

## Die Kosten der Einheit

Plotin liebte die Einheit, Kant liebte die Einheit, allerdings eine andere, das macht schon zwei. Fontenelle liebte die Vielheit, William James liebte die Vielheit, bilden sie darin eine Einheit? Und Leibniz liebte die Einheit der Substanz und nannte sie Monade, aber es gibt unendlich viele solcher Monaden. Niemand kann gegen die Einheit sein, das wußten sowohl der entschiedene Pluralist James als auch der Kritiker des identifizierenden Denkens, Adorno. Es ist allerdings eine berechnete Frage, nach dem Preis zu forschen, den uns das Denken der Einheit und die Einheit des Begriffs abverlangen, und nach den maximalen Kosten, die wir als Verbindlichkeiten dafür einzugehen bereit sind.

Ich gliedere meine diesbezüglichen Überlegungen in 5 Abschnitte:

1. Der Wille zur Einheit
2. Die Lust an der Vielheit
3. Die Unentscheidbarkeit
4. Die Kostengeschichte des Einheitswillens
5. Melanges

1. Es gibt gute Gründe, die Einheit zu lieben, ich will nur wenige anführen. Mit Parmenides hat das philosophische Denken begonnen, sich der Einheit zu verschreiben: für ihn ist erstmals, soweit wir wissen, der Gedanke des Seins (to on) das Denken des Einen ((én) . Die vielfältigen Meinungen der Leute von den vielen Dingen sind immer ungewiß. Solche Vielheiten können nur scheinbar zu Einheiten des Wissens zusammengestellt werden in einer Erkenntnis, die deswegen das Sein immer verfehlt. Nach Platon konvergieren das Eine und das Gute. In der Hierarchie der Ideen, , d.h. jener Ordnungsvorstellungen, die uns in einer Welt voller Kontingenzen Sicherheiten des Erwartens ermöglichen, nehmen die Ideen der Einheit und des Guten die oberste Stellung ein, die nicht ihrerseits noch einmal ein dialektisches Gegenüber haben. Bezogen auf die kategorialen Strukturen des kommunikativen Textes besagt das: wenn wir uns einig sind, endet der Text in einem mystischen oder gelangweilten Schweigen. Plotin steigert die Hingabe an die Einheit noch um eine Stufe. Er arbeitet mit dem Totalitätsbegriff des Ureinen. Alle Differenzen, die in der Sinnenwelt auftreten, sind im Einen als zusammenfallend gedacht. Dieses eine ungeschiedene Ganze ist zunächst als *dýnamis*; sobald aber diese *dýnamis* als Möglichkeit auftritt, steht sie sofort im Gegensatz zur Wirklichkeit dieser Möglichkeit; dann aber erscheint an jeglicher Wirklichkeit auch die Möglichkeit des Andersseinkönnens – und schon haben wir es mit Vielheiten zu tun. So emaniert durch die intensive Unendlichkeit der Macht des Alleinen die extensive Unendlichkeit der Mächte der Wirklichkeit. Ja, es ist noch vertrackter: Diese Vielheit ist für den Erkennenden die einzige Zugangsweise zur Vorstellung von der Einheit des Ganzen. Für Plotin heißt das weniger, daß alles im Grunde eines *ist*, als vielmehr daß sich das Viele ordnend auf Einheit zurückführen läßt, so daß das Ganze auf diese Weise begriffen werden kann. Wie auch immer vermittelt es sein mag, durch diese Rückbezüglichkeit von Vielheit auf Einheit werden letztlich Unterschiede und Differenzen als gleichgültig gesetzt. Identität wird das Zauberwort, das gegen Differenzen erfolgreich eingesetzt wird. Solch ein Denken geht hinter die Selbstanschauung Gottes zurück bis zu dem Punkt, wo die einzig verbliebene Unaussprechlichkeit jenes „Ich bin, der ich bin“ ist. Daher ist das Eine nicht nur der Endpunkt aller Erkenntnis in der Einheit des Wissens, in ontologischer Entsprechung dazu auch der Ursprung alles Werdens. Einheitsdenken, jedenfalls in der abendländischen Tradition, ist daher stets auch ein Denken vom Ursprung her, von der *arc`h*. Dieses Eine kann stets nur paradox gedacht und ausgesagt werden; denn jedes Reden vom Einen ist schon das Andere des Einen, Denken ist schon das Zweite.

Die Paradoxien der ontologischen Einheitstheorien werden vermieden durch Kant. Obwohl auch er dem Willen zur Einheit folgt, verlegt er sie doch gemäß der kopernikanischen Wende in das Subjekt. So wird Einheit, statt eine metaphysische Voraussetzung zu sein, eine Leistung des Bewußtseins. Solche einheitsbildenden Leistungen nennt Kant Synthesis. Durch die synthetischen Leistungen der Einbildungskraft und des Verstandes werden die Vielheiten (Kant sagt: die Mannigfaltigkeit) der Empfindungen und der Vorstellungen zur Einheit von Erfahrungen und Urteilen organisiert. Einheit bei Kant ist hergestellte Einheit, hergestellt gemäß Regeln, die das Subjekt mitbringt. Die Vielheit der einheitsbildenden Operationen ist ihrerseits noch einmal zusammengefaßt gedacht in der höheren Einheit der transzendentalen Apperzeption, jenem berühmten Cogito, das alle Vorstellungen muß begleiten können. Nun muß aber der Einheit des Cogito eine Einheit des Cogitatum entsprechen. Das macht für Kant den Begriff der Welt aus. Einheit und Ganzheit sind durch die Struktur des Erkennens in unauflöslicher Weise miteinander verbunden. Irreversibel steht auch *dahinter* jedoch jene kopernikanische Wende, so daß auch der Weltbegriff keine metaphysische Voraussetzung, sondern ein Konstrukt ist. Damit hört freilich Einheit auf, etwas vom Ursprung her garantieren zu können. Synthesis wird Kontingenz. Es könnte jeweils auch anders sein, und wir könnten auch anders verfahren. Dann aber entsteht die Frage (diesmal an Kant): Wozu überhaupt Einheit und nicht vielmehr Vielheit; oder die andere Frage, diejenige nach den Kosten der Einheit: Verzichten wir mit dem Willen zur Einheit und der Auflösung von Differenz nicht auf zuviel? Und – da setzt dann bekanntlich Hegel an – sind wir überhaupt in der Lage, auf Differenz zu verzichten, oder entsteht sie nicht mit jeder Synthesis erneut? Gleichwohl, das soll bereits hier nicht verschwiegen werden, setzt auch Hegel mit der Selbsttransparenz des Geistes in seiner Entwicklung noch auf ein Einheitskonzept. Hegels Geheimnis als die Grenze der Selbsttransparenz findet erst in Adornos Negativer Dialektik ihren Ort. Sogar F. Schlegels Abschied vom Kant-Fichteschen Ich im Begriff des „transzendentalen Wir“ macht lediglich nicht das Subjekt in seiner Singularität zum Bezugspunkt der Einheitsbildung, sondern die Kommunikation; ansonsten ist auch das Symphilosophieren unter dem Leitbegriff der polemischen Totalität noch der Einheitsvorstellung zugetan, nämlich als einer Einheit, die in sich selbst wie ein Organismus als Vielheit gliedert ist. Und selbst an Nietzsche könnte man noch das, wenngleich nicht mehr einlösbares Streben nach Einheit aufdecken.

Politisch-philosophisch und wissenspolitisch bedeutet das Streben nach Einheit die Favorisierung von hierarchischen Ordnungsstrukturen, im Prinzip mon-archischer Art, weil – so die Begründungen von Denkern wie Thomas von Aquin und Dante – was durch einen getan werden kann, am besten auch durch einen getan werden soll, so wie es ja auch nur Ein Gott war, der sich diese Welt erschuf. Also ist die Universalmonarchie die beste Regierungsform auf der Welt – so Dante (Tutte le Opere Florenz 1919, I, 4, p. 370ff.) Nur scheinbar widerspricht dem der lange währende und theoretisch auf beiden Seiten gut abgestützte Streit zwischen weltlicher und geistlicher Macht im Mittelalter. Zurückgeführt wird dieser Streit auf einen Brief von Papst Gelasius I. an den oströmischen Kaiser Athanasius; dort heißt es: „Duo quippe sunt, imperator, auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.“ Es sind Zweifel erlaubt, ob nicht der ursprüngliche Sinn der Aussage dem Sinn seiner Wirkungsgeschichte entgegengesetzt war, d.h. ob nicht gemeint war: es sind zwei und nur zwei Mächte, die diese Welt beherrschen; gewirkt aber hat der vielzitierte Satz als: es ist nicht eine Macht, sondern es sind zwei Mächte, die diese Welt beherrschen: Kaiser und Papst. Aber die Befürworter der Gleichberechtigung dieser zwei Mächte sind mitnichten Differenztheoretiker: sie verlegen lediglich die Einheit in die Transzendenz (nur in Gott ist Einheit), während diejenigen, die die Unterordnung der einen Macht unter die andere verlangen, die Einheit in dieser Welt

verwirklicht wissen wollen, weil ja nicht Gott eine Welt geschaffen haben kann, die suboptimal geordnet ist, die also nicht mon-archisch/hierarchisch strukturiert wäre.

Das wirkungsvolle Prinzip der *reductio ad unum*, das von Bonaventura folgendermaßen formuliert wurde „*Omnis tamen haec varietas ad unum habet reduci summum et primum, in quo principaliter residet universalis omnium principatus*“ (Op. Omn. Karachi 1882, 5, p. 189) hat in Ockhams Razor sein erkenntnislogisches Äquivalent. Offensichtlich gibt es eine logische Überlegenheit von Theorien, die auf Einheit hin reduzieren können, gegenüber solchen, die eine Vielheit von Erscheinungsformen des Vernünftigen für schlechthin irreduzibel erklären müssen.

Gibt es auch gute Gründe, apollinisch die Einheit zu lieben, so widerstreitet doch dem Streben nach Einheit ebenso hartnäckig eine dionysische Lust an der Vielheit.

2. Der Pluralismus als diejenige metaphysische Doktrin, derzufolge die „*reductio ad unum*“ nicht möglich ist, nimmt an, daß mehr als ein einziges Prinzip, sei es der Welt, sei es des Wissens anzuerkennen ist. Dieser tritt vor allem in drei Hauptvarianten mit ihren jeweils spezifischen Begründungen auf, nämlich als psychologischer Pluralismus der vielen Seelen, als kosmologischer Pluralismus etwa eines Fontenelle und als Polytheismus. Die für den Pluralismus des 20. Jahrhunderts maßgebende Position von William James ist zunächst nicht politisch gemeint, sondern beinhaltet im Ursprung eine religionsphilosophische Position, die dann metaphysisch begründet wird. Schon in der Einleitung zur Herausgabe der Schriften seines Vaters im Jahre 1884 stellt James fest, daß der Theismus des gewöhnlichen christlichen Gläubigen in Europa trotz aller Variationen im einzelnen immer dem Pluralismus, um nicht zu sagen dem Polytheismus treu geblieben ist. (W. James: *Ess. in rel. and morality. Works XI* (1982), p. 60) Daran, so begründet er, daß wir die Welt als eine Ansammlung oder Versammlung von verschiedenen Wesen betrachten, hat weder der jüdische noch der christliche Monotheismus etwas ändern können. Und zu dieser Grundvielfalt von Wesen gehören Gott, der Teufel, Christus, die Engel, die Heiligen und schließlich die Vielfalt menschlicher Wesen. Nur ein solcher Pluralismus gibt für die praktische Orientierung der Menschen eine tragfähige Basis ab. Die darüber hinausgehende, als religiöses Bekenntnis geforderte Einheit jenseits der Vielheit war für die Menschen immer ein bloßes Bekenntnis ohne praktischen Orientierungswert. In religiöser Hinsicht bedeutet das, daß die Menschen nur zu einem Gott, der ein „*primus inter pares*“ geistiger Wesen ist, ein persönliches und warmes Verhältnis ausbilden können. Dagegen sind die metaphysische Idee des Einen und Einigen Wesens, die Idee der Einen Seele alles Seienden, das Erste Prinzip und dgl., also die Ideen der monistischen Metaphysik, immer nur blasse und abstrakte Begriffe einer Einheit, die als solche nicht verehrungswürdig erscheinen kann, mag sie auch von den Philosophen noch so gut begründet werden. Aber dieser Pluralismus läßt sich eben auch philosophisch begründen, und zwar dadurch, daß der Gedanke der Einheit nicht durchzuhalten ist, und auch das am Kriterium der praktischen, näherhin der moralischen Orientierung. Die angemessene Moralität ist darauf gerichtet, gut zu handeln und das Gute zu tun; deswegen hat sie es immer mit Vielheiten zu schaffen. Darüber hinaus gibt es philosophisch einen Moralismus der Einheit, dem es nicht reicht, Gutes zu tun, sondern der darüber hinaus verlangt, gut zu *sein*, vielleicht sogar das Gute selbst zu verkörpern. James nennt ihn einen „*morbiden*“ Moralismus; erst für diesen stellt sich überhaupt die Frage nach dem Sein und damit die Frage nach der Einheit; denn dieser verzweifelte Moralismus benötigt zwecks Identifikation das Eine Gute. Noch etwas später gibt James dem Pluralismus eine über die Moralpragmatik hinausgehende Begründung ungefähr folgender Art: Zwar bemüht sich alle Wissenschaft um eine vereinheitlichende Erkenntnis der Welt, also um eine Einheit des Wissens, doch bleibt diese Einheit, wie jeder weiß, ein bloßer Grenzbegriff. Obwohl das so ist und jeder es weiß,

wird das Residuum des Wissens als ein Negatives, Alogisches, Unbegriffliches ausgegrenzt. Es bleibt für diesen Einheitswillen ein bloßes factum brutum, ein Nichtidentisches und Unbegriffliches. Es gibt keine mögliche Position, von der aus die Vielfalt der Welt restfrei in die Einheit der Theorie überführt werden könnte. M.a.W.: Die Welt ist keine Tatsache. Sie ist lediglich eine Ansammlung (collection), sie ist eine nicht auflösbare Vielheit von Monaden. So werden für James Monadenlehre und Polytheismus zu natürlichen Verbündeten. Damit wird die Möglichkeit der Einheitsbildung nicht bestritten, aber – so James – sofern man bereits Einheiten und Vielheiten im Raum des Wissens als gleichberechtigt nebeneinander bestehend konzedenieren muß, sei dieses schon ein Beweis für den Pluralismus. (Hugo Marcus hat allerdings mit guten Gründen diese Parallelität von Einheiten und Vielheiten, dieses „Gemisch“ von Pluralismus und Monismus als „monopluralistischen“ Kompromiß bezeichnet, H. Marcus: Die Philosophie des Monopluralismus. Berlin 1907, p. 6f.). Insofern weder Pluralisten noch erst recht Monisten die Einheit bestreiten können oder wollen, reduziert sich die Differenz auf die Darstellung von Wissensgehalten in der „All“-Form durch die Monisten oder der „Each“-Form durch die Pluralisten. Daß aber die Welt insgesamt aus Vielheiten besteht, beweist James folgendermaßen: Alles Einzelne, was existiert, existiert mit seiner Umwelt zusammen, mit der es im Austausch steht, so daß „Etwas“ immer zugleich heißt „Etwas-und-etwas-anderes“. Und es gibt nichts, das alles andere in sich enthält und keine Umwelt mehr hätte; andererseits gibt es aber auch kein absolut Einfaches, so daß Umwelt-Haben immer auch heißt Struktur-Haben.

Pluralismus heißt etwas anderes als Gleichgültigkeit oder die oft der Postmoderne nachgesagte Beliebigkeit. Aber negativ bestimmt ist es die eindeutige Absage an ein Denken des Ursprungs, an ein Denken der Einheit oder an ein Denken in der Logik der Hierarchie. Immer schon finden wir uns in Vielheiten, wir, die vielen, jeder von uns schon eine Vielheit. Natürlich kann man Einheiten bilden, und manchmal muss man das: jeder Begriff ist schon eine Einheitsbildung, aber auch Begriffe kommen immer schon als viele vor und jede Begriffsbildung hat „Kosten der Einheit“ (worauf Adorno mit der Emphase des „Nichtidentischen“ nachdrücklich hingewiesen hat, Adorno 1973). Und Anfänge sind immer schon gemacht. Es kommt nirgendwo darauf an anzufangen, sondern das wesentliche Augenmerk gilt den Anschlüssen, den Übergängen und den Transformationen. (Röttgers 2003a, 2002) Hierarchien werden zu Inseln in einem im übrigen anders strukturierten Gesamtzusammenhang. Pluralismus heißt aber immer auch, die Realität von Konflikten zuzulassen. Vielleicht muss man sogar den Gesamtzusammenhang – mit einem Begriff der Romantiker – als „polemische Totalität“ ansprechen. Diese wird man nicht mehr durch eine Letztbegründung von Normen los, weil, wie Luhmann gezeigt hat (Luhmann 1990), die Moralisierung selbst polemogen ist. Es kommt vielmehr darauf an, Konflikte zuzulassen und den kultivierten Umgang mit ihnen einzuüben. Dazu gehört der Respekt, der daraus folgt, dass die Kontrahenten sich gegenseitig als notwendige Teile eines Gesamtzusammenhangs anerkennen und sogar benötigen. Dieses ist jedoch eine sozialphilosophische Einsicht und nicht ihrerseits eine begründungsbedürftige Norm.

3. Muß man sich zwischen Einheit und Vielheit entscheiden; muß man sich entscheiden, Pluralist oder Monist zu sein? Oder darf man mit Hugo Marcus „Monopluralist“ sein, der nach der Devise verfährt: „Die Einheit verwischt die Vielheit nicht, die Vielheit zwingt die Einheit nicht zur Selbstaufgabe, sondern beide zusammen bilden die Dinge...“ Andere haben es sich nicht ganz so einfach gemacht; ich erwähne Leibniz und Kant. Die Monadologie kennt die Besonderheit der Monaden, die – so § 13 – notwendig eine „Vielheit in der Einheit“ beinhaltet. Eine solche Vielheit in der Monade, Erklärungsgrund für Veränderungen der Monade, kann nicht als eine Zusammensetzung aus Teilen gedacht werden; denn dann wären ja jene Teile der Monaden die wahren einfachen Substanzen, die Monaden usw. . Sie werden

vielmehr gedacht als Folge der Perzeptionen, hervorgerufen von einem Begehren. Leibniz sagt: „Wir können uns selbst durch Erfahrung von der Vielheit in der einfachen Substanz überzeugen, wenn uns einmal aufgeht, daß der geringste Gedanke, dessen wir uns bewußt sind, eine Mannigfaltigkeit im Gegenstande in sich befaßt. Somit müssen alle diejenigen, welche zugeben, daß die Seele eine einfache Substanz ist, auch diese Vielheit in der Monade anerkennen ...“ (§ 16) Daneben und gleichsam trivialer ist es für Leibniz eine ausgemachte Tatsache, daß der Geist „die Einheit in der Vielheit liebt.“ (Neue Abh. p. 459) Diese Liebe ist nicht verwerflich, so daß man ihr in der Darstellung und Entwicklung der Gedanken nachgeben sollte. Übrigens, das sei abschließend en passant erwähnt, scheint Leibniz auch den philosophischen Begriff der Einheit in der deutschen Sprache geprägt zu haben (für unitas, unité).

Zweites Beispiel: Kant. Eingeführt hatten wir Kant als einen Liebhaber der Einheit, und das ist im Prinzip auch richtig. Für die theoretische Philosophie Kants gilt Einheit zusammen mit Vielheit und Allheit als eine Kategorie des Verstandes, nämlich als eine Kategorie der Quantität, wobei nun in der Tat Kant die Dichotomie Einheit vs. Vielheit auflöst, die eine Entscheidung zu verlangen scheint, indem er die dritte Kategorie der Totalität einführt, von der er sagt, sie sei nichts anderes als die „Vielheit als Einheit betrachtet“. Das hört sich schön an, gibt aber doch zu denken. Denn offenbar kann sich Kant nur genau diese eine Verknüpfung zwischen Einheit und Vielheit vorstellen, nämlich die Vielheit als Einheit zu betrachten. Leibniz hatte jedoch auch die andere Spur gewiesen, nämlich die Einheit als Vielheit zu betrachten. Wie auch immer man dieses Defizit bewerten mag, es bleibt eindeutig, daß bei Kant eine Entscheidung deswegen unnötig wird, weil sich Vielheit auch als Einheit betrachten läßt, so daß der zwischen Einheit und Vielheit angebrachte Zeiger bei Kant in Richtung Einheit tendiert, was die Wissenswelten betrifft, in denen wir uns bewegen. Noch eindeutiger wird die Einheitsorientierung in seiner praktischen Philosophie. Zwar wird auch hier Vielheit nicht ausgeschlossen, so daß es auch hier keiner Entscheidung dieser Dichotomie bedarf, aber hier wird doch die Einheit als Allgemeinheit des Sittengesetzes in seiner Form als kategorischer Imperativ als die alleinige Grundlage gewählt; die Vielheit der Zwecksetzungen oder die Allheit als System ebendieser Zwecksetzungen sind nur mögliche Veranschaulichungen, sind aber als Begründung der sittlichen Forderung ungeeignet (GMS, 2. Abschn.), so daß auch in dieser Frage die theoretische und die praktische Philosophie Kants nicht analog gebaut sind.

4. Wenn wir nun einige Blicke auf die Kostengeschichte des Strebens nach Einheit werfen wollen, so können wir ebenfalls bequem von Kant ausgehen. Ich wähle den § 88 der Anthropologie, der von dem höchsten moralisch-physischen Gut spricht. Kant geht zunächst davon aus, daß das moralische und das physische höchste Gut nicht einfach vermischt werden dürften, weil sie sich dann gegenseitig vernichteten. Es ist der Kampf der zwei Prinzipien, der die Humanität des sozialen Umgangs ausmacht. In der Ausgestaltung dieser nicht-nivellierenden Vereinigung von Wohlleben und Tugend lernen wir einen Kant kennen, der neben dem Willen zur Einheit durchaus auch eine Lust an der Vielheit kennt. Er spricht von den guten Mahlzeiten und den geselligen Vergnügen, bei denen gepflegte Gespräche geführt werden, durch die die Menschen sich so unterhalten, daß sie „einander selbst zu genießen die Absicht haben“. Kant hat ziemlich genaue Vorstellungen davon, was zerstörerisch oder hinderlich für die Entfaltung eines solchen geselligen Gesprächs anläßlich einer guten Mahlzeit sein wird: Musik, Tanz und Spiel. Sie stören oder zerstören die angestrebte Verbindung von Wohlleben und Tugend, weil sie die „Conversation“ hindern. Aber auch die bloße gute Mahlzeit (als „Gelag und Abfütterung“ bezeichnet) ist nach Kant geschmacklos. Die Mahlzeit ist nur die Form der Organisation des geistreichen Gesprächs. Wesentlich ist das belebende Spiel der Gedanken in einer Gesellschaft, d.h. die Vielfalt. Kant verdammt

daher den „Solipsismus convictorii“. Ein philosophierender Gelehrter dürfe einfach nicht alleine speisen, das sei sogar ungesund, sagt er. Denn der Philosophierende trage seine Gedanken immer mit sich herum, er kann sie nicht ablegen, wie es die Wissenschaftler der empirischen Wissenschaften können. Also wird er auch beim „Solipsismus convictorii“ von seinen Gedanken gequält, so daß sein Essen zur erschöpfenden Arbeit, nicht zur Erholung der Kräfte gerät, wohingegen ein Mahl in guter Gesellschaft ihm eine Vielheit von Anregungen und Ablenkungen von seinen festgefahrenen Gedanken geboten hätte. Die Vielheit der Gerichte an einer vollen Tafel hält diese Vielheit der Gespräche in Gang. Die Gespräche haben nach Kants Beobachtungen in der Regel drei Phasen: Erzählen, Rasonnieren, Scherzen. Immer aber kommt es darauf an, daß sich wirklich alle Tischgenossen beteiligen können. Die von Kants Tischgenosse Hippel seinerzeit eingeforderte „Kritik der kulinarischen Vernunft“ hat Kant zwar nicht ausgeführt, aber hier in der Anthropologie im Ansatz bereits skizziert. Und es ist diese nicht ausgeführte vierte Kritik, die die Vielheit rehabilitiert. Hier ist von den „Gesetzen der verfeinerten Menschheit“ (im Plural!) die Rede statt von dem einen Sittengesetz. „Der Purism ... ohne gesellschaftliches Wohlleben“ ist für ihn hier eine verzerrte Gestalt der Tugend. Und daß es sich dabei um die nicht aufzulösende Auseinandersetzung von Einheit und Vielheit handelt, wird überdeutlich durch Anm. 3 dieses Paragraphen. Hier wird nämlich der philosophierende Gelehrte, der – wie gesagt – besser nicht alleine speisen sollte, unterschieden von dem Begriff des Philosophen, der eine Idee bezeichnet und von dem daher überhaupt nur im Singular die Rede sein kann. Im Plural von den Philosophen zu reden, hieße, eine Vielheit anzunehmen von dem, „was doch absolute Einheit ist“. Das korrespondiert mit KrV B 407, wo davon die Rede ist, daß das Denken, das Ich der Transzendentalen Apperzeption, ein „Singular“ ist, „der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann.“

Die Kostengeschichte des Einheitswillens beginnt in der Maginalität dieser apokryphen „Kritik der kulinarischen Vernunft“, setzt sich aber in der Kantschule mit großer Eindeutigkeit fort. Stellte Kant noch das Lachen an das Ende des geselligen Mahls als Formgestalt der Vereinigung von Wohlleben und Tugend, so vergeht dem Einheitswillen in der Nachfolge Kants das Lachen. Mit Jakob Siegismund Beck und Johann Gottlieb Fichte erstehen jene Standpunktsphilosophien, die – so explizit bei Beck – vom „einzig möglichen Standpunkt“ sprechen. Diese Philosophien nehmen ein topologisches Modell als Muster ihrer Einheitsphilosophien in Anspruch, für das der Berggipfel steht. Es gibt einen Standpunkt – und das ist der Gipfel des Berges –, der alles unter sich läßt und von dem aus alles andere überblickt werden kann. Unterstellt wird dabei, daß jene Insel der Wahrheit, von der Kant im Übergang von der Transzendentalen Analytik zur transzendentalen Dialektik als topologischem Modell gesprochen hatte, ein erhöhtes Zentrum hat, einen Berg, von dem aus alles wirklich überblickt werden kann und nicht nur in der kartographischen Repräsentation, die durch Rasterung alle Orte gleich macht. Dieser Ort ist der Standpunkt, von dem aus alles Wahre gesehen werden kann und den einzunehmen deswegen zugleich auch eine moralische Pflicht ist. Wer von einem solchen Standpunkt spricht, hat ihn natürlich längst eingenommen, er wohnt gewissermaßen auf dem Monte Verità und kann auf alle anderen herabblicken.

Diesen historischen Hintergrund möchte ich zu der These verallgemeinern: Jeder einzig mögliche Standpunkt findet den Gipfel eines anderen einzig möglichen vor, den er zwar in einem agonalen Konsenserszwingungsspiel niederzuringen hoffen muß, für den aber maximal erwartet werden kann, daß jeder von der Kritik der anderen derart profitieren kann, daß er Gelegenheit hat, seine eigene Position verbessert auszubauen. In der Metaperspektive ergibt sich durch diese von Friedrich Schlegel im Rahmen seiner Programmatik des Symphilosophierens so genannte „polemische Totalität“ ein Perspektivismus der sich ergänzenden Gesichtspunkte. Einheitsphilosophien sind oftmals nicht in der Lage, diesen

Ebenenwechsel vorzusehen.- Ergänzend sei jedoch – sozusagen die Kosten der Vielheit – hinzugefügt, daß Vielheitsphilosophien oftmals in der Gleichgültigkeit eines Relativismus enden, dann nämlich, wenn sie die Ausgangsebene der Auseinandersetzung ein für alle Mal verlassen zu haben glauben und dadurch vergessen machen, daß es den Anspruch der Philosophie ausmacht, wahres Wissen anzustreben und nicht eine „philosophy“ beliebig tolerierbarer Meinungen. Insofern muß es im folgenden unsere Tendenz sein, die Kosten der Einheit, von denen wir sprechen, zwar zur Kenntnis zu nehmen und als Nebenfolgen des Einheitswillens einzukalkulieren, aber nicht zu versuchen, sie grundsätzlich zu vermeiden; denn auch der Verzicht auf Einheit hat seine Kosten. Pascal hat diese beiderseitigen Folgekosten in einer unnachahmlich klaren Formulierung so ausgedrückt: „Die Vielheit, die sich nicht zur Einheit zusammenschließt, ist Verwirrung; die Einheit, die nicht von der Vielheit abhängig ist, ist Tyrannis.“ (Ed. Wasmuth, Nr. 871)

Oft kann man die Kantische Philosophie allerdings heute auch so gelesen sehen, als habe sie ein Gespür für die Kosten der Einheit, das über die Ansätze einer „Kritik der kulinarischen Vernunft“ hinausgeht. Insbesondere die von Friedrich Kaulbach angestoßene und heute von Volker Gerhardt vertretene perspektivistische Interpretation favorisiert eine solche Lesart, allerdings mit einer quasi genuin Kantischen Nuance im Perspektivismus. Danach gibt es bessere und schlechtere Perspektiven und unter Umständen eine allerbeste, und das wird dann wohl die Kantische sein. In den „Metaphysischen Anfangsgründen...“ macht Kant die bezeichnende Bemerkung: „Die Materie, also z.B. ein Faß Bier, ist bewegt, bedeutet also etwas anderes als: das Bier im Fasse ist in Bewegung ... von der ersteren aber ist hier nur die Rede. Dieses Begriffs Anwendung aber auf den zweiten Fall ist nachher leicht.“ Die Unterstellung, daß die Bewegung des Biers nur eine leichte Anwendung der Bewegung des soliden Körpers des Bierfasses sei, verrät die einheitsphilosophische Präsupposition Kants.

Im folgenden möchte ich eine Alternative vorschlagen. Im Sinne der angesprochenen polemischen Totalität sieht diese eine M<sup>e</sup>lange vor. Sie geht eher aus vom Bier als vom Faß. Und sie richtet ihre Aufmerksamkeit zuerst auf den Zusammenhang von Kant und seinem kaum bekannten Kollegen auf dem Lehrstuhl für Praktische Philosophie in Königsberg, Christian Jakob Kraus: Zigeunerforscher, Skeptiker, Hume-Übersetzer, Tischgenosse Kants und Vertreter einer nomadischen Alternative der Aufklärung im Gegensatz zur seßhaften und ihr Land vermessenden Vernunft à la Kant. Diese nomadische Alternative ist für die seßhafte Vernunft der Landvermesser zutiefst bedrohlich, zugleich aber ist diese Angst der ersitzenden Vernunft vor der beweglichen mitverantwortlich für deren Beweglichkeit. Denn überall in jenem reizenden Land der Wahrheit hat die Vernunft, die jedem Ding seine ihm gehörige Stelle zuweisen möchte, Galgen errichtet für die Nomaden, die den beständigen Anbau „verabscheuen“. Nomadismus ist auch eine Fluchtbahn, auf der die Skeptiker gleich der Kugel im Flipperautomaten durch ständige Abwehr in Bewegung gehalten wird. Daß diese Nomaden auf ihrer Bahn zwischen den diversen Galgen hindurch offensichtlich glücklich sein können und sich nicht in ständigem Wehklagen über ihre Nichtseßhaftigkeit ergehen, jagt den entbehrensreich Seßhaften den Schrecken in die Glieder. Sollten nicht etwa jene, sondern sie selbst die Orte der Vernunft falsch bestimmt haben? Dagegen hilft nur die harte Beteuerung, daß die Vernunft nicht dazu dienen könne, uns glücklich zu machen. Auf diese Weise bricht die nomadische Bewegung in die Ordnung der Seßhaftigkeit ein. Hält der Galgen die Nomaden in Bewegung, so hält er die Seßhaften in der Furcht vor der Bewegung.

Die Zuweisungsgeste ordnet eine chaotische Vielfalt. Aber es gibt Hyperordnungen, die durch ein Zuviel an Ordnungsstrukturen die Orientierung verunmöglichen, solche Hyperordnungen nennen wir Labyrinth. Als die Welt noch zweidimensional war, brauchte man nur die dritte Dimension zu betreten, um den absoluten Überblick zu gewinnen. Wenn es

aber mehrere Überblicker gibt, mehrere einzig mögliche Standpunkte, von denen aus die „wahre“ Struktur der zweidimensionalen Welt durchschaut werden kann, dann reproduziert sich das zu lösende Problem, und es wiederholt sich in jeder weiteren Dimension. Der absolute Überblick ist unmöglich geworden, ja jeder Versuch, ihn zu gewinnen, verschärft nur das Problem.

5. Wie aber kann die *Mélangé* aussehen? Finden wir uns doch damit ab, daß der uralte Traum der Menschheit und der Philosophen nach einer Einheit und einer einheitlichen Ordnung des Wissens unerfüllbar ist – oder, wenn wir weiter von partiellen Überblicken sprechen wollen, daß diese durch polemische Totalität, durch Mißverstehen und durch Dissens gekennzeichnet sind. Um Wittgenstein abzuwandeln, könnte man sagen: Sag nicht: Es muß doch eine Einheit geben, sondern schau hin. Und was Du dann siehst, ist die Vielfalt der Sprachspiele, der Lebensformen und der Wissenswelten und ihre vielfältigen Verknüpfungen und Anschlußstellen. Und jede dieser Welten hat die Gestalt eines Labyrinths, aus dem deswegen ein Entkommen unmöglich ist, weil jedes gelöste Problem hundert neue Fragen aufwirft, d.h. jedesmal das Labyrinth vergrößert. Der Zusammenhang der Labyrinth ist selbst ein Labyrinth, so daß ein temporärer Überblick nichts nützt. Falls Neil Armstrong auf dem Mond gewesen sein sollte, was ja auch bezweifelt wird, ist die ausgesucht dumme Bemerkung, die er von dort an die Heimat sandte, Indiz dafür, daß der bislang größtmögliche Überblick absolut nichts erbracht hat, und wahrscheinlich haben ihm ja auch wohlmeinende Souffleure zu Hause diesen Satz mitgegeben. Ariadne hat versagt: der methodische Leitfaden führt uns nicht mehr aus dem Labyrinth hinaus, eine kartographische Repräsentation unserer Position in den Wissenswelten ist nicht mehr möglich. Der Wille zum Überblick eröffnet nur weitere Dimensionen des Labyrinths. In dieser Situation muß die Orientierung eine strategische sein, gekennzeichnet nicht mehr von Einheit, aber auch nicht von Beliebigkeit.

Wie dem auch sei, es ist die Konsensorientierung, verbunden mit dem Glauben an die Einfachheit der Wahrheit, die es den Kontrahenten unmöglich macht, aus dem Stellungskampf herauszufinden. Versuchen wir es doch deswegen – zetetisch! – einmal mit dem Gegenteil: Dissens ist förderlich und daher erstrebenswert, und die Wahrheit kommt nur in perspektivischen Differenzen, d. h. nicht als Einfachheit, vor. Das macht es für den Beobachter nicht einfacher, sondern bringt ihn selbst in eine paradoxe Situation. Er muss argumentieren können, warum der Streit der Kontrahenten nicht weiterführt, nicht weiterführen kann, und er darf diese Einsicht nicht als endgültige Einsicht ausgeben. Mit anderen Worten er muss zugleich die Sinnlosigkeit des konsensorientierten Streits um die einzige Wahrheit wissen und für diese Überzeugung eintreten und zugleich als einer, der sich einmischt, dieses Spiel mitspielen, indem er dieses tatsächlich offensiv vertritt. Das geht nur mit einer skeptischen Grundhaltung, die die Einheitsvorstellung (am Ursprung oder am Ziel der Bemühungen) aufgegeben hat zugunsten einer Anschlussorientierung in einem labyrinthischen Mehrebenenspiel. Postmodern daran ist, dass die Orientierung an einem „heiligen“ Ursprung, einer Archè, die als methodisch geregelten Fortschritt eine Architektonik vorsieht, aufgegeben worden ist, weil dieses Heile oder Heil-Sein-Sollende, sei es eine übergreifende Ordnung (der „objektive Geist“ Hegels, die Natur Spaemanns, das Leben u. ä.) sei es der ewige „Mensch“, das „Subjekt“, das „Individuum“, die „Person“, theoretisch nicht mehr zur Verfügung steht oder praktisch nur noch den atavistischen Kampf darauf gegründeter Fundamentalismen hervorbringt. An die Stelle der Ordnung tritt das Labyrinth mit seiner Netzstruktur, an die Stelle des autonomen Subjekts das verführte.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zum Gedanken der Labyrinthik s. K. Röttgers (2001); zum Gedanken des verführten Subjekts s. Röttgers (2003).

Die Bewegung in labyrinthischen Vielheiten gleicht dem Erwandern einer Landschaft ohne Karte. Es muß auf Einzelheiten achten und diese zu einer sinnerschließenden Bahn arrangieren. Der Grundsatz, daß jedem Körper im Raