennen soll, dass er keine Menschen opfern darf (2007, 16f).

Deusers entscheidenden Argumente finden sich im dritten Schritt. Doch sie werden allesamt Derrida nicht gerecht. Derrida untergräbt das Rechtssystem nicht, sondern zeigt nur dessen Grenzen auf, deren Missbrauch er jedoch durch weitere Argumente blockieren will. Außerdem schafft es Deuser m.E. selbst nicht, Ethik und Religion in überzeugender Weise zu trennen. Das sieht man daran, dass er einerseits meint, Abraham müsse Kierkegaard oder Gen. 22 gemäß seine Tat bereuen, andererseits Gen. 22 in einer Weise interpretiert, die voll im Rahmen des Ethischen bleibt. Darüber hinaus ist es Kierkegaard selbst, der in *Furcht und Zittern* den Glauben Abrahams in den Alltag hineinstellt, wenn er vom verliebten jungen Mann spricht und vom Finanzbeamten, der an ein teures Festmahl glaubt. Des weiteren partizipiert Kierkegaard formal an der cartesianischen Logik der Selbst- und Weltbejahung. Kierkegaard entfaltet also eine Struktur, in deren Rahmen er bestimmte Inhalte verallgemeinert. Es konnte auch gezeigt werden, dass z.B. Kierkegaards Argumentationsweg, wie die Welt schöpfungstheologisch bejaht werden kann, theoretisch einige Probleme mit sich bringt, so dass sie vielleicht als eine individuelle Erfahrung akzeptabel scheint, aber keineswegs theoretisch so argumentiert werden können. Vielmehr hat sich herausgestellt, dass wir gar nicht anders können als unsere Sprache und damit die Welt und die Menschen anzuerkennen. Das tun wir immer. Das einzige also, was an Kierkegaards Religionsphilosophie nicht zu verallgemeinern ist, das ist der realistische Schöpfungsglaube, der mit dem Auferstehungsglauben in Verbindung steht. Deuser nimmt hier nachvollziehbarerweise Modifikationen vor, aber ob solche Begriffe wie „nicht begründbarer Verlust“ oder „nicht begründbare Geschenkwiderrfahrnis“ oder „Kontingenz der Ausnahmesituation“ hilfreich sind, da bin ich mir momentan nicht sicher, da mir nicht wirklich klar ist, was Deuser mit ihnen meint.

Momentan sehe ich Derrida darum in seinem äußerst vorsichtigen Abstraktionsversuch gerechtfertigt. Äußerst vorsichtig scheint er mir deshalb, weil er spezifischen Religionen ihren Raum lässt, zugleich aber versucht zu argumentieren, welche Ansprüche sie erheben können und welche nicht bzw. wenn, dann wie. Ich würde also Caputo darin zustimmen, dass es Phänomene in spezifischen Religionen gibt, die diese nicht für sich exklusiv beanspruchen können. Doch konnte nachgewiesen werden, dass er einerseits einigen Missverständnissen bezüglich Kierkegaards Text erlegen ist, und dass er andererseits Derrida zu unkontrolliert rezipiert, so dass sein Abstraktionsversuch letztlich unzureichend argumentiert und anmaßend erscheint. Zumal Derrida wohl folgendes bejahen würde: Jede Identität gibt vor anderen ein beispielhaftes Zeugnis von ihrer Verantwortung gegenüber dem Allgemeinen. Und davon können andere überzeugt werden, müssen aber nicht. Das Verhältnis zwischen Konkretisierung und Abstraktion bleibt also spannungsreich und ist nicht durch Regeln zu lösen, aber durch bestimmte Argumente immerhin aufzuklären.

B. Hilary Putnams Auffassung von Ethik

1. Einführung

Putnam begründet seinen Ethikansatz eng an der Diskussion wissenschaftstheoretischer Fragestellungen. Dabei zeigt sich, dass Putnam einen anderen Weg einschlägt als Derrida. Derrida scheint nämlich meiner Ansicht nach, zumindest unter der Perspektive der Komplexitätstheorie, eine eigentümlich ambivalente, vielleicht sogar unklare Einstellung zur wissenschaftlichen Rationalität zu haben. Einerseits fasst er sie quasi-analytisch auf, was sich besonders im Bereich der Moral und des Rechts verheerend auswirken würde. Andererseits meint er, eine quasi-analytische Strukturierung der Moral und des Rechts sei nicht möglich. Für seine Antinomien behandelt er die Wissenschaft in Recht und Moral aber wieder so, als sollte sie quasi-analytisch sein. Krauß und LaCapra haben hier also richtig auf die Schwachstelle bei Derrida hingewiesen. Ob Derridas Antinomien also wirklich Sinn machen, dem sollte wohl eher skeptisch begegnet werden, so sehr Derridas Anliegen einer verantwortlichen Entscheidung zu begrüßen ist. Doch das hilft nichts, wenn dieses Anliegen mit zumindest unklaren Argumenten verteidigt wird. Putnam vertritt dasselbe Anliegen wie Derrida, benötigt dafür aber nicht die Rede von Antinomien. Denn den Tautologiebegriff oder den Begriff des analytischen Urteils (der nicht zwangsläufig eine Tautologie ist) hält Putnam für nicht so weit verbreitet (CD 13).

2. Putnams Nähe zu Derrida

a. Putnams Kritik an Derrida

Putnam ist der Auffassung, dass Derridas Argument an entscheidenden Punkten auf der Schlussfolgerung beruhe, dass Unterscheidungen dann für ungültig zu erachten seien, wenn sie nicht in allen Fällen gemacht werden können. Dagegen wendet Putnam ein, dass Begriffe nicht erst dann brauchbar sind, wenn sie klar definiert werden können. Darüber hinaus lebe Derridas Philosophie sehr stark von der – wie Putnam sagt – metaphysischen Idee des unendlichen Regresses aller Interpretationen. Putnam argumentiert hiergegen, dass Interpretation nicht in allen Situationen vonnöten ist, sondern nur in solchen, wo Zweifel darüber bestehen, was ein Text bedeutet oder was jemand mitteilen wollte. Allerdings gibt es auch nicht die Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer Regel, mit der man solche Situationen voneinander unterscheiden kann (EO 111-121). Es konnte aber nachgewiesen werden, dass Derrida beide

Ansichten zumindest in seinen ethischen Schriften, auf die in dieser Arbeit zurückgegriffen wurde, in der Schärfe sicherlich nicht entwickelt.

Stichhaltiger dürfte allerdings Putnams Kritik sein, dass Derrida einen zu negativen Grundton habe in seiner Einschätzung von Begründung und Rechtfertigung, wenn er diese für tendenziell unterdrückend hält. Eine Einschätzung die zu einer stark relativistischen Rezeption Derridas geführt habe. Mit diesem Argument, so Putnam, ließen sich dann allerdings die Katastrophen des 20. Jahrhunderts nicht mehr kritisieren. Auf jeden Fall hat Derrida Verantwortung für seine Rezeption, wie sie Derrida auch Nietzsche zugeschrieben habe. Den habe Derrida nicht von der Verantwortung freisprechen wollen, für die Nationalsozialisten brauchbar gewesen sein (EP 142.168-171). Dasselbe Argument findet sich auch bei Baghramian (2004, 112) und ähnlich bei LaCapra. LaCapra findet es nämlich bedenklich, dass Derrida in *Gesetzeskraft* die unumgängliche Selbstlegitimierung von Autorität und Recht als eine Gewalt ohne Grundlegung beschreibe. Diese Äußerung findet LaCapra schockierend sowie anfälliger für Missbrauch. Denn, so LaCapra, der Gewaltbegriff ist an dieser Stelle eventuell zu grob gefasst, und zeugt daher vielleicht eher von einer gewissen Faszination für Gewalt. Diesen Einwand schränkt LaCapra allerdings durch vorsichtige Gegenfragen ein, indem er fragt, ob es Vorsichtsmaßnahmen braucht, und ob Vorsichtsmaßnahmen bei der Thematisierung sehr schwerer und heikler Fragen missbräuchliche Fehllektüren vollständig abwehren können. Auf jeden Fall kommt er zu dem Fazit, dass bestimmte Formulierungen offen sind für Missbrauch oder sogar offensichtlich dazu einladen. Daher schlägt er eine Alternative vor. Statt von der Gewalt der Grundlosigkeit zu reden, wäre es besser, man schreibt, dass die Frage der Letztbegründung von Autorität und Recht belanglos ist (1994 [1990], 148f).

b. Putnams ausdrücklicher Verweis auf die Dekonstruktion

Putnam wendet sich gegen die These, dass nur die beste Theorie über die Welt etwas darüber aussagt, was es gibt. Churchland hätte in diesem Zusammenhang daher geschlussfolgert, dass es keine Textpassagen gibt, die schwer zu interpretieren seien. Schwer zu interpretierende Texte seien vergleichbar mit dem Glaube an Phlogiston oder die vier Prinzipien der Alchemie. Diese Schlussfolgerung hält Putnam für verrückt, denn das Urteil „schwierig zu interpretierende Stelle“ ist kein Teil irgendeiner Theorie im Sinne Churchlands (EO 82). Vielmehr muss mit den Dekonstruktivisten anerkannt werden, dass es keine endgültige Interpretation von z.B. literarischen oder philosophischen Texten gibt, sondern nur bessere und schlechtere Interpretationen. Es gibt demnach keine absolute Perspektive auf ein Kunstwerk. Eine solche Ansicht macht keinen Sinn. Der Verzicht auf eine solche Annahme führt allerdings auch nicht

dazu, die Rede einer wahren Interpretation fallen zu lassen. Es kann nämlich wahr sein, dass ein Text die Eigenschaft „verständlich“ hat, da man wissen kann, dass man einen Text versteht. Und diese Auffassung von der Textinterpretation wendet Putnam an auf ethische Urteile und Entscheidungen. Es gibt eben vernünftige und unvernünftige Entscheidungen und Urteile und damit Verbunden ihre Offenheit und Nicht-Endgültigkeit (CD 108f; EO 82; NSEP 182f).

c. Putnams Sicht von Ethik

Die Berufung auf eine unfehlbare Offenbarung als der Grundlage für die Ethik oder Politik lehnt Putnam ab. Daher ergibt sich für ihn die Notwendigkeit rationaler Forschung in der Ethik und Politik. Dabei ist Fallibilismus ein Aspekt. Ein weiterer Aspekt ist die Diskursethik, die detailliert herausgearbeitet habe, was von einer rationalen wissenschaftlich-demokratischen Forschung gefordert ist. Doch über die Diskursethik hinaus bedarf es zusätzlich des Verweises auf Kant und Aristoteles (warum, das sehen wir später noch). Kant deshalb, weil er mit seinem kategorischen Imperativ überzeugend gezeigt habe, dass die Ethik allgemein ist. Doch der kategorische Imperativ ist zu formal. Mit Aristoteles kann man ihn allerdings inhaltlich konkretisieren, wie auch die Diskursethik. Prinzipien, wie von der Diskursethik angenommen, gehören zwar zur Ethik dazugehören, doch Ethik ist nicht ausschließlich ein System von Prinzipien. Mit Aristoteles lassen sich auch diese formalen Prinzipien mit Inhalt füllen, indem man mit ihm nach der Natur des erstrebenswertesten menschlichen Leben fragt. Putnam würde allerdings nicht wie Aristoteles meinen, dass es nur eine Antwort darauf gibt, sondern viele. Was aber nicht ausschließt, positive und negative Bewertungen dieser Antworten geben zu können (CD 113f; EO 22-28; VWG 200).

Putnam vertritt also einen Pluralismus, genauer: einen starken Pluralismus. Dem Minimalpluralismus zufolge kann man nur dann Pluralist sein, wenn man die Behauptung zurückweist, dass eine Lebensform, religiöse Tradition oder sexuelle Orientierung die einzig gute ist, an der sich alle anderen Menschen orientieren müssen. Putnam geht allerdings weiter und meint, dass zumindest einige Menschen, die eine andere Lebensform haben, einer anderen religiösen Tradition angehören oder sexuell anders orientiert sind, wertvolle Einsichten haben, die er entweder nicht hat oder nicht derart entwickelt hat. Wenn man die andere Person als ein autonom handelndes Wesen achten soll, dann muss man dieser Person auch das Recht zugestehen, sich ihren moralischen Standpunkt selbst aussuchen zu dürfen (AJH 317; VWG 201).

Metaphysische Letztfundierungsansprüche lehnt Putnam, wie bereits gesehen, ab (vgl. Shusterman 1997, 194). Das schätzt er auch an Levinas im Bereich der Ethik, und dass er die Ethik in der Begegnung mit anderen Menschen begründet sieht, z.B. in der Konfrontation mit

dessen Leid. In einer solchen Begegnung kommt es zu der unmittelbaren Erkenntnis, dass man selbst verpflichtet ist etwas zu tun. Jedoch nicht im ökonomischen Sinn. Die ethische Beziehung ist also asymmetrisch: Man soll den anderen nicht zugleich als ebenso verpflichtet ansehen. Man soll demnach um des anderen Willen handeln, der kein Beispiel einer Abstraktion ist, und nicht um einer abstrakten Regel willen (EO 24; JP 95f). Mit diesem Ansatz ist eine große Nähe zu Derrida gegeben.

d. Erkenntnistheoretische Begründung von Demokratie

Putnams These unter Verweis auf Dewey ist, dass nur die Demokratie es ermöglichen kann, dass die Menschen ihre geistigen Fähigkeiten vollständig anwenden können, um gesellschaftliche Probleme zu lösen. Demokratie meint hierbei, dass der Forschungsweg offengehalten wird. Setzt man nun voraus, dass es für diese Probleme bessere und schlechtere Lösungen gibt, dann lässt sich die These folgendermaßen begründen. Zum Einen habe Peirce in seinem Aufsatz „The Fixation of Belief“ nachgewiesen, dass angesichts der Fehlbarkeit und Endlichkeit menschlicher Erkenntnis die autoritäre Methode, die Methode der Beharrlichkeit und die Methode der Vernunftbequemlichkeit nicht funktionieren. Denn privates und unkorrigierbares Wissen ist eine leere und trügerische Vorstellung. Der Begriff einer gestützten und gerechtfertigten Aussage beinhaltet demzufolge den Bezug auf eine Gemeinschaft. Erkenntnis ist also gemeinschaftliche Hypothesenbildung und -kritik. Das gilt ebenso für die ethische Forschung. Und diesem Verfahren entsprechen Gedanken- und Redefreiheit. Allerdings darf man sich dabei nicht auf eine Expertenklasse verlassen. Denn diese wäre privat und elitär. Das hätte eine Verzerrung von Erkenntnissen zur Folge. Darum muss jeder Mensch als Experte angesehen werden, und sei es nur für sich selbst. Interessen und Bedürfnisse dürfen demnach nicht schon im Vorhinein definiert werden. Vielmehr ergeben sich diese erst dadurch, dass man sich politisch engagiert. Folglich ist klar, dass es keine endgültige Antwort darauf gibt, wie Menschen leben sollen. Daher muss eine Offenheit durch Diskussion und Experimente garantiert werden. Und dies gewährleistet die Demokratie (EP 227.230.234-239.249; MFR 53-55; vgl. EO 89-108; R. A. Putnam 2002, 237; Shusterman 1997, 194f).

Die Demokratie ist dabei allerdings zwei Problemen ausgesetzt, nämlich dem Konflikt zwischen Gleichheit und Freiheit und dem Konflikt zwischen Ungleichheit und Unfreiheit. Vor allem der Konflikt zwischen Ungleichheit und Unfreiheit ist für Putnam Anlass, um den klassischen Liberalismus zu kritisieren, dem zufolge alle Menschen gleich sind, daher für alle das gleiche Recht gelten soll. Im klassischen Liberalismus werden nämlich die Unterschiede zwischen den Menschen übersehen. Das machte es den besser Gestellten möglich, das Recht

zu Ungunsten der schlechter Gestellten auszunutzen (vgl. Shusterman 1997, 198). Freiheit muss also gesellschaftliche Institutionen positiv und konstruktiv verändern können. Insofern ist Demokratie eben keine Errungenschaft (z.B. gleiche Rechte für gleiche Menschen, was zu Ungleichheit und Unfreiheit führte), sondern eine Aufgabe (was ja auch Derrida meint) (EP 239.250f). Der Konflikt zwischen Gleichheit und Freiheit wiederum besteht darin, dass Churchills Begründung für Demokratie, sie sei zwar das schlimmste aller Systeme, aber immer noch besser als alle anderen Systeme zuvor, ungültig wird, sobald bspw. eine Technokratie z.B. für weltweiten Frieden sorgt. Dem Utilitarismus, der alles auf Glück reduziere und die Freiheit in die Definition von Glück nur einschmuggeln könne, dürfe folglich nicht das Feld überlassen werden bei der Verteidigung liberaler Werte. Das liberale Bild vom Menschen müsse hingegen durch Hinzuziehen verschiedener Traditionen, auch religiöser, gestützt werden (MFR 57-61).

Die erkenntnistheoretische Begründung von Demokratie läuft bei Putnam auf die Argumente des Fallibilismus und der im Sinne Putnam inkommensurabilitätstheoretisch fundierten Gemeinschaftlichkeit hinaus. Zwei Argumente, die auch bei Derrida zu finden sind.

3. Putnams erkenntnis- und bedeutungstheoretische Begründung des Potenzials der Ethik, objektiv zu sein

Vermittels erkenntnis- und bedeutungstheoretischer Erwägungen begründet Putnam, dass auch ethische Urteile objektiv sein können. Er argumentiert dabei, dass Objektivität nicht bloß für beschreibende Äußerungen Gültigkeit hat, sondern auch vorschreibende Äußerungen können für sich den Anspruch auf Objektivität beanspruchen. Entscheidend ist dabei, dass der Objektivitätsbegriff von Putnam neu interpretiert und nicht aufgegeben wird.

Dass ethischen Urteilen bisher der Anspruch auf Objektivität vorenthalten wurde, hängt Putnam zufolge mit der Tatsachen/Werte-Dichotomie zusammen, die ihrerseits auf der Dichotomie analytischer und synthetischer Urteile beruht (vgl. R. A. Putnam 2002, 229). Beide will er auflösen, dabei aber keineswegs die Unterschiede verwischen. Putnam hält es nämlich für notwendig, dass man zwischen alltäglichen Unterscheidungen und metaphysischen Dichotomien unterscheidet. Die gewöhnlichen Unterscheidungen kennzeichnen sich durch verschiedene Stufen der Anwendung, wobei es niemanden überrascht, wenn eine Unterscheidung nicht immer angewendet werden kann. Bei metaphysischen Dichotomien ist das hingegen nicht der Fall. Mit ihnen könne man z.B. nicht in Betracht ziehen, dass die Mathematik gegenüber analytischen und synthetischen Urteilen gegenüber unähnlich ist, also eine eigene Urteilsform darstellt (CD 11). Aus der Unterschieden innerhalb verschiedener Arten von ethi-

schen Urteilen oder Unterschieden zwischen ethischen Urteilen und Urteilen, wie sie in der chemischen Wissenschaftsforschung gefällt werden, folgt also nichts Metaphysisches (CD 19).

a. Schritt 1: Die empiristische analytisch/synthetisch-Dichotomie ist unhaltbar, so dass die Existenz epistemischer Werte angenommen werden muss

Der klassische Empirismus und die traditionelle analytische Philosophie unterschieden zwischen Tatsachen und Tautologien und darauf aufbauend zwischen Tatsachen und Werten. Dies ergab eine dreifache Klassifizierung von Urteilen: 1. synthetisch-empirische, Tatsachen beschreibende Urteile, die verifizierbar oder falsifizierbar sind, 2. analytische Urteile, die allein aufgrund von logischen Regeln der Sprache wahr sind. Beide Urteilstypen seien für kognitiv sinnvoll erachtet worden. 3. Kognitiv bedeutungslose Urteile, wie ethische, ästhetische oder metaphysische Äußerungen, die rein subjektiv, also Ausdrücke von Gefühlen oder Einstellungen seien (CD 7-10.17). Gegen dieses Konzept bringt Putnam sechs Einwände vor.

1. Die Begriffe „kognitiv sinnvoll“ und „kognitiv unsinnig“ sind nicht in Form analytischer Urteile oder synthetischer Beobachtungsurteile artikulierbar (CD 34).

2. Diese und viele andere Aussagen sind nicht klassifizierbar als entweder analytisch oder empirisch-synthetisch. Was nicht heißt, dass diese Entweder/Oder-Klassifizierung überhaupt nie angewendet werden könnte. Weshalb sie das aber in vielen Fällen nicht kann, hängt damit zusammen, dass die Begriffe der Physik, an denen die logischen Empiristen die analytisch/synthetisch-Dichotomie exemplifizieren wollten, unter zwei Bedingungen entstehen. Nämlich a) eine allgemeine Eigenschaft wissenschaftlicher Hypothesen ist Eleganz bzw. Konvention und b) diese Eigenschaft ist durch Experimente widerlegbar. Und diese beiden Bedingungen sprengen die analytisch/synthetisch-Dichotomie (CD 11-13).

3. Es gibt nicht nur eine Art von synthetischen Urteilen, sondern viele Arten. Doch von den logischen Empiristen wurden sie nicht für interessant gehalten (CD 13).

4. Die sogenannte wissenschaftliche Methode hat ethische Voraussetzungen. Das lässt sich an der Widerlegung von Reichenbachs These zeigen, Sachenaussagen könnten durch die wissenschaftliche Methode bestätigt oder widerlegt werden, Werturteile hingegen nicht. Denn a): Es gibt nicht *die* wissenschaftliche Methode, also nicht *das eine* Muster, an dem sich die verschiedenen Forschungen in Physik, Chemie, Biologie usw. orientieren würden. b) Schlüsse in den historischen Wissenschaften könnten nicht als induktiv angenommen werden, da sie z.B. auf der Induktion durch Analogie beruhen. Und diese Induktionsart konnte nicht formalisiert werden. Das bedeutet, es gibt keine formale Regel, die zwischen guten und schlechten

Analogien unterscheidet. Will man Analogien aber nicht prinzipiell verwerfen, sondern manche für gestützt, andere für nicht gestützt erklären, dann muss es auch ohne ein allgemeines Kriterium möglich sein, sie im objektiven Sinn als besser und schlechter, vernünftig und unvernünftig bewerten zu können. Und dieser objektive Sinn ist Empathie. Dadurch werden sie gestützt. Hieraus zieht Putnam das Fazit, dass es keine formale Methode geben wird, die unabhängig und isoliert ist von unseren anderen (z.B. ästhetischen, metaphysischen, ethischen) Urteilen über die Natur und die Welt (MFR 72-75).

5. Humes Begriff von Tatsachen kann nicht mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft Stand halten, die mit Begriffen wie Elektronen, Bakterien, Gravitationsfeld usw. arbeitet. Auf Humes Tatsachenbegriff beruht aber seine Tatsachen/Werte-Dichotomie. Den Tatsachenbegriff habe Hume über Ideen bestimmt. Diese Ideen würden Tatsachen durch Ähnlichkeit repräsentieren. Zudem gäbe es noch Ideen, die Emotionen beinhalten oder mit ihnen assoziiert werden könnten. Tugenden oder das Urteil „richtig“ seien durch diese Ideen nicht erfassbar. Das ist die Grundlage für Humes Auffassung vom Sein-Sollen-Fehlschluss. Dieser Fehlschluss beruht also nicht auf einer fehlerhaften Form, sondern auf der Interpretation einer bestimmten Aussage (CD 14f.21).

6. Carnap habe versucht den Entwicklungen der Wissenschaft durch die Einführung des Begriffs theoretisch abstrakter Begriffe gerecht zu werden. Theoretisch abstrakte Begriffe würden eingeführt durch das jeweilige Postulatensystem einer wissenschaftlichen Theorie. Diese seien sinnvoll, solange man mit ihnen Erfahrungen erfolgreicher vorhersagen kann als ohne sie. Vorhersage meine dabei die Deduktion von Beobachtungssätzen von diesem Postulatensystem her. Das heißt die theoretisch abstrakten Begriffe seien Anweisungen für die Ableitung von Beobachtungssätzen, die möglich sind durch Postulate und durch die Axiome der Mathematik und Logik. Dieser Versuch, der eine Suche nach einer befriedigenden Definition des Faktischen dargestellt habe, wäre zugleich die Suche nach einer befriedigenden Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen gewesen. Doch Quines Kritik am Begriff des analytischen Urteils habe dieses Projekt kollabieren lassen. Darüber hinaus erweist sich Carnaps Sprachverständnis und Sinnbegriff als äußerst arm, da bspw. psychologische Begriffe dadurch nicht erfassbar seien (CD 20-29).

Putnam resümiert darum, dass die Tatsachen/Werte-Dichotomie zunichte gemacht ist. Denn die analytisch/synthetisch-Dichotomie hat sich als unhaltbar erwiesen. Die Wissenschaft kann also epistemische Werte voraussetzen – und das tut sie auch. M.a.W. normative Urteile sind für die Wissenschaftspraxis wesentlich. Solche Werte sind z.B. Kohärenz, Einfachheit, Vernünftigkeit, Zumutbarkeit, Schönheit. Und diese leiten die Hypothesenbildung an und bedingen den Begriff des rational Akzeptierbaren. Darüber hinaus müssen diese Werte objektiv

sein, da es selbstwidersprüchlich ist, wenn man sie als subjektiv charakterisiert (CD 30f; vgl. VWG 182-185).

Zwei Einwände wurden hiergegen vorgebracht. 1. Carnap u.a. haben versucht, die Auswahl der Hypothesen durch einen Algorithmus erfolgen zu lassen. Dieses Projekt misslang allerdings (CD 30f). 2. Ausdrücke wie „kohärent“, „einfach“ usw. seien keine Wertausdrücke, sondern Eigenschaften, die wir positiv bewerten. Wobei diese Bewertung nicht als richtig und falsch beurteilt werden könne. Dagegen wendet Putnam ein, dass sie zu oft lobend verwendet werden. Denn wie Freundlichkeit, Schönheit und Güte, so sind auch sie historisch bedingt. Daher sind sie kontrovers und nicht neutral, weshalb die Suche nach einer besseren Auffassung von Rationalität immer auch von unserer Idee dessen geleitet wird, was gut ist (VWG 182-185).

b. Schritt 2: Objektivität gibt es auch ohne Objekte, bedeutet daher „besser“ und „vernünftig“

Der Besorgnis, die Voraussetzung von Werten in der wissenschaftlichen Forschung, verhindere eine richtige Beschreibung der Welt (CD 31f), begegnet Putnam durch vier Argumente.

1. Die Werte „kohärent“, „einfach“ usw. können nur zirkulär rechtfertigt werden, erlauben daher keine äußere Begründung (CD 32f).

2. Es gibt Objektivität auch ohne Objekte. Z.B. in der Mathematik, in der Logik oder bei normativen Wahrheiten, wie z.B. dass Morden falsch ist (CD 33). Das heißt was logische Wahrheiten, Deduktion und nicht-deduktive Folgerungen sowie mathematische Wahrheiten sind, das lernt man, indem man mit ihren Prozeduren und Standards durch Anwendung vertraut wird (EO 60-64.66.70).

3. Der Einwand, nur die Voraussetzung von abstrakten Entitäten würde das Funktionieren von Mathematik oder Ethik ermöglichen (z.B. Platon, Moore), auch wenn man nicht mit ihnen in direkten Kontakt tritt, ist für Putnam unsinnig. Denn wenn zugegeben wird, dass man keinen Bezug zu ihnen hat, dann behandelt man sie, als würden sie nicht existieren. Es handelt sich also um eine Pseudo-Erklärung. Zumal man sehen kann, dass die Mathematik auch ohne sie funktioniert. Und nicht zuletzt wird dieser Monismus im Bereich der Ethik der Mannigfaltigkeit ethischer Fragen und Äußerungen (Fragen nach dem Guten, nach Tugenden, nach Pflichten bzw. „sollen“-implizierenden Urteilen; Verantwortung, Lob und Tadel, Menschenrechte, situationspezifische praktische Probleme, Verbote usw.) nicht gerecht (CD 33; EO 17-19.52f.73.77f; vgl. NSEP 184f).

4. Das Phänomen der begrifflichen Relativität zeigt, dass in Fällen von kognitiver Äquiva-

lenz eine Inkompatibilität der Beschreibungen vorliegt. Putnam zeigt das an der Kombination der Begriffe „existieren“ und „Individuum“. Er behauptet, dass das Wort „existieren“ keinen absolut präzisen Gebrauch hat, sondern eine Familie von Gebrauchsweisen. Wenn man bspw. mereologische Summen als Individuen zählt, dann hat man im folgenden Fall eine unterschiedliche Anzahl von Individuen vorliegen. In einer Welt mit den Objekten x_1, x_2, x_3 würde sieben Individuen geben, insofern man mereologische Summen als Individuen voraussetzt ($x_1, x_2, x_3, x_1+x_2, x_1+x_3, x_2+x_3, x_1+x_2+x_3$). Macht man diese Voraussetzung nicht, hat man nur drei Individuen (x_1, x_2, x_3). Begriffliche Relativität bedeutet folglich, dass in bestimmten Fällen das, was existiert, abhängig sein kann von den verschiedenen Konventionen (EO 37-39). Hiergegen könnte nun eingewendet werden, dass es sich entweder um die Veränderung der Bedeutung handle oder das, was gesagt wird, sei unverständlich. Demnach wäre die begriffliche Relativität ein Beispiel für die Möglichkeit, „existieren“ inklusiver und weniger inklusiv zu verwenden (EO 39f). Dagegen wendet Putnam allerdings ein, dass hierbei wie selbstverständlich angenommen werde, dass es mereologische Summen gibt, und daher nur die Frage besteht, ob man sie als Individuen zählt oder nicht. Vielmehr ist es so, dass es sich in beiden Fällen um unterschiedliche Bedeutungen des Wortes „existieren“ handelt. Mit dem Phänomen der begrifflichen Relativität will Putnam also etwas anderes sagen, nämlich: Die Bedeutung der Worte in der alltäglichen Sprache lässt die Frage danach offen, welche Bedeutung von „existieren“ in diesem Fall richtig ist. Es gibt also unterschiedliche Extensionen unserer alltäglichen Art und Weise zu sprechen (EO 40-43). Wendet man nun hiergegen ein, dass man Fakten von Konventionen klar unterscheiden könne, so begeht man den Fehlschluss der Teilung: Das ist die Idee, man könne, einem Chemiker gleich, das Wissen in seine unterschiedlichen Bestandteile auflösen. Dem liegt die falsche Annahme zugrunde, es gäbe eine Faktenwelt, die frei von Konvention wäre (EO 44f). Behauptet man zuletzt, beide Fälle würden einander widersprechen, so ließe sich erwidern, dass die Konventionen einfach nur inkompatibel sind. Und diese Inkompatibilität könnte noch nicht einmal Gott entscheiden (EO 46f). Zuletzt macht Putnam noch die Anmerkung, dass begriffliche Relativität nicht verwechselt werden darf mit dem begrifflichen Pluralismus. Bei letzterem liegt nämlich keine kognitive Äquivalenz vor. Er verhindert aber einen metaphysischen Relativismus.

Putnam folgert aus diesen Argumenten, dass Objektivität nicht reduziert werden kann auf die Beschreibung von Objekten. Denn es gibt seiner Ansicht nach viele Aussagearten, die nicht beschreiben, aber rational kontrolliert durchgeführt werden. Rational kontrolliert meint dabei, dass es einzelne von Menschen erzeugte Funktionen und Kontexte (Bedürfnisse) gibt, denen gewisse Standards entsprechen. Und diesen werden solche Aussagearten gerecht. Werden innerhalb dieser einzelnen Arten aber Aussagen entsprechenden Standards nicht gerecht bzw. gerecht, so lässt sich von (un-)vernünftigen und (un-)gerechtfertigten Aussagen spre-

chen. Indem festgestellt wird, dass Tatsachen durchdrungen sein können von Werten, bedeutet das demnach keinesfalls, dass man ihren Objektivitätsanspruch leugnet. Das heißt aber auch, dass der Objektivitätsanspruch von Wertausdrücken nicht prinzipiell verneint werden kann. Beispiele für eine nicht auflösbare Verwicklung von Tatsachen und Werten im Bereich der Ethik sieht Putnam in den dichten ethischen Begriffen wie z.B. „grausam“, das normative, ethische und beschreibende Gebrauchsweisen hat (CD 33-35; EO 77f; vgl. MFR 76-79; vgl. Habermas 2002, 292; R. A. Putnam 2002, 229f).

c. Schritt 3: Das existenzialistische Handeln nach Werten erweist sich als rational

Wir sind bereits zwei Argumenten Putnams gegen einen instrumentellen Rationalismus und für einen Existenzialismus begegnet. Hier liefert er ein drittes. Die Problemstellung in diesem Fall ist, wenn angenommen wird, dass es zwei unvergleichbare Wahloptionen gibt, die aber für gleich wertvoll erachtet werden. In einem solchen Fall handelt es sich um eine Wahl, die nicht gleichgültig ist.¹⁵ Sie kann also nicht durch einen Münzwurf entschieden werden. Vielmehr soll die Wahl durch Gründe getroffen werden, die eine bindende Kraft für das Leben haben. Putnam erläutert das am Beispiel von Theresa. Sie hat die Wahl zwischen einem asketisch-religiösen Leben (Wahl x) oder einem eher genussbetonten Leben, bei dem sie lieber eine Beziehung mit Mann A (Wahl y) als mit Mann B (Wahl z) eingehen würde.

Ausgangspunkt von Putnams Auseinandersetzung ist das Theorem von Neumann und Morgenstern, dem zufolge jedes rationale System von Präferenzen durch eine Nützlichkeitskala repräsentiert werden kann. Die Präferenzen stellen hier ein Warenbündel dar. Diesem können in einer Funktion Zahlen zugewiesen werden und folgende Ordnung aufgestellt werden: $xRy,^{16} yRx, xRy \wedge yRx^{17}$. Eine Präferenzordnung, in der es keine Unvergleichbarkeiten gibt wird vollständige Präferenzordnung genannt. Diese wird durch folgendes zusätzliche Axiom hergestellt: für jedes x und y gilt $xRy \vee yRx$ (CD 80). Dieses Postulat hält Putnam für kontraintuitiv, da er meint, dass es für ein perfekt rationales Wesen möglich sein kann, bestimmte Güter für unvergleichbar zu halten. Das ist z.B. Thesas Entscheidung zwischen x und yRz. In diesem Fall steht sie vor einer Situation, die sie mit einer existenziellen Entscheidung konfrontiert. Die Alternativen sind für sie also nicht austauschbar. Ihre Präferenzordnung lautet daher wie folgt: $\sim yRx \wedge \sim xRy; \sim zRx \wedge \sim xRz$ (CD 80f).¹⁸ Hiergegen könnte eingewendet

15 Dörsam (2007, 68.70) sieht hier einen Aspekt des Ordinalprinzips verletzt. Dieser Aspekt ist die Vergleichbarkeit. Er meint, für solche Situationen macht es keinen Sinn, eine Entscheidungstheorie aufzustellen.

16 R = bevorzugt gegenüber

17 Gleichgültigkeit

18 Folgenden Hinweis verdanke ich Franz. Was hier vorliegt ist Intransitivität (ein zweiter Aspekt des Ordinalprinzips [Dörsam 2007, 68]. Diese besagt, dass die Bewertung yRz keinen Einfluss auf die Enthaltung von Theresa bezüglich x und y sowie x und z hat. Sie enthält sich hier einer Bewertung, weil sie beide Lebensstile

werden, dass man ihr bei der Wahl zwischen dem religiösen Leben und Mann A das religiöse Leben gibt, z.B. durch einen Münzwurf. Sie kann sich in diesem Fall nicht beschweren, denn sie hat ja keine Präferenz. Wenn sie sich doch beschwert, so bevorzugt sie Mann A gegenüber dem religiösen Leben. In einem zweiten Schritt könnte man sie dazu bringen, letztlich mit Mann B zufrieden sein zu müssen. Denn da sie auch keine Präferenz hat zwischen Religiosität und Mann B, Religiosität sich für sie aber als unbefriedigend herausstellte, kann sie sich nicht beschweren (CD 81f). Das hält Putnam nicht für überzeugend, denn ihre Entscheidung ist von der Art, dass sie die Alternative selbst wählt und ihre Entscheidung nicht mittels Münzwurf fällt. Entgegnet man, dass sie im Widerspruch zu ihrer Aussage doch eine Präferenz hat, so erkennt man, dass sie rational einwenden kann, dass man ihr durch Münzwurf das wichtigste nehmen würde: nämlich ihre eigene Entscheidung. Denn das, was sie wirklich will, ist ein Leben, über das sie selbst aus freiem Willen entschieden hat. Wenn man also alles zur Ware macht, dann löst man die Unterscheidung zwischen Eigenwahl und Zugefallenem auf. Außerdem zeigt man sich blind für die elementarsten Tatsachen des moralischen Lebens (CD 82f).

Nun könnte man behaupten, es sei irrational, über die Wahl selbst entscheiden zu wollen. Denn es gibt nur zwei Möglichkeiten: a) entweder entscheiden immer schon innere Variablen (Therasas Verfassung), nur ist sich Theresa dessen nicht bewusst, oder b) äußere Variablen (unbekannte Umweltfaktoren) entscheiden (CD 84).

Hiergegen argumentiert Putnam, dass Theresa in einer solchen Entscheidungssituation fähig sein muss, befriedigende Gründe für ihre Entscheidung anzugeben. Diese Gründe müssen für sie derart relevant sein, dass sie bindende Kraft für ihr Leben haben (CD 85f). Dagegen formieren sich zwei Einwände. 1. Diese Gründe sind nachträgliche Rationalisierungen oder 2. man sollte dem metaphysischen Bedürfnis entwachsen anzunehmen, äußere Gründe, wie z.B. objektive Pflicht oder Selbsterkenntnis, hätten so etwas wie eine Kraft, da dieses Bedürfnis falsch und inkohärent ist. Denn objektive Pflicht oder Selbsterkenntnis können als ethische Äußerungen immer nur wahr sein innerhalb einer Lebensform, innerhalb eines Sprachspiels (CD 89.91).

Gegen den Einwand der nachträglichen Rationalisierung wendet Putnam Folgendes ein. Angenommen, selbst für einen allwissenden Psychologen ist vollständig unbestimmt, wie sich Theresa entscheiden wird, und später, irgendwann nachdem sie die Entscheidung getroffen hat, nennt sie Gründe, dann muss von zweierlei ausgegangen werden. 1. Hätte sie die Entscheidung anders getroffen, dann ist es offensichtlich, dass ihre Gründe im Widerstreit liegen.

nicht miteinander vergleichen kann. Dass Intransitivität für irrational gehalten werden kann, das zeigt der im Haupttext formulierte Einwand, der darauf hinausläuft, dass Theresa sogar mit Wahl z zufrieden sein müsste. Dörsam formuliert den so. Es gibt drei Wahloptionen: Apfel (x), Banane (y), Zitrone (z). Intransitivität wäre hier: xRy, yRz, zRx . Im ökonomischen Bereich würde das darauf hinauslaufen, dass ein Kunde mit einer solchen intransitiven Präferenzordnung ständig zahlen würde, ohne dass der Verkäufer eine Gegenleistung dafür erbringen müsste. Auf Dauer würde sich deshalb, so schließt Dörsam, keiner verhalten, sondern eine transitive Präferenzordnung aufbauen (Dörsam 2007, 70f).

2. Es muss unbestimmt sein auf welche Gründe sie zurückgreifen würde in der Situation vor der Entscheidung. Mit Wittgenstein lässt sich allerdings sagen, dass Gründe irgendwo ihr Ende haben. Das, was objektiv unbestimmt scheint, ist dieses Zu-Ende-Kommen der Gründe (CD 87). Man könnte nun den letzten Ausweg nehmen und einwenden, dass ihre Wahl durch unbekannte Umweltfaktoren bestimmt ist, und sie daher eine Münze werfen könnte. Darauf lässt sich, ohne dabei auf das Freiheitsproblem und die amoralischen Konsequenzen dieser Position zu sprechen kommen zu müssen, antworten, dass man den Zwang der Gründe nicht einfach anerkennen kann. Denn wenn ein Grund G nicht aufrichtig als besserer Grund für ein bestimmtes Handeln akzeptiert wird, dann kann man nicht aufgrund von G handeln. Wenn für Theresa jenes Verlangen ein legitimer Wert ist, auf der Basis von Gründen zu handeln, deren bindende Kraft sie aufrichtig anerkennen kann, dann hat sie in Bezug zu ihren Präferenzen ein ausgezeichnetes Argument gegen die Behauptung, sie könne auch eine Münze werfen. Denn es kann sein, dass sie ohne ein inneres Wertesystem nicht die Kraft hat, eine der beiden Alternativen zu leben (CD 87f). M.a.W. einen Zweck als irrational zurückzuweisen verlangt das Gegebensein rationaler und irrationaler Zwecke. Indem man aber Theresas Verlangen, sich selbst zu entscheiden, als irrational abqualifizierte, greift man auf die eigenen Werte zurück und behandelt sie so, als habe sie Theresa aus unvernünftigen Gründen abgelehnt (CD 93). Putnam zufolge ist allerdings ein instrumentell-rationalistischer Reduktionismus schlechter argumentiert als ein Pluralismus, der neben der instrumentellen Rationalität auch die existenzialistische Lebensdimension anerkennt.

Den zweiten Einwand lehnt Putnam schon deshalb ab, weil er zwangsläufig relativistische Konsequenzen nach sich zieht, gegen die Putnam, wie bereits gesehen, argumentiert hat. Darüber hinaus erliegt dieser Einwand der Ansicht als wären diese Motive harte naturwissenschaftliche Fakten, die im Sinne eines kausalen Bedingungsgefüges aufgefasst werden müssten. Das heißt das Befolgen von Regeln kann nicht einfach reduziert werden auf die Rede von physikalischen Ursachen und kann auch nicht zurückgewiesen werden als die Rede von metaphysischen Gründen. Es ist viel eher so, dass ethische Rede einfach guten Willens bedarf sowie der Intelligenz und des Respekts für das, was vom ethischen Leben her als Gründe und Schwierigkeiten angesehen werden kann (CD 92-95).

d. Schritt 4: Die Quelle von Werten als Möglichkeit ihrer Objektivität

Putnam ist der Meinung, dass Werte in Problemsituationen entwickelt werden, bei deren Konfrontation wir Wege suchen, um mit ihnen umzugehen. Dabei entdecken wir bessere und schlechtere Wege. Bedingung hierfür ist, dass die Lösungen unablässig überprüft werden.

Denn wenn es Schwierigkeiten gibt, Probleme zu lösen, dann muss man auch bereit sein, Annahmen und Ziele neu zu überlegen. Das heißt die Veränderung von Werten ist der einzige Weg, um Probleme zu lösen. Durch Experimente und Diskussion lernt man also, wie man das Gute im Leben vergrößern kann. Damit steht Putnam in nächster Nähe zu Derridas Überlegungen, nur dass Derrida nicht von Problemsituationen spricht, sondern vom anderen (CD 96-98). Rorty würde hiergegen einwenden, dass damit die Objektivität von Werten nicht gegeben wäre, da ihm zu Folge Objektivität Wirklichkeit „an sich“ bedeute. Objektivität beziehe sich also auf Begriffe, die der Natur wesentlich wären. Da Rortys Ansicht nach diese Rede jedoch sinnlos sei, wäre auch die Rede von Objektivität sinnlos. Vielmehr seien die Lösungen, die wir finden, am besten als Lösungen auf der Ebene der Standards einer Kultur verstanden. In diesem Sinne sei nicht mehr von Objektivität zu sprechen, sondern besser von Solidarität (CD 98).

Zunächst einmal teilt Putnam diese Metaphysikkritik, weil die Sprache nicht etwas präsentieren kann, was außerhalb der Sprache liegt. Doch wenn es unverständlich ist zu sagen, dass wir die Dinge manchmal repräsentieren können, wie sie an sich sind, so ist auch die Negation dieser Äußerung unsinnig: Dass wir die Dinge niemals repräsentieren können, wie sie an sich sind. Metaphysik ist also keine Voraussetzung dafür, dass es Objekte gibt und dass wir manchmal richtige Urteile über diese Objekte treffen. Demnach ist die Annahme, dass es nach dem eigenen Tod weiterhin Ereignisse gibt, nicht unsinnig. Ebenso wenig sinnlos ist es, mit anderen Menschen zu sympathisieren, ihre Freuden usw. zu teilen, auch wenn man die eigenen Vorstellungen über die Erfahrungen eines Freundes nicht mit diesen selbst vergleichen kann. Solidarität, so schlussfolgert Putnam, ist also kein Ersatz für den Objektivitätsbegriff, sondern setzt common-sense-Realismus, also einen common-sense-Begriff von Objektivität voraus. Das ist die Annahme der objektiven Existenz von Menschen, mit denen man solidarisiert (CD 100f).

Man könnte man aber auch einwenden, dass es kein Sinnesorgan für Werterfassung gibt. Putnam meint, hierbei werde vorausgesetzt, dass die Sinneswahrnehmung für neutral gehalten werde und die Werte durch Assoziation hinzugefügt würden. Dagegen ließe sich seiner Ansicht nach zweierlei einwenden.

1. In der Wahrnehmung erprobt man Begriffe, die fehlbar sind. Eine Fundierung von Begriffen ist demzufolge nicht möglich. Wodurch aber nicht widerlegt ist, dass Farben, Ermutigtsein oder Freundlichkeit an Objekten nicht wahrgenommen werden können.
2. Darüber hinaus ist Wahrnehmung nicht neutral, sondern durchdrungen von Werten. Damit wird nicht die Unterscheidung zwischen wertvoll und bewertet aufgehoben. Ein objektiver Wert entsteht also erst dann, wenn die Wertung, die alle unsere Erkenntnisaktivitäten begleitet, einer Kritik, also einer intelligenten Reflexion unterzogen wurde. Objektiv ist ein Wert also dann, wenn er

als gerechtfertigt erschlossen wurde. Dieses Objektivierungsverfahren im Rahmen der Wertforschung muss dabei wie die wissenschaftliche Forschung vonstatten gehen: demokratisch. Also Fragen stellen, Zweifel äußern, Experimente, Beobachtungen, Analyse der Beobachtungen, hierarchielose Diskussion (CD 102-105; vgl. VWG 185-195-197). In Folge dieser Forschung ist es möglich, problematische Situationen zu erkennen, wenn auch fehlerhaft. In dieser Hinsicht stehen die vermeintlichen Lösungen eben mehr oder weniger über- bzw. untergeordnet zueinander. Hierfür (überhaupt generell) Wahrheit zu definieren ist nicht nötig. Wichtig ist es, philosophisch auf den Gebrauch des Wortes „wahr“ in seiner komplexen Beziehung zur Wahrheit und den verschiedenen semantischen und erkenntnistheoretischen Begriffen zu reflektieren. Gestützte Behauptbarkeit kann dabei von Wahrheit nicht unter allen idealen Bedingungen überstiegen werden. Denn einerseits sind einige Aussagen über das Universum vielleicht wahr. Es gibt aber keine Bedingungen, unter denen man diese Äußerungen verifizieren könnte (z.B. ob es Außerirdische gibt oder nicht). Andererseits kann verifiziert werden, dass in einem Raum, in dem sich Stühle befinden, diese auch tatsächlich vorhanden sind. Die Widerlegung des moralischen Realismus im Bereich der Metaethik erweist sich folglich als nicht stichhaltig. Es können also einige Werte als objektive Tatsachen behauptet werden. Das heißt Menschen können erkennen, dass eine Lösung zu einer problematischen Situationen gut ist. Dafür braucht es weder Platonismus und noch die Idee einer Letztbegründung von moralischen Wahrheiten. Denn wir entwickeln immer wieder neue Begriffe (CD 106-109).

Wahrheit, so ließe sich erwidern, ist tatsächlich ein Wert, aber kein ethischer. Doch damit äußert man offensichtlich die Ansicht, dass Wahrheit nur Geltung für passive Abbilder habe. Diese Vorstellung wäre allerdings von Kant und Wittgenstein widerlegt worden. Wahrheit im Sinne des Äquivalenzprinzips, dem zufolge die Äußerung, eine Aussage sei wahr, der Behauptung dieser Aussage gleich ist (z.B. „Schnee ist weiß“, „Morden ist Unrecht“ ist dann und nur dann wahr, wenn Schnee weiß ist, Morden Unrecht ist), bedarf rational akzeptable Kriterien. Wahrheit gemäß des Äquivalenzprinzips ist kein Name für eine Art von Aussagen, die einen eigenen Geltungsbereich hätten. Darüber hinaus lässt sich ein Grund für die Notwendigkeit des Wahrheitsbegriffs nennen. Man muss nämlich fähig sein, „wahr“ in Sätzen der Form „x ist wahr“ zu verwenden, wo x die Variable einer Quantifikation ist und nicht z.B. ein Satz in Anführungszeichen. Der Wahrheitsbegriff ist folglich aus logischen, nicht aus deskriptiven Gründen nötig. Daher braucht es nur einen Wahrheitsbegriff, der unterschiedlich anwendbar ist. Es ist darum möglich, gültige Schlüsse zu formulieren, in denen Tatsachen- und Werturteile vorliegen, wie z.B.: (1) Wenn John gründlicher übt, spielt er besser Klavier. (2) John hat gründlicher geübt. (3) John spielt besser Klavier.

Aufgrund der rational akzeptablen Kriterien kann man sich Inhalte erschließen. Und wenn man diese Kriterien in den Blick nimmt, so erkennt man die Werte, die in der Wissenschaft

enthalten sind. Der Wissenschaft, so erkennt man, geht es um ein theoretisches Bild von der empirischen Welt. Mit diesem Bild wird es wiederum möglich, die Kriterien zu revidieren, die ihrerseits ein verändertes Bild ergeben usw. Es lässt daher resümieren, dass die Welt von unseren Werten abhängt – und umgekehrt. Ohne Werte also keine Welt und keine Tatsachen – und umgekehrt. Epistemische Werte wären folglich rein willkürlich, wenn sie nicht als Teil einer holistischen Auffassung vom menschlichen Gedeihen angesehen werden würden (AJH 313-315; VWG 174-185; vgl. R. A. Putnam 2002, 234).

e. Schritt 5: Joas' und Habermas' Einwand: Die notwendige Unterscheidung zwischen Normen und Werten

Joas meint, dass es keinen Zusammenhang gibt zwischen Normen und Werten, da Werte eine stark affektive Dimension haben. Denn Wertbindung ereignet sich weniger durch Argumentation als vielmehr dadurch, dass man ergriffen wird von Werten. Joas vergleicht das mit Liebe bzw. Verliebtsein. Man kann einem anderen Menschen von seiner Geliebten erzählen und von der Liebe zu ihr, ohne dass sich der andere in sie ebenso verlieben wird.

Hiergegen lässt sich einwenden, dass es möglich ist, die Geliebte und das eigene Verhältnis zu ihr derart zu erzählen, dass sich der andere in einer gewissen Art und Weise verliebt oder eine starke Bindung zu dieser Person entwickelt. Kunst arbeitet ja mitunter genau damit. Wie dem auch sei, Joas meint, bei der Diskussion von Werten müssen Gefühle und Erfahrungen in narrativer Form einbezogen werden. Das geschehe in Diskursen, wo rational argumentiert wird, nicht (2002, 265.276f).

Habermas kritisiert an Putnam, dass dieser Werturteile in Analogie zu Tatsachenurteilen verstehe, Werturteile also nach dem Ideal von Tatsachenurteilen strukturiere. Die Objektivität von Werturteilen nehme sich das Objektivitätsmodell vom Wahrheitsgehalts empirischer Urteile zum Vorbild. Dagegen gilt es einzuwenden, dass es sich bei ethischen und kognitiven Werten um unterschiedlichen Geltungssinn handelt. Werte haben nur kulturspezifische Geltung, geben also ausschließlich innerhalb einer spezifischen Lebensform Orientierung. Diese Fähigkeit verlieren sie außerhalb dieser Lebensform. Diesem ethisch-existenziellen Standpunkt sei kein universeller Geltungsanspruch zu eigen. Darüber hinaus haben lediglich kognitive Werte einen funktionalen Wahrheitsbezug. Allen anderen Werten fehlt dieser. Putnam würde hiergegen einwenden, so Habermas, dass Wahrheit ein überlappender Wert sei. Dem Habermas entgegen, dass nicht Wahrheit die regulative, die Forschungs- und Rechtfertigungspraktiken leitende Idee ist, sondern der erkenntnistheoretische Begriff der Vergewisserung von

Wahrheit. Wahrheit ist demnach kein Gut, das man besitzen kann, sondern ein Geltungsbegriff. Darum überlappen sich kognitive und nicht-kognitive Werte nicht. Nicht zuletzt werden unterschiedliche Kategorien von Gründen vorgebracht. Daher führt Putnams Auflösung der Unterscheidung von Wahrheits- und Sollgeltung zur Preisgabe des Unterschieds zwischen partikularen Werten und allgemein verbindlichen Handlungsnormen. Schlussendlich wäre auf diese Weise die universale Auffassung von Moral aufgegeben (2002, 289-299).

Beide Kritiken haben jedoch das Problem, dass sie Putnam einseitig lesen. Putnam sagt an keiner Stelle, dass alle Werte objektiv im Sinne von lebensformunabhängig sind. Das zeigen seine Beispiele von Theresa und Pierre. Putnam würde aber sagen, wenn ein asketisch-religiöses Leben prinzipiell nicht funktionieren würde, dass diesem wohl noch nicht einmal irgendein Problem oder ähnliches zugrunde liegen würde. Putnam würde wohl außerdem aus den Missbrauchsskandalen oder aus anderen sexuellen Aktivitäten katholischer Priester nicht schließen, dass eine asketisch-religiöse Lebensweise prinzipiell schlecht sei. Aber er würde sicherlich in einigen Fällen sagen, dass Asketismus zumindest für die betreffende Personen entweder keine bindenden Gründe gibt oder überhaupt für sie eine verfehlte Lebensweise ist. Gelingt es aber manchen Menschen asketisch-religiös zu leben, so ist das nicht objektiv-normativ in dem Sinn, dass es auch für andere Geltung hat, aber objektiv in dem Sinn, dass Asketen ihr Leben erproben müssen. Putnam erwähnt aber auch einen Wert, den er für allgemein gültig hält, wie gleich gezeigt wird. M.a.W. Putnam unterscheidet m.E. auch innerhalb der Ethik sehr wohl zwischen unterschiedlichen Wertsphären. Darüber hinaus ist er mit Habermas' Auffassung des Wahrheitsbegriffs nicht zufrieden (s. AJH 313-315). Und nicht zuletzt würde er erwidern, dass wir einige Werte analog zur Sinneswahrnehmung erfahren, aber eben nur analog. Freundlichkeit zum Beispiel. Doch er würde ebenfalls die Unterschiede benennen. Zwar kann man sehen und spüren, dass ein Mensch unfreundlich ist oder sich unfreundlich verhält, aber bei dieser Wahrnehmung liegt viel mehr Eigenaktivität vor als bspw. im Wahrnehmen von Türen. Wie aber begegnet Putnam der Werte/Normen-Dichotomie von Habermas und Joas?

f. Schritt 6: Ohne die Objektivität von Werten auch keine Objektivität von Normen

Habermas würde Normen als universell gültige Aussagen der Verpflichtung, also als universelle deontologische Äußerungen verstehen. Von denen solle es nur wenige geben. Putnam interpretiert das wie folgt. Man muss unterscheiden können zwischen einem Verhalten, das nicht nett ist, und einem Verhalten, das bedingungslos falsch ist. Und auf dieses bedingungs-

los falsche Verhalten zielen Normen ab. Sie müssen also beschränkt werden auf eine Metaebene im Sinne einer demokratischen Konstitution für ethische Diskussion. Denn ansonsten läuft man Gefahr, autoritär zu werden, wenn man zu viele spezifische Anforderungen als Normen begreift. Werte seien für Habermas kontingente gesellschaftliche Erzeugnisse, die zwischen verschiedenen Lebenswelten variieren und über eine spezifische Lebenswelt hinaus keine Bedeutung haben (CD 112.114). Letzteres sieht Putnam kritisch. Er ist nämlich der Ansicht, dass Habermas auf diese Weise Werte wie die logischen Positivisten auffasst. Seine Kritik äußert Putnam über drei Argumente. 1. Normen selbst enthalten Wertbegriffe, im Speziellen die dichten ethischen Begriffe. Normen lassen sich ohne Werte also gar nicht denken. 2. Der Relativismus in Bezug auf Werte – das ist die Auffassung, dass die Extension von Werten prinzipiell eingeschränkt sei auf eine Lebenswelt, demnach eine universelle Extension unsinnig sei – läuft auch auf einen Relativismus im Hinblick auf die Normen hinaus. Das ist derselbe Einwand, den Habermas gegen Putnam vorgebracht hat. Nur scheint mir Putnam weitaus differenzierter und präziser zu sein als Habermas. Habermas' Vorwurf beruht ja auf einer einseitigen Sicht Putnams. Putnam hingegen versucht nachzuweisen, inwiefern Werte in Normen enthalten sind und wie der Begriff der Objektivität aufgefasst werden sollte. 3. Eine Diskussion, im Gegensatz zu einer Verhandlung, setzt voraus, dass die diskutierte Frage kognitiv sinnvoll ist (z.B. Keuschheit). Wenn die Frage nicht kognitiv sinnvoll ist, dann gelangt man maximal zu einer minimalistischen Ethik, die einen großen Energieaufwand betreibt. Eine minimalistische Ethik gibt vor, wie man sich angesichts der Abwesenheit einer universell gültigen Geltung von Werten verhalten soll. 4. Putnam meint einen Wert gefunden zu haben, der universell gültig ist und der in einer Aussage formuliert ist, die nicht als Norm im Sinne Habermas' verstanden werden kann. Dieser Wert ist: Eine Welt, in der es eine Variabilität an moralisch erlaubten Begriffen des menschlichen Gedeihens gibt, ist besser als eine Welt, in der jeder einem einzigen Begriff zustimmt. Diesen Wert hält Putnam für universell. Er weist aber auch ausdrücklich darauf hin, dass Werte nicht derart global sein müssen (CD 112f.118-123).

Habermas könnte nun mit Apel einwenden, dass eine transzendente Pragmatik, der zufolge Wahrheit das ist, worüber die Diskussionspartner am Ende einer hinreichend langen Diskussion übereinstimmen würden, einen alternativen Lösungsansatz zu Putnam bieten könnte. Würde für die Meinungsverschiedenheit z.B. in Bezug auf Keuschheit keine Wahrheit gefunden werden, muss der Begriff fallen gelassen werden. Wenn aber die Wahrheit darüber gefunden werden kann, welches Verhalten als keusch oder unkeusch gilt, oder dass die Maxime „vermeide unkeusches Verhalten“ verallgemeinert werden soll, dann führt die Diskussion unter idealen Bedingungen in die Nähe dieser Wahrheit (CD 122). Hiergegen bringt Putnam drei Argumente vor. 1. Diese Definition von Wahrheit als ausschließlich das, was von Menschen verifiziert werden kann, ist falsch. Denn einerseits ist es eine kontingente Frage, ob jede

Wahrheit gelernt werden kann von Wesen wie uns Menschen, und andererseits gibt es gerade aufgrund dieser kontingenten Tatsache viele Wahrheiten, die jenseits der Erkenntnisfähigkeiten von uns Menschen liegen. 2. Eine Welt, in der Menschen fähig sind, etwas für immer zu diskutieren, ist kein klarer Begriff, und zwar in dem Sinn, dass er auch unbrauchbar ist. Denn es gibt keinen Grund dafür, anzunehmen, dass das Ergebnis einer idealen und hinreichend langen Diskussion einer ethischen Frage unumgänglich korrekt sein wird. Es gibt nämlich wahre Urteile, über welche die Gemeinschaft niemals zu einer Übereinstimmung kommt, die aber ein einzelner Mensch äußern kann (vgl. R. A. Putnam 2002, 237). Menschenkenntnis wäre so ein Beispiel. Angenommen ein Vater ärgert sein Kind, woraufhin dieses anfängt zu weinen. Er rechtfertigt diese Tat darüber, dass das nicht grausam ist und die Tränen seines Kindes nicht echt sind. Vielmehr muss es lernen, so etwas hinzunehmen. Weiter kann angenommen werden, dass es einige Menschen gibt, die diese Sicht des Vaters vertreten und zugleich alle diskursethischen Normen vollauf bejahen. Im Rahmen einer Diskussion ist es nun vorstellbar, dass sie die Tat trotzdem nicht als grausam verstehen, weil sie stumpfsinnig sind und gewisse sadistische Züge aufweisen. Sie haben folglich keine sehr gute Menschenkenntnis und mangelhafte Empathiefähigkeit. Um eine Lösung herbeizuführen, reicht es demnach nicht aus, nur die diskursethischen Normen anzuwenden, sondern es bedarf auch der dichten ethischen Begriffe. Der mögliche Einwand, dass die Diskussionsteilnehmer alle ein gutes Niveau einer idealen Psychoanalyse erlangt haben, ist nicht haltbar. Denn es war nie der Anspruch der Psychoanalyse, perfekte Menschenkenntnis zu haben, zumal auch nicht klar ist, was perfekte Menschenkenntnis bedeuten soll. Auch können nicht alle Fehler in der moralischen Wahrnehmung durch die Wissenschaft beschrieben oder erklärt werden, weil sie keine perfekte Unterscheidung zwischen „unnötigerweise leidend“ und „lernen müssen, hinnehmen zu können“ liefert. 3. Zuletzt handelt es sich um eine formale Behauptung, wenn man sagt, „korrekte Urteile in ethischen Disputen werden unter idealen Bedingung erreicht“ entspricht der Äußerung, dass ein Urteil erreicht wird, wenn die streitenden Parteien idealerweise moralisch sensibel, fantasiereich und unparteiisch sind. Das heißt zum Einen diese Behauptung liefert keinen Inhalt für den Begriff eines „korrekten Urteils in einem ethischen Disput“, den dieser Begriff nicht unabhängig besitzt. Zum Anderen heißt das, dass „idealerweise moralisch sensibel“ usw. ethische Begriffe sind, die in aktuellen ethischen Diskussionen durch Wertbegriffe verdichtet werden müssen (CD 123-129).

g. Schritt 7: Die Kontroversität ethischer Urteile ist kein gültiger Einwand gegen deren objektiven Status

Zuletzt könnte nun eingewendet werden, dass es im Bereich von ethischen Urteilen zu keiner Übereinstimmung kommt oder zu kommen scheint oder niemals kommen wird, sei Beleg dafür, dass es sich hierbei nicht um objektive Urteile handelt. Diesem Einwand begegnet Putnam mit drei Argumenten.

1. Nicht-Kontroversität gilt noch nicht einmal für die sogenannten „strengen“ Wissenschaften.

2. Jeder Mensch hat z.B. seine Ansicht darüber, was passiert wäre, hätte man diese oder jene Politik durchgeführt. Hier wird es niemals Einstimmigkeit geben, und zwar einfach deshalb, weil diese Behauptungen komplexe kontrafaktische Behauptungen beinhalten, deren Richtigkeit in keinsten Weise widerlegt oder bewiesen werden können. Darum sind sie aber noch lange nicht subjektiv. Wendet man dennoch ein, dass das alles Fiktion sei, und Wahrheit nur Macht, so ist dies eine unverantwortliche Äußerung. Und verhielte es sich tatsächlich so, dann wäre auch unsere Kultur am Ende. Diese zwei Aspekte sind aber nur Ergänzungen zu den Einwänden Putnams, denen wir bereits gegen den Szientismus begegnet sind. Alternativ schlägt Putnam die These des Pragmatismus vor: Betont werden muss, dass der Standpunkt des Handelnden primäre Gültigkeit hat. Das heißt unser Leben zeigt, dass es mehr oder weniger gut gestützte Überzeugungen zu politischen Kontingenzen gibt (MRF 64.69-71).

3. Diesem Einwand liegt die Annahme zugrunde, man könne sich über einen Konsens einer richtigen Antwort nähern. Es gibt aber viele Gründe für Kontroversität im Hinblick auf die Lösungen praktischer Probleme. Praktische Fragen beinhalten z.B. Werturteile und eine komplexe Mixtur aus faktischen, philosophischen oder religiösen u.a. Überzeugungen. Darüber hinaus ist selbst bei Einstimmigkeit über die Erfolgskriterien unmöglich zu verifizieren, welche Lösungsstrategie die richtige ist. Solange also Lösungsvorschläge nicht in die Praxis umgesetzt werden und zur Zufriedenheit aller erfolgreich sind, ist eine Aussicht auf Einstimmigkeit utopisch. Nicht zuletzt ist es kontrovers, ob eine erfolgreiche Lösung verallgemeinert werden kann. Denn der Grad und die Signifikanz von Ähnlichkeit sind ebenfalls kontrovers (EO 30f.75.77).

3. Anwendungen zur Gewalt

a. Folter

Entsprechend seinem Pluralismus ist Putnam auch kritisch gegenüber der Ansicht, dass man im Bereich der Ethik ausschließlich von Werten spricht. Diese können nämlich in Konflikt zueinander geraten, und das wiederum provoziert eine ökonomische Behandlung von Werten. Besser ist es daher, auch von Regeln und Ausnahmen zu sprechen. Dabei ist der Begriff der Ausnahme nur insofern sinnvoll, solange er kontextualisiert ist, also unter bestimmten Bedingungen betrachtet wird. Eine Situationsethik hält Putnam folglich für wenig zielführend. Angenommen, man bejaht die Regel, dass Folter moralisch nicht zu erlauben ist, auch dann nicht, wenn Terroristen einen nuklearen Anschlag verüben wollen. Unter folgenden Bedingungen hält Putnam das Beharren auf dieser Regel für leeres Gerede. 1. Wenn man nicht auf die Idee kommt, die Terroristen auszutricksen. 2. Wenn einem nicht in den Sinn kommt, statt Folter, ein Wahrheitsserum (z.B. Natrium Pentothal) zu verwenden. 3. Wenn man nicht zu rücksichtslos ist bezüglich der Tatsache, ob man sicher sein kann, dass man einen Terroristen hat und die Explosion unmittelbar bevorsteht (TRS 193-195).

Putnam zufolge ist Folter also die absolute ultima ratio in ganz bestimmten Situationen, wo wirklich verheerende Konsequenzen drohen.

b. Transparenz gegenüber dem Staat

Kants These, dass man niemals lügen dürfe, nicht einmal gegenüber den mörderischen Verfolgern eines Freundes, beruhe auf der Annahme, dass die Lüge eine fundamentale Prämisse einer gerechten Gesellschaft verletze. Und diese Gesellschaft beruht auf gegenseitiger Zustimmung. Das besagt, dass man andere nur in einer Weise behandelt, der sie bewusst zustimmen würden. Hiergegen wendet Putnam ein, dass man ethische Regeln einer idealen Gemeinschaft, nicht so ohne Weiteres auf eine Gesellschaft übertragen kann, in der es Menschen gibt, die bewusst die Grundlagen einer solchen Gesellschaft verletzen (TRS 191-193).

Auch hier kann man sehen, dass Gewalt für Putnam eine Sache ist, die eher zu verhindern ist als z.B. die Lüge.

c. Krieg

Putnam geht es nicht um die Frage nach der Natur bzw. Ontologie des gerechten Kriegs, sondern um die Epistemologie des ungerechten Kriegs bzw. um die Angabe von epistemischen Bedingungen für die gerechtfertigten Überzeugung, dass ein Krieg erforderlich ist. Diesen Bedingungen zufolge müssen die Umstände, unter denen ein Krieg gerechtfertigt sein könnte, sehr speziell sein. Das heißt bloße Wahrscheinlichkeiten sind hier nicht ausreichend. Vielmehr muss man in zwei Bereichen über sehr klare Erkenntnisse verfügen: 1. Die schlimme Sache wird wirklich eintreten, wenn man keinen Krieg führt. 2. Die schlimme Sache wird in Folge des Kriegs nicht durch eine andere schlimme Sache ersetzt. Diese beiden Bedingungen nennt Putnam das Firth-Prinzip. Als Beispiel erwähnt er den wachsenden Terrorismus. Putnam zufolge können für beide Seiten Argumente geliefert werden: Der Krieg gegen den Irak wird den wachsenden Terrorismus verhindern bzw. nicht verhindern. Die Pointe von Firths Prinzip ist nun, dass der Krieg ungerechtfertigt ist, wenn man es nicht wissen kann (EUW 177-179).

Es ließe sich nun einwenden, dass Wissen im strengen Sinn in solchen Angelegenheit nicht möglich ist. Man muss sich also auf Wahrscheinlichkeiten berufen. Dies ist aber, so Putnam, ein Missbrauch des Fallibilismus. Denn ein echter Zweifel verlangt einen kontextspezifischen Grund für seine Gültigkeit. Und unsere prinzipielle Fehlbarkeit ist in normalen Kontexten kein Grund für einen echten Zweifel. Es gibt Putnam zufolge in solchen Fällen empirisches Wissen. Und die Pointe ist: Die Entscheider müssen eine besonders hohe Beweislast akzeptieren. Folglich darf eine bloße Kosten-Nutzen-Analyse moralische Rechte nicht aufheben (EUW 180f).

Ein zweiter Einwand ist, dass das Firth-Prinzip Ausnahmen hat. Daher könne ihm kein Gewicht beigemessen werden. Dem liegt jedoch die Annahme zugrunde, dass nur ausnahmslose Prinzipien von Relevanz wären. Und das ist eine falsche Annahme. Alternativ gilt für gutes moralisches Denken und Handeln, dass der gesunde Menschenverstand gebraucht wird. Für diesen gibt es zwar keinen Algorithmus, aber hilfreiche Regeln: 1. für sich selbst denken, 2. vom Standpunkt der Menschheit im allgemeinen denken, 3. konsistent denken. Wie diese Regeln in einer spezifischen Situation angewendet werden, das entscheidet jeder selbst. Jeder verantwortliche Mensch muss demnach die harten moralischen Fragen im Lichte seines eigenen besten Urteils beantworten. Wenn also das Firth-Prinzip Ausnahmen hat, so heißt das, dass man ihm nicht einfach blind folgen kann, sondern es als eine hilfreiche Richtlinie anerkennt. Denn moralische Urteile müssen komplex sein, weil auch die Welt und das Leben komplex sind.

4. Fazit

Mit diesen Äußerungen zeigt Putnam erneut, wie nahe er Derrida und Kierkegaard steht, jedoch mit dem Vorteil, über Grundlagen seiner Position weitaus strenger und argumentativer reflektiert zu haben und bestimmte übertriebene Muster, wie Kierkegaards Rechtfertigung des Christentums oder Derridas Rede von den Antinomien, zu vermeiden.

Doch zugleich zeigt sich auch eine gewisse Schwäche in seiner Nüchternheit. Während Kierkegaard nämlich so weit ging, selbst das Martyrium zu hinterfragen und es nur unter ganz bestimmten Bedingungen für gerechtfertigt zu halten, die es ihm zugleich erlaubten, von einer religiösen, teleologischen Suspension des Ethischen zu reden, so sieht Putnam keinerlei Reflexionsbedarf an diesem Punkt. Jesus und Sokrates bspw. hält er für große moralische Beispiele (EO 29). Er hat vermutlich auch ihr Martyrium im Blick, wenn man *Jewish Philosophy* mit hinzuzieht, wo er auf Hingabe, Mut und Trotz zu sprechen kommt (JP 101f). Daher kann man weitergehend die Vermutung anstellen, dass er Gewalt vielleicht doch auch über religiöse Motive für gerechtfertigt halten könnte. Wenn man nämlich berücksichtigt, dass er es für einen universellen Wert hält, dass eine Kultur plurale Lebensformen ermöglichen soll und er einen instrumentalistischen Reduktionismus für hochgradig verfehlt im Hinblick auf das menschliche Leben hält. Über Putnams Existenzialismus wäre also vermutlich die religiös motivierte Gewalt von Tarkowskijs Alexander gerechtfertigt.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

In der folgenden Zusammenfassung sollen einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei Autoren knapp zusammengefasst werden.

Grundlegend für alle drei sind zwei Momente. 1. Der Skeptizismus gegenüber einem Reduktionismus des Verstandeskalküls. In dieser aktiv skeptischen Haltung äußert sich bei allen dreien das Motiv, dass der Mensch mündig und eine Individualität sein soll. 2. Mit ihrem Skeptizismus rutschen sie allerdings nicht in den Relativismus hinüber. Den umgehen sie, indem sie den Erkenntnismodus der Anerkennung bejahen, in dem der Moment der eigenen Passivität berücksichtigt wird. Mit der Anerkennung wird das Motiv der Verantwortlichkeit ausgedrückt.

A. Der Gegner

Alle drei haben einen gemeinsamen Gegner. Und das ist der Reduktionismus auf das Verstandeskalkül. Bei Kierkegaard ist das eine bestimmte Form des Hegelianismus, bei Derrida bestimmte Formen des Rationalismus und bei Putnam der Szientismus.

Die Ethik werde, Kierkegaard zufolge, im Hegelianismus als das höchste für ein Individuum angesehen. Die Aufgabe des Einzelnen sei es dabei, sich dem Allgemeinen der Ethik vollständig unterzuordnen. Jeder ästhetische oder religiöse Trotz gegen das ethische Allgemeine stelle ein Vergehen dar. Kierkegaard beschreibt weiterhin, dass diese Position sich durch einen historischen Beweis versucht hat zu legitimieren: Die triumphale Geschichte des Christentums ist Beweis für dessen ewige Wahrheit. Im Gesamtpaket ergibt das für Kierkegaard eine problematische Einstellung zur Gewalt. Diese Einstellung ist nämlich motiviert vom Prinzip „might is right“.

Für Derrida beschränkt sich eine rationalistische Ethik auf Reglerschließung und -anwendung. Eine solche Ethik wird aber weder Veränderungen noch dem anderen gerecht. Darüber hinaus zeigt sich sie anfällig für das Prinzip „might ist right“, womit schlimmste Gewalttaten einhergehen können.

Putnam ist der Ansicht, dass eine szientistisch orientierte Ethik, wie bspw. der Utilitarismus vom Prinzip her unfähig ist, Werte wie z.B. die menschliche Freiheit zu stützen. Denn zuguns-

ten des größten gemeinsamen Wohls, welches der höchste utilitaristische Wert ist, wäre es durchaus gerechtfertigt, empfindliche Abstriche an der menschlichen Freiheit und individuellen Vielfalt menschlichen Gedeihens zu machen. Nämlich derart empfindlich, dass die utilitaristisch-technokratische Ethik auch die Einschränkung der individuellen Freiheit um der Freiheit anderer Individuen willen nicht berücksichtigen würde.

B. Die Rolle des Skeptizismus

Für alle drei Philosophen ist der Skeptizismus aufgrund von Argumenten legitimiert, die sie für überzeugend halten. Diese Argumente richten sich dabei gegen das Verstandeskalkül. Der Skeptizismus stellt bei ihnen also das Unterfangen dar, die Grenzen von wissenschaftlicher, logischer u.ä. Rationalität aufzuzeigen. Damit bringen sie zugleich ihre Einsicht auf den Punkt, dass eine Letztfundierung unmöglich ist. Diese negative Seite des Skeptizismus hat aber zugleich eine positive Seite. Und das ist das Motiv, dass ein Individuum mündig sein und sich als Individualität entwickeln soll. Es geht allen dreien letztlich darum, dass ein Mensch selbstständig denkt und handelt, statt sich Ergebnisse vorgeben zu lassen und sich stumpfsinnig Handlungsanweisungen anzueignen.

Allerdings ist der Skeptizismus bei allen drei Autoren unterschiedlich stark ausgeprägt. Während Kierkegaard soweit geht, das cartesianische Gedankenexperiment vom betrügerischen Dämon zu akzeptieren, ist der Skeptizismus bei Derrida und Putnam kontrollierter, nämlich an Kontexte gebunden.

Bei Kierkegaard führt der Skeptizismus im Zusammenhang mit dem Mündigkeits- und Individualitätsmotiv zu einem strukturell isolierten, der Allgemeinheit enthobenen Subjekt, das sich lediglich seiner eigenen Existenz und der Existenz des Absoluten gewiss ist. Diesen prekären Status erkennt Kierkegaard. Er sieht die Gefahr, dass dieser Status auf Kosten der Allgemeinheit missbraucht werden könnte von religiös verwirrten Menschen oder von egoistischen Individualisten. Von Missbrauch spricht Kierkegaard deshalb, weil er der Auffassung ist, dass dieser Status einerseits nicht relativistisch interpretierbar ist. Dass Letztfundierungen unmöglich durchgeführt werden können, heißt angesichts der Existenz des Absoluten nämlich nicht, dass willkürlich jede beliebige Position einnehmbar ist. Andererseits hält Kierkegaard einen Menschen in einem solchen Zustand für erlösungsbedürftig. Er begründet das nicht. Doch anhand seiner Äußerungen wird deutlich, dass der Skeptizismus eben auch der Mündigkeit dient. Kierkegaards Skeptizismus ist demzufolge kein Relativismus, ebenso wenig ein Nihilismus. Das heißt durch den Skeptizismus wird die Einsicht gewonnen, dass Selbst- und Welterkenntnis in erster Linie nicht rationalistisch-objektivistisch sind. Dieselbe These formu-

lieren auch Derrida und Putnam. Damit wenden sie sich gegen einen Relativismus und Irrationalismus, der ihrer Ansicht nach mit eine Ursache für die schlimmen Katastrophen des 20. Jahrhunderts war.

C. Die eigene Positionierung

Da alle drei den Skeptizismus nicht relativistisch interpretieren, eröffnet sich für sie jenseits des Verstandeskalküls eine andere Erkenntnisdimension. Das ist der reflektierte Existenzialismus als Alternative zu Letztbegründungsansprüchen. Während ihr Existenzialismus das Mündigkeits- und Individualitätsmotiv aufgreift, wodurch das Leben überhaupt erst wertvoll und sinnvoll ist, wird das „reflektiert“ geleitet vom Motiv der Verantwortlichkeit.

Bei Kierkegaard wird der Existenzialismus (geprägt von den Begriffen „Paradox“ und „Sprung“ als Antwort auf den radikalen Zweifel, die „unendliche Resignation“) religiös, schöpfungstheologisch entfaltet. Das Absolute wird als Schöpfergott erfahren und anerkannt. Auf diesem Weg wird dann auch Gottes Schöpfung, die Welt und die in ihr existierenden Lebewesen, anerkannt. Für eine praktische Umsetzung dieses Glaubens hält Kierkegaard die Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham. Denn Kierkegaard geht davon aus, dass Abrahams Glaube an die Totenauferstehung geprüft werden soll. Kierkegaard hält auf diese Weise Gewalt für religiös legitimierbar. Allerdings individualisiert Kierkegaard mittels verschiedener Kriterien diesen Fall. Er sieht diese Beweisführung des Auferstehungsglaubens also eher als einen Sonderfall an, jedoch ohne diesen für eine einmalige Ausnahme zu erklären. Einen sehr allgemeinen Fall der Übersteigerung der Ethik sieht Kierkegaard in der christlichen Heilslehre.

Derrida formuliert seinen Existenzialismus (geprägt vom Begriff des „Messianischen“ als Antwort auf „Chora“) eher phänomenologisch, sprachphilosophisch. Die messianische, quasi-religiöse Struktur der Sprache und die relationale Identitätstheorie sind „mystische“ Quellen der Anerkennung des anderen. In dieser nicht weiter begründbaren Anerkennung und Zuwendung zu einem einzelnen anderen, die auf Kosten anderer einzelner erfolgt, sieht Derrida immer schon Aspekte von Gewalt vorhanden. So zumindest liest er Kierkegaards Interpretation von der Opferung Isaaks.

Putnams Existenzialismus (geprägt vom Begriff der „Anerkennung“ und des „verbogenen Spatens“ als Antwort auf den Relativismus) ist sprachphilosophisch, pragmatistisch ausgearbeitet. Für Putnam ist jedoch die Anerkennung des anderen eine primär ethische Frage, wobei er die religiöse Dimension der Anerkennung nicht leugnet, sondern bejaht. Auch für ihn dient

hierbei die Opferung Isaaks durch Abraham als Vorbild. Als Vorbild jedoch in der Interpretation durch Rosenzweig und Levinas, die nicht den Gewaltaspekt in den Fokus rücken, sondern Abrahams Reaktion auf Gottes Intervention. Es steht also vielmehr Isaaks Verschonung im Mittelpunkt. Religiös legitimierte Gewalt gibt es bei Putnam demnach nicht ausdrücklich. Er würde es allerdings für eine sehr schlimme Sache halten, wenn eine Gesellschaft ihre Mitglieder technokratisch regulieren und einen Pluralismus an existenzialistischen Lebensweisen unterbinden (wollen) würde. Um eine solche Gesellschaft zu verhindern oder zu überwinden, würde Putnam Gewalthandlungen unter bestimmten Bedingungen für akzeptabel halten.

D. Ihr Unterschied zum Fundamentalismus

Der eine Vorwurf gegen Fundamentalisten war, dass sie in der Regel unter Verweis auf bestimmte Offenbarungen für sich Absolutheitsansprüche, also geltungstheoretische Unabhängigkeit reklamieren würden. Oberflächlich gesehen, gäbe es zwischen Kierkegaard und Fundamentalisten hier wahrscheinlich einige Gemeinsamkeiten, da Kierkegaard für den Bereich des Religiösen, zumindest in *Furcht und Zittern*, keinen Zweifel veranschlagt und er Abrahams Tat unter Verweis auf den Offenbarungscharakter der Bibel verteidigt. Eine genaue Differenzierung kann hier aber nicht weiter erörtert werden. Derrida und Putnam hingegen berufen sich nicht auf Offenbarungen und halten Zweifel auch an religiösen Inhalten für gerechtfertigt, obwohl auch sie, als praktizierender Jude (Putnam) und dem Judentum nahe Stehender (Derrida), keine wirkliche Kritik an der Opfererzählung üben. Phänomenal gesehen könnte es daher nur auf den ersten Blick insofern eine Ähnlichkeit mit dem Fundamentalismus geben, als auch sie mit Bestimmtheit ihre Position vertreten und dabei zugeben würden, dass sie irgendwann keine Gründe mehr angeben können. Beide unterscheiden sich allerdings eben an dem Punkt von Fundamentalisten, wo es um die Hinterfragbarkeit ihrer Position geht. Derrida und Putnam halten menschliche Erkenntnis für fehlbar. Das würde auch die Interpretationen von Offenbarungstexten betreffen. Der Fundamentalist hat ja keine Offenbarung darüber, wie die Offenbarungstexte tatsächlich interpretiert werden sollen oder was nun ihr genauer Sinn ist. Warum soll z.B. ein Offenbarungstext analog zu naturwissenschaftlichen Theorien oder wie ein ewiges Rechtsbuch verstanden werden? Und wenn der Text so verstanden wird und die Interpretation diskursfähig sein will, dann muss sie sich der entsprechenden naturwissenschaftlichen oder juristisch-ethischen sowie der wissenschaftstheoretischen Argumente bedienen. Und hier würde dann wieder der Fallibilismus greifen. Und dieser Unbezweifelbarkeit des Fallibilismus ist für beide das entscheidende Argument für eine demokratische Gestaltung

von Gesellschaft und Forschung.

Der zweite Vorwurf gegen Fundamentalisten war, dass sie militant seien. Hiervon sind alle drei weit entfernt, obwohl sie Gewalt für legitim erachten. Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem historischen Gottesbeweis zeigt, wie sehr man sich selbst den Boden unter den Füßen wegzieht, wenn man sich auf das Prinzip des „might is right“ stützt: Sobald man selbst nicht mehr in der mächtigen Position ist, hat man nicht mehr Recht und liegt man mit der eigenen Ansicht falsch.

Derrida und Putnam machen vor allem darauf aufmerksam, dass ethisches Handeln auch bedeutet, um des anderen willen zu handeln. Dabei ist es äußerst fraglich, ob der andere der ihm widerfahrenden Gewalt zustimmen würde. Und angesichts der Tatsache, dass sich niemals zwei Menschen völlig verstanden haben, jeder andere ganz anders ist oder zwischen zwei Menschen immer Inkommensurabilität vorliegt sowie, dass sich Menschen auch verändern, wird man niemals gerechtfertigt behaupten können, zu wissen, was für den anderen zu jeder Zeit unveränderlich gut sein wird. Bloße Regelanwendung wäre demnach ebenfalls unethisch.

V. BIBLIOGRAFIE

A. Primärliteratur

1. Jacques Derrida

- Derrida, Jacques: „Abraham, der andere“, in: Cohen, Joseph / Zugury-Orly, Raphael (Hg.): »Judentümer«. *Fragen für Jacques Derrida*. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Müller-Schöll. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts / Europäische Verlagsanstalt 2006, S. 9-55 [Orig.: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida. Sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly*. Éditions Galilée 2003].
- Ders.: „Das andere Kap“, in: Derrida, Jacques: *Das andere Kap / Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Aus dem Französischen übersetzt vom Alexander García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 9-80 [Orig.: *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Les Éditions de Minuit 1991].
- Ders.: „Chōra“. Aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek. In: Derrida, Jacques: *Über den Namen. Drei Essays*. Aus dem Französischen übersetzt von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 2000, S. 123-170 [Orig.: „Khōra“, in: *Passions, Sauf le nom, Khōra*. Paris: Éditions Galilée 1993].
- Ders.: „Fichus“, in: Derrida, Jacques: *Fichus. Frankfurter Rede*. Aus dem Französischen übersetzt von Stefan Lorenzer. Mit einer Replik von Irving Wohlfahrt. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 2003, S. 11-42 [Orig.: „Fichus“, in: *Fichus. Discours de Francfort*. Paris: Éditions Galilée 2002].
- Ders.: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Aus dem Französischen übersetzt von Alexander García Düttmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991 [Orig.: *Force de loi. Le »fondement mystique de l'autorité«*].
- Ders.: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Derrida, Jacques / Vattimo, Gianni: *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106.
- Ders.: *Von der Gastfreundschaft*. Mit einer „Einladung von Anne Dufourmantelle. Übertragen ins Deutsche von Markus Sedlaczek. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien: Passagen 2001 [Orig.: *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy 1997].
- Ders.: „Die ‚Welt‘ der kommenden Aufklärung (Ausnahme, Kalkül und Souveränität)“, in: Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Aus dem Französischen übersetzt von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, S. 159-219 [Orig.: *Voyous. Deux essais sur la raison*. Éditions Galilée].

2. Søren Kierkegaard

- Kierkegaard, Søren: „Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten“. Aus dem Dänischen übersetzt von Theodor Haecker. In: Rest, Walter (Hg.): *Einübung im Christentum / Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen / Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*. Köln / Olten: Jakob Hegner 1951, S. 393-652.
- Ders.: „Furcht und Zittern“. Deutsch von Günther Jungbluth, in: Diem, Herman / Rest, Walter

(Hg.): *Die Krankheit zum Tode / Furcht und Zittern / Die Wiederholung / Der Begriff Angst*. 3. Aufl. München Deutscher Taschenbuch Verlag 2005, S. 179-326.

Ders.: „Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen“. Aus dem Dänischen übersetzt von Walter Rest. In: Rest, Walter (Hg.): *Einiübung im Christentum / Zwei ethisch-religiöse Abhandlungen / Das Buch Adler oder der Begriff des Auserwählten*. Köln / Olten: Jakob Hegner 1951, S. 333-391.

3. Hilary Putnam

Putnam, Hilary: „Antwort auf Jürgen Habermas“. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Martin Suhr. In: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 306-321.

Ders.: *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy. And other Essays*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 2003.

Ders.: „The Depths and Shallows of Experience“, in: Proctor, James D. (Hg.): *Science, Religion, and the Human Experience*. Oxford: Oxford University Press 2005, S. 71-86.

Ders.: „The Epistemology of Unjust War“, in: O’Hear, Anthony (Hg.): *Political Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement: 58*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 173-187.

Ders.: *Ethics without Ontology*. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 2004.

Ders.: *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte. Stuttgart: Reclam 1997.

Ders.: „How Not to Solve Ethical Problems“, in: Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*. Herausgegeben von James Conant. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 1990, S. 179-192 [Orig.: präsentiert als die Lindley Lecture, University of Kansas, 10. März 1983].

Ders.: *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington, IN / Indianapolis, IN: Indiana University Press 2008.

Ders.: *The Many Faces of Realism. The Paul Carus Lectures*. La Salle, Illinois: Open Court 1987.

Ders.: „Philosophy as the education of grownups. Stanley Cavell and scepticism“, in: Crary, Alice / Shieh, Sanford (Hg.): *Reading Cavell*. London / New York City, NY: Routledge 2006, S. 119-130.

Ders.: „Plädoyer für die Verabschiedung des Begriffs ‚Idolatrie‘“. Übersetzt aus dem Englischen von Maria Maiss. In: Nagl, Ludwig (Hg.): *Religion nach der Religionskritik*. Wien: R. Oldenburg / Akademischer Verlag 2003, S.49 -59 [Orig.: „Let’s Stop Using the Notion of ‘Idolatrie’“ vorgetragen im Rahmen des öffentlichen Forums zum Thema „Does Idolatry Still Have Any Compelling Meaning?“ das auf der International Theology Conference 1999, Bernard and Barbro Osher Jerusalem Center for Religious Pluralism, The Shalom Hartman Institute, Jerusalem, am 23.

Januar 1999 stattfand].

Ders.: „Taking Rules Seriously“, in: Putnam, Hilary: *Realism with a Human Face*. Herausgegeben von James Conant. Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 1990, S. 193-200 [Orig. veröffentlicht in: *New Literary History* 15 (1983-1984), S. 77-81].

Ders.: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 [Orig.: *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press 1981].

B. Sekundärliteratur

1. Zu Jacques Derrida

- Bertram, Georg W.: „Sprachphilosophie nach der Dekonstruktion“, in: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000*. Wien: ÖBV & HPT 2001, S. 258-263.
- Bischof, Sascha: *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*. Freiburg (CH): Academic Press Fribourg; Freiburg (D) / Wien: Herder 2004.
- Boelderl, Artur R.: „Wüste Übersetzungen. Religion nach Derrida“, in: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000*. Wien: ÖBV & HPT 2001, S. 374-379.
- Boersma, Hans: „Irenaeus, Derrida and Hospitality: On the Escatological Overcoming of Violence“, in: *Modern Theology* 19 (2), 2003, S. 163-180.
- Bokemeyer, Lisa / Hummel, Nicole / Motakef, Mona: „Die Möglichkeit im Unmöglichen: Gewalt und Dekonstruktion im Anschluss an Jacques Derrida“, in: Krol, Martin / Luks, Timo / Matzky-Eilers, Michael / Straube, Gregor (Hg.): *Macht – Herrschaft – Gewalt. Gesellschaftswissenschaftliche Debatten am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Münster: Lit 2005, S. 79-90.
- Bruner, M. Lane: „Rationality, Reason and the History of Thought“, in: *Argumentation* 20, 2006, S. 185-208.
- Cavell, Stanley: *In Quest of the Ordinary. Lines of Scepticism and Romanticism*. Chicago, Ill. / London: University of Chicago Press 1988.
- Delschen, Karl Heinrich / Gieraths, Jochem: „Die Frage nach der Identität Europas am Beginn des 21. Jahrhunderts“, in: Delschen, Karl Heinrich / Gieraths, Jochem (Hg.): *Europa – Krise und Selbstverständigung. Kommentierte Schlüsseltexte aus dem philosophischen Feld von Nietzsche, Simmel, Heidegger, Gadamer, Derrida, Habermas u. a.* Berlin: Lit 2009, S. 1-108.
- Englert, Klaus: *Jacques Derrida*. Paderborn: Wilhelm Fink 2009.
- Flügel, Oliver: „Metaphysik und Politik – Heidegger, Derrida und das Denken des Offenen“, in: Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript 2006, S. 77-88.
- Gibbs, Robert: „Messianic Epistemology“, in: Sherwood, Yvonne / Hart, Kevin (Hg.): *Derrida and Religion. Other Testaments*. Oxon / New York City, NY: Routledge 2005, S. 119-129.
- Goebel, Bernd / Suárez Müller, Fernando: „Postmodernismus: Status quo einer philosophischen Strömung. Einleitung – Überblick der Beiträge“, in: Goebel, Bernd / Suárez Müller, Fernando (Hg.): *Kritik der Postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 7-28.

- Hanson, Jeffrey: „Returning (to) the gift of death: violence and history in Derrida and Levinas“, in: *International Journal of Philosophy of Religion* 67 (1), 2010, S. 1-15.
- Hart, Kevin: „Religion“, in: Reynolds, Jack / Roffe, Jonathan (Hg.): *Understanding Derrida*. London / New York City, NY: Continuum 2004, S. 54-62.
- Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas: „Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie“, in: Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript 2006, S. 7-23.
- Hitz, Torsten: *Jacques Derridas praktische Philosophie*. München: Wilhelm Fink 2005.
- Hunter, Alastair G.: „The Missing/Mystical Messiah: Melchizedek Among Spectres of Genesis 14“, in: Sherwood, Yvonne (Hg.): *Derrida's Bible (Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida)*. New York City, NY: Palgrave Macmillan 2004, S. 81-97.
- Keller, Catherine / Moore, Stephen D.: „Derridapocalypse“, in: Sherwood, Yvonne / Hart, Kevin (Hg.): *Derrida and Religion. Other Testaments*. Oxon / New York City, NY: Routledge 2005, S. 189-207.
- Kimmerle, Heinz: „Die demokratische Intention und ihre friedensfördernde Bedeutung bei Kant, Hegel, Derrida und in der afrikanischen Philosophie“, in: Arndt, Andreas / Zovko, Jure (Hg.): *Zwischen Konfrontation und Integration. Die Logik internationaler Beziehungen bei Hegel und Kant*. Berlin: Akademie Verlag 2007, S. 165-176.
- Klass, Tobias Nikolaus: „Unbedingte Verantwortung – Politik nach Derrida“, in: Heidbrink, Ludger / Hirsch, Alfred (Hg.): *Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik*. Frankfurt am Main / New York City: Campus 2007, S. 231-263.
- Krauß, Dietrich: *Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida*. Frankfurt am Main / New York City, NY: Campus 2001.
- LaCapra, Dominick: „Gewalt, Gerechtigkeit und Gesetzeskraft“. Aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Gondek. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 143-161 [Orig.: „Violence, Justice and the Force of Law“, in: *Cardozo Law Review* 11, 1990, S. 1065-1078].
- Lienkamp, Christoph: „Religion und Moral – Zur Möglichkeit eines Rekurses auf Unbedingtheit bei N. Luhmann, J. Derrida und B. Waldenfels“, in: Pickel, Gert / Krüggeler, Michael (Hg.): *Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?* Opladen: Leske + Budrich 2001, S. 51-64.
- Lotz, Carsten: *Zwischen Glauben und Vernunft. Letztbegründungsstrategien in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas und Jacques Derrida*. Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 2008.
- McCance, Dawne: *Derrida on Religion: Thinker of Differance*. London / Oakville, CT: Equinox 2009.

- Moazzam-Doulat, Malek: „Future Impossible: Carl Schmitt, Jacques Derrida and the Problem of Political Messianism“, in: *Philosophy Today* 52 (1), 2008, S. 73-81.
- Moebius, Stephan: „Passive Entscheidung des Anderen in mir – Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau“, in: Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript 2006, S. 103-109.
- Mummery, Jane: „Rorty, Derrida, and the Role of Faith in Democracy to Come“, in: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 11 (1), 2007, S. 33-51.
- Nagl, Ludwig: „Pragmatismus und/oder Dekonstruktion? Rorty über Derrida, Derrida über Rorty“, in: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000*. Wien: ÖBV & HPT 2001, S. 473-478.
- Ders.: „This phenomenon, so hastily called the »return of religions«‘. Derrida über ‚Faith and Knowledge: The Two Sources of »Religion« at the Limits of Reason Alone““, in: Nagl, Ludwig (Hg.): *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt am Main / New York City, NY / Wien u.a.: Peter Lang 2001, S. 9-29.
- Norris, Christopher: *Deconstruction and the “Unfinished Project of Modernity”*. London: The Athlone Press 2000.
- Ders.: *Language, Logic and Epistemology. A Modal-Realist Approach*. Hampshire / New York City, NY: Palgrave Macmillan 2004.
- Owen, David: „Democracy, perfectionism and ‘undetermined messianic hope’. Cavell, Derrida and the ethos of democracy to come“, in: Nagl, Ludwig / Mouffe, Chantal (Hg.): *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction*. Frankfurt am Main / New York City, NY / Wien: Peter Lang 2001, S. 139-156.
- Parrish, Rick: *Violence Inevitable. The Play of Force and Respect in Derrida, Nietzsche, Hobbes, and Berlin*. Lanham, MD: Lexington Books 2006.
- Patton, Paul: „Politics“, in: Reynolds, Jack / Roffe, Jonathan (Hg.): *Understanding Derrida*. London / New York City, NY: Continuum 2004, S. 26-36.
- Plant, Bob: „Perhaps... Jacques Derrida and Pyrrhonian Scepticism“, in: *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 2 (3), 2006, S. 137-156.
- Raffoul, François: „Derrida and the Ethics of the Im-possible“, in: *Research in Phenomenology* 38, 2008, S. 270-290.
- Rapaport, Herman: *Later Derrida. Reading the Recent Work*. London / New York City, NY: Routledge 2003.
- Redfield, Marc: „Derrida, Europe, Today“, in: Balfour, Ian (Hg.): *Late Derrida*. Durham, NC: Duke University Press 2007, S. 373-392 [= *The South Atlantic Quarterly* 106 (2), 2007].
- Rissing, Michaela / Rissing, Thilo: *Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink 2009.

- Roberts, Tyler: „Sacrifice and Secularization: Derrida, de Vries, and the Future of Mourning“, in: Sherwood, Yvonne / Hart, Kevin (Hg.): *Derrida and Religion. Other Testaments*. Oxon / New York City, NY: Routledge 2005, S. 263-282.
- Roffe, Jonathan: „Ethics“, in: Reynolds, Jack / Roffe, Jonathan (Hg.): *Understanding Derrida*. London / New York City, NY: Continuum 2004, S. 37-45.
- Sands, Danielle: „Thinking through *différance*: Derrida, Žižek and religious engagement“, in: *Textual Practice* 22 (3), 2008, S. 529-546.
- Sherwood, Yvonne / Hart, Kevin: „Other Testaments“, in: Sherwood, Yvonne / Hart, Kevin (Hg.): *Derrida and Religion. Other Testaments*. Oxon / New York City, NY: Routledge 2005, S. 3-26.
- Silverman, Hugh J.: „Die Grenzen der Aufklärung und der Grenze: Derrida und Adorno“. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Gertrude Postl. In: L.-Waniek, Eva / Vogt, Erik M. (Hg.): *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*. Wien: Turia + Kant 2008, S. 70-82.
- Simon, Rupert: *Die Begriffe des Politischen bei Carl Schmitt und Jacques Derrida*. Frankfurt am Main / New York City, NY / Wien u.a.: Peter Lang 2008 [Zugl.: München, Univ., Diss., 2006].
- Stegmaier, Werner: „Gott im Denken. Religion bei Levinas und Derrida“, in: Langthaler, Rudolf / Treitler, Wolfgang (Hg.): *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*. Wien / Köln / Weimar: Böhlau 2007, S. 67-82.
- Stocker, Barry: *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. London / New York City, NY: Routledge 2006.
- Suárez Müller, Fernando: „Alte und neue Sophistik 2: Sprache und Differenz. Gorgias von Leontinoi und Jacques Derrida im Vergleich“, in: Goebel, Bernd / Suárez Müller, Fernando (Hg.): *Kritik der Postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, S. 97-117.
- Terada, Rei: „Scruples, or, Faith in Derrida“, in: Balfour, Ian (Hg.): *Late Derrida*. Durham, NC: Duke University Press 2007, S. 237-264 [= *The South Atlantic Quarterly* 106 (2), 2007].
- Tomlin, Liz: „Beyond Cynicism: The Sceptical Imperative and (Future) Contemporary Performance“, in: *Contemporary Theatre Review* 18 (3), 2008, S. 355-369.
- Weber, Samuel: „Dekonstruktion vor dem Namen: Einige vorläufige Bemerkungen zu Dekonstruktion und Gewalt“. Aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Gondek. In: Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 185-195 [Orig.: „Deconstruction Before the Name: Some Preliminary Remarks on Deconstruction and Violence“, in: *Cardozo Law Review* 13, 1991, S. 1181-1190].
- Wendel, Saskia: „„Nichtsprechendes Sprechen‘ über Transzendenz: Lyotard – Derrida – Levinas“, in: Schüßler, Werner (Hg.): *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, S. 271-284.

Zeillinger, Peter: „Jacques Derrida“, in: Pelinka, Anton / Wineroither, David (Hg.): *Idee und Interesse II. Politische Ideen und Gesellschaftstheorien im 20. Jahrhundert*. Wien: Wilhelm Braumüller 2007, S. 301-321.

Žižek, Slavoj: *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, Massachusetts / London: MIT 2003.

2. Zu Søren Kierkegaard

Boldt, Joachim: „Das Abrahamsopfer in *Furcht und Zittern* als Bild für Kierkegaards Glaubensbegriff“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2006*. Berlin / New York City, NY: Walter De Gruyter 2006, S. 219-240.

Ders.: *Kierkegaards „Furcht und Zittern“ als Bild seines ethischen Erkenntnisbegriffs*. Berlin / New York City: Walter de Gruyter 2006.

Carlisle, Clare: *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum 2006.

Cavell, Stanley: „Kierkegaard’s *On Authority and Revelation*“, in: Cavell, Stanley: *Must we mean what we say? A Book of Essays*. Cambridge / London / New York City, NY / Melbourne: Cambridge University Press 1977, S. 163-179.

Cross, Andrew: „Faith and the Suspension of the Ethical in *Fear and Trembling*“, in: *Inquiry* 46 (1), 2003, S. 3-28.

Dauenhauer, Bernard P.: „On Kierkegaard’s Alleged Nihilism“, in: Conway, Daniel W. / Gover, K. E. (Hg.): *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Bd. 4: *Social and Political Philosophy: Kierkegaard and the “Present Age”*. London / New York City: Routledge 2002, S. 67-78 [Orig. in: *Southern Journal of Philosophy* 7/2 (1974), S. 153-163].

Diderichsen, Adam Thomas: „On the Teleological Suspension of the Ethical“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, John / Tolstrup, Christian Fink (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2002, S. 150-164.

Dreyfus, Hubert L.: „Kierkegaard on the Self“, in: Mooney, Edward F. (Hg.): *Ethics, Love, and Faith In Kierkegaard*. Bloomington, IN / Indianapolis, IN: Indiana University Press 2008, S. 11-23.

Enia, Cézar: „Glaube, Opfer und Wiederholung. Die ‚Unerkennbarkeit des Wunders‘ im Kampf des Glaubens gegen das Böse bei Søren Kierkegaard“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, Jon u.a. (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2004*. Berlin / New York City, NY: Walter De Gruyter 2004, S. 496-524.

Garff, Joakim: „Johannes *de silentio*: Rhetorician of silence“. Übersetzung ins Englische von Bruce H. Kirmmse. In: Conway, Daniel W. / Gover, K. E. (Hg.): *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Bd. 3: *Philosophy of Religion: Kierkegaard Contra Contemporary Christendom*. London / New York City, NY: Routledge 2002, S. 168-187 [Orig. in: Kirmmse, Bruce H. / Cappelørn, Niels. J. / Deuser, Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 1996*. Berlin / New York City: Walter de Gruyter 1996, S. 186-210].

- Gill, Jerry H.: „Faith Not without Reason: Kant, Kierkegaard and Religious Belief“, in: Phillips, D. Z. / Tessin, Timothy (Hg.): *Kant and Kierkegaard on Religion*. Hampshire: MacMillan / New York City, NY: St. Martin's 2000, S. 55-72.
- Green, Ronald M.: „Fear and Trembling: A Jewish Appreciation“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, John / Tolstrup, Christian Fink (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2002, S. 137-149.
- Hodovský, Ivan: „Der Fall Abraham in der Nacherzählung Søren Kierkegaards“, in: Born, Rainer / Neumaier, Otto (Hg.): *Philosophie – Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie. Linz, 1.-4. Juni 2000*. Wien: ÖBV & HPT 2001, S. 612-615.
- Jegstrup, Elsebet: „Introduction“, in: Jegstrup, Elsebet (Hg.): *The New Kierkegaard*. Bloomington, In.: Indiana University Press 2004, S. 1-13.
- Kodalle, Klaus-M.: „Salto Mortale: Kierkegaard und Jacobi“, in: Jaeschke, Walter / Sandkaulen, Birgit (Hg.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner 2004, S. 395-421.
- Krichbaum, Andreas: *Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2008.
- Liessmann, Konrad Paul: *Søren Kierkegaard zur Einführung*. 4., ergänzte Aufl. Hamburg: Junius 2006 (1. Aufl. 1993).
- Lippitt, John: *Routledge Philosophy Guidebook to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London / New York: Routledge 2003.
- Malesic, Jonathan: „A Secret both Sinister and Salvific: Secrecy and Normativity in Light of Kierkegaard's *Fear and Trembling*“, in: *Journal of the American Academy of Religion* 74/2 (2006), S. 446-448.
- Mehl, Peter J.: „Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy“, in: *The Journal of Religious Ethics* 14 (2), 1986, S. 247-278.
- Mooney, Edward F.: „Introduction: A Socratic and Christian Care for the Self“, in: Mooney, Edward F. (Hg.): *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard. Philosophical Engagements*. Bloomington: Indiana University Press 2008, S. 1-10.
- Mulder, Jr., Jack: „Re-radicalizing Kierkegaard: An alternative to Religiousness C in light of an investigation into the teleological suspension of the ethical“, in: *Continental Philosophy Review* 53, 2002, S. 303-324.
- Popkin, Richard H.: „Kierkegaard and Skepticism“, in: Conway, Daniel W. / Gover, K. E. (Hg.): *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Bd. 2: *Epistemology and Psychology: Kierkegaard and the Recoil from Freedom*. London / New York City, NY: 2002, S. 237-256 [Orig. in: Thompson, J. (Hg.): *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays*. New York City, NY: Anchor Books 1974, S. 342-372].

- Rasmussen, Anders Moe: „René Descartes: Kierkegaard's Understanding of Doubt and Certainty“, in: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*. Bd. 1: *Philosophy*. Farnham / Burlington, VT: Ashgate 2009, S. 11-22.
- Rocca, Ettore: „If Abraham is not a Human Being“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, John / Tolstrup, Christian Fink (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2002, S. 247-258.
- Rudd, Anthony J.: *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford: Clarendon 1993.
- Ders.: „Kierkegaard and the Sceptics“, in: *British Journal of the History of Philosophy* 6 (1), 1998, S. 71-88.
- Sagi, Avi: *Kierkegaard, Religion, and Existence. The Voyage of the Self*. Aus dem Hebräischen ins Englische übersetzt von Batya Stein. Amsterdam / Atlanta, GA: Rodopi 2000.
- Sapík, Miroslav: „Kierkegaard's Appeal to Religious Positivity as a new Philosophical Issue“, in: Králik, Roman / Llevadot, Laura / Martín, José García u.a. (Hg.): *Kierkegaard and Faith*. Barcelona / Nitra / Málaga / Mexico City: Universitat de Barcelona und Univerzita Konstantína Filozofa 2008, S. 165-173.
- Schmidt, Jochen: *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*. Berlin / New York City: Walter de Gruyter 2006.
- Schönbaumsfeld, Genia: *A Confusion of Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Schröder, Winfried: *Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002.
- Ders.: „Wenn Gott nicht existierte, wäre alles erlaubt.‘ Anmerkungen zur religiösen Begründung der Moral“, in: Liessmann, Konrad Paul (Hg.): *Die Gretchenfrage „nun sag“, wie hast du's mit der Religion?‘* Wien: Paul Zsolnay 2008, S. 149-166.
- Simmons, J. Aaron: „What about Isaac? Rereading *Fear and Trembling* and Rethinking Kierkegaardian Ethics“, in: *Journal of Religious Ethics* 35 (2), 2007, S. 319-345.
- Söderquist, K. Brian: „The Religious ‘Suspension of the Ethical’ and the Ironic ‘Suspension of the Ethical’: The Problem of Actuality in *Fear and Trembling*“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, John / Tolstrup, Christian Fink (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2002, S. 259-276.
- Steiner, George: „The Wound of Negativity: Two Kierkegaard texts“, in: Conway, Daniel W. / Gover, K. E. (Hg.): *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Bd. 2: *Epistemology and Psychology: Kierkegaard and the Recoil from Freedom*. London / New York City, NY: Routledge 2002, S. 285-294 [Orig. in: Rée, J / Chamberlain, J. (Hg.): *Fear and Trembling and the Book on Adler*. London: David Campbell 1994, S. 103-113].
- Vardy, Peter: *The SPCK Introduction to Kierkegaard*. 2., rev. Aufl. London: SPCK 2008 (1. Aufl.: *Kierkegaard*. HarperCollins / Fount Paperback 1996).

Žižek, Slavoj: *The Parallax View*. London / Cambridge, Massachusetts: MIT 2009.

3. Zu Jacques Derrida und Søren Kierkegaard

Beyrich, Tilman: *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2001.

Butin, Gitte Wernaa: „Abraham – Knight of Faith or Counterfeit? Abraham Figures in Kierkegaard, Derrida, and Kafka“, in: Ake, Stacey / González, Darío / Olesen, Tonny Aagaard u.a. (Hg.): *Kierkegaardiana 21*. Kopenhagen: C. A. Reitzels 2000, S. 19-35.

Caputo, John D.: „Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion“, in: Cappelørn, Niels Jørgen / Deuser, Hermann / Stewart, John / Tolstrup, Christian Fink (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook 2002*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2002, S. 1-25.

Ders.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington, IN / Indianapolis, IN: Indiana University Press 1997.

Davenport, John J.: „What Kierkegaardian Faith Adds to Alterity Ethics: How Levinas and Derrida Miss the Eschatological Dimension“, in: Simmons, J. Aaron / Wood, David (Hg.): *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*. Bloomington, IN / Indianapolis, IN: Indiana University Press 2008, S. 169-196.

Deuser, Hermann: „Und hier hast du übrigens einen Widder.“ Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik“, in: Greiner, Bernhard / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hermann (Hg.): *Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen: Narr Francke Attempto 2007, S. 1-17.

Dooley, Mark: „Kierkegaard and Derrida: Between Totality and Infinity“, in: Jegstrup, Elsebet (Hg.): *The New Kierkegaard*. Bloomington, Indiana / Indianapolis, Indiana: Indiana University Press 2004, S. 199-213.

Eisenstadt, Oona: „Preferring or not Preferring: Derrida on Bartleby as Kierkegaard's Abraham“, in: Sherwood, Yvonne (Hg.): *Derrida's Bible (Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida)*. New York City, NY: Palgrave Macmillan 2004, S. 167-179.

Habermas, Jürgen: „Wie soll man die ethische Frage beantworten?“ Übersetzt aus dem Englischen. In: Cohen, Joseph / Zugury-Orly, Raphael (Hg.): »*Judentümer*«. *Fragen für Jacques Derrida*. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Müller-Schöll. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts / Europäische Verlagsanstalt 2006, S. 211-229 [Orig.: *Judéités. Questions pour Jacques Derrida. Sous la direction de Joseph Cohen et Raphael Zugury-Orly*. Éditions Galilée 2003].

Mjaaland, Marius Timmann: *Autopsia. Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*. Aus dem Norwegischen übersetzt ins Englische von Brian McNeil. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2008.

Reynolds, Jack: „Decision“, in: Reynolds, Jack / Roffe, Jonathan (Hg.): *Understanding Derrida*. London / New York City, NY: Continuum 2004, S. 46-53.

4. Zu Hilary Putnam

- Habermas, Jürgen: „Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus“, in: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 280-305-
- Joas, Hans: „Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten“, in: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 263-279.
- Mueller, Axel: *Referenz und Fallibilismus. Zu Hilary Putnams pragmatischem Kognitivismus*. Berlin / New York City, NY: 2001.
- Oehler, Klaus: „Hilary Putnams Religionsphilosophie“, in: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 325-343.
- Putnam, Ruth Anna: „Moralische Objektivität und Putnams Philosophie“. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Martin Suhr. In: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 225-244.
- Schumacher, Ralph: „Peirces Rätsel und die Rationalität wahrscheinlichkeitsbasierter Entscheidungen“, in: Raters, Marie-Luise / Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 245-262.
- Shusterman, Richard: „Putnam and Cavell on the Ethics of Democracy“, in: *Political Theory* 25 (2), 1997, S. 193-214.

C. Sonstige Literatur

- Almond, Gabriel A. / Appleby, R. Scott / Sivan, Emmanuel: „Introduction“, in: Almond, Gabriel A. / Appleby, R. Scott / Sivan, Emmanuel (Hg.): *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago, Ill. / London: The University of Chicago Press 2004, 1-21.
- Armstrong, Karen: *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. Aus dem Englischen übersetzt von Barbara Schaden. München: Siedler 2004 [Orig.: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. London: HarperCollins 2000].
- Baghramian, Maria: *Relativism*. London / New York City, NY: Routledge 2004.
- Brasher, Brenda E.: „Introduction“, in: Brasher, Brenda E. (Hg.): *The Encyclopedia of Fundamentalism*. New York City, NY / London: Routledge 2001, S. xv-xviii.
- Carroll, Noël: *The Philosophy of Horror or Paradoxes of the Heart*. London / New York City, NY: Routledge 2000.
- Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia / Meditation über die Erste Philosophie. Lateinisch / Deutsch*. Übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt. Stuttgart: Reclam 2005 [Orig.: Paris 1641].
- Dörsam, Peter: *Grundlagen der Entscheidungstheorie anschaulich dargestellt*. 5., überarbeitete Auflage. Heidenau: PD 2007 [1. Aufl. 1996].
- Eisenstadt, S. N.: „Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions“, in: Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, Ill. / London: The University of Chicago Press 1995, S. 259-276.
- Eliade, Mircea: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*. Aus dem Französischen übersetzt von Inge Köck. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Engelhard, Kristina / Heidemann, Dietmar H.: „Grundprobleme der Ethikbegründung“, in: Engelhard, Kristina / Heidemann, Dietmar H. (Hg.): *Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus*. Berlin / New York City, NY: Walter de Gruyter 2005, 1-10.
- Hromkovič, Juraj: *Sieben Wunder der Informatik. Eine Reise an die Grenzen des Machbaren mit Aufgaben und Lösungen*. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. Wiesbaden: Vieweg + Teubner 2009 (1. Aufl. 2006).
- Ders.: *Theoretische Informatik. Formale Sprachen, Berechenbarkeit, Komplexitätstheorie, Algorithmik, Kommunikation und Kryptographie*. 3., überarbeitete und erweiterte Aufl. Wiesbaden: Teubner 2007 (1. Aufl. 2001).
- Johnson, Vida T. / Petrie, Graham: *The Films of Andrei Tarkovsky. A Visual Fugue*. Bloomington, IN / Indianapolis, IN: Indiana University Press 1994.
- Kienzler, Klaus: „Fundamentalismus. Religionsgeschichtlich: Christentum“, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: F – H. 4. Aufl. 2000, Sp. 415f.

- Küenzlen, Gottfried: „Fundamentalismus. Religionsgeschichtlich: Allgemein“, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: F – H. 4. Aufl. 2000, Sp. 415.
- Le Fanu, Mark: *The Cinema of Andrei Tarkovsky*. London: British Film Institute 1987.
- Lutze, Katinka: „Fundamentalismus. Systematisch-theologisch: Sozialwissenschaftlich“, in: Betz, Hans Dieter (Hg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 3: F – H. 4. Aufl. 2000, Sp. 423f.
- Mainzer, Klaus: *Computerphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2003.
- Ders.: „Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft“, in: Mainzer, Klaus (Hg.): *Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik in Natur und Gesellschaft. Komplexitätsforschung in Deutschland auf dem Weg ins nächste Jahrtausend*. Berlin / Heidelberg / New York City, NY: Springer 1999, S. 3-29.
- Ders.: *Komplexität*. Paderborn: Wilhelm Fink 2008.
- Marty, Martin E. / Appleby R. Scott: „Introduction. The Fundamentalism Project: A User’s Guide“, in: Marty, Martin E. / Appleby R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago, Ill.: the University of Chicago Press 1999, S. vii-xii.
- Riesebrodt, Martin: „Was ist ‚religiöser Fundamentalismus‘?“, in: Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck / Wien / München / Bozen: Studien Verlag 2004, S. 13-32.
- Schmatloch, Marius: *Andrej Tarkowskij's Filme in philosophischer Betrachtung*. Sankt Augustin: Gardez! 2003.
- Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried: „Einleitung“, in: Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck / Wien / München / Bozen: Studien Verlag 2004, S. 7-11.
- Tarkowskij, Andrej: *Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films*. Aus dem Russischen übersetzt von Hans-Joachim Schlegel. München: Ullstein 2000 [Orig.: Andrej Tarkowskij / Olga Surkowa: *Sapetschatljonnoje Wremja*. 1984].
- Tauchert, Ashley: *Romancing Jane Austen. Narrative, Realism, and the Possibility of a Happy Ending*. New York City, NY: Palgrave Macmillan 2005.
- Wallner, Fritz G.: *Traditionelle Chinesische Medizin – eine alternative Denkweise. Wichtige Einsichten in die Denk- und Handlungsweisen der Komplementärmedizin, Energiemedizin und des spirituellen Heilens in Beziehung zur Schulmedizin*. Mit einem Beitrag von Günter Gunia. Aitrang: Windpferd 2006.
- Weicker, Karsten: *Evolutionäre Algorithmen*. Stuttgart / Leipzig / Wiesbaden: Teubner 2002.

White, D. G.: „Early Understandings of Yoga in the Light of Three Aphorisms from the Yoga Sūtras of Patañjali“, in: Ciurtin, Eugen (Hg.): *Du corps humain, au Carrefour de plusieurs savoirs en Inde. Mélanges offerts à Arion Roșu par ses collègues et ses amis à l'occasion de son 80e anniversaire*. Bukarest: Université de Bucarest / Paris: De Boccard 2004, S. 611-627.

Wolfram, Stephen: *A New Kind of Science*. Champaign, IL: Wolfram Media 2002.

VI. ANHANG

A. Abstract

In der Forschungsliteratur zum Fundamentalismus tauchen oftmals zwei Merkmale auf, die zugleich auch eine negative Bewertung darstellen. Der Fundamentalismus sei militant und erhebe Absolutheitsansprüche. Angesichts der Tatsache, dass sich auch demokratische Staaten der gründenden und erhaltenden Gewalt bedienen, bedarf es einer Reflexion auf das Thema Gewalt und Absolutheitsanspruch, wenn man sich einerseits vom Fundamentalismus abgrenzen will, und andererseits nicht dem Prinzip „might is right“ folgen oder einem Relativismus anheim fallen will.

Zur Reflexion wird auf drei Autoren zurückgegriffen: Kierkegaard, Derrida und H. Putnam. Alle drei lehnen fundamentalistische Gewalt zwar ab, sind aber nicht gegen Gewalt. Sie halten sie unter gewissen Bedingungen sogar für legitim. Eine Fragestellung der Arbeit ist demnach, ob und wie sie es schaffen, sich vom Fundamentalismus zu distanzieren.

Eine zweite Fragestellung, worauf zugleich der Hauptfokus in dieser Arbeit liegt, ist: Wie umgehen Kierkegaard, Derrida und Putnam absolutistische und relativistische Positionierungen. Und welche Rolle spielt dabei die Religion? Dies führt wiederum zur Frage der Gewalt, da die ethische Frage nach ihr davon nicht unbeeinträchtigt bleibt.

— — —

Oftentimes in research papers concerning fundamentalism two features of fundamentalism appear that function at the same time as a negative evaluation. Fundamentalism is said to be militant and raises absolute claims. But in the face of the fact that even democratic states use founding and conserving violence, reflection on the themes violence and absolute claims is needed, if you want to mark-off yourself from fundamentalism on the one side, and on the other side, if you do not want to follow the principle „might is right“ or fall victim to relativism.

For reflection this work will focus on Kierkegaard, Derrida and H. Putnam. All three reject fundamentalistic violence, but they are not in principle against violence. Under certain circumstances they even think it's legitimate. Hence, one question in this paper is, whether and how they manage to differ themselves from fundamentalism.

A second question, on which the main focus will be concentrated, is: How do Kierkegaard, Derrida and Putnam avoid absolutist and relativistic positions? And which role religion does play in here? This leads back to the question of violence, because the ethical question concerning violence will not stay untouched by it.

B. Lebenslauf

- Geburtsdatum und -ort: 3. September 1982 in Altenburg (Deutschland)
- Hochschulreife: erlangt am Johann-Wolfgang-von-Goethe-Gymnasium Chemnitz im Jahr 2001
- Philosophie an der Universität Wien seit SS 2007
- Evangelische Fachtheologie an der Universität Wien seit WS 2006 / 2007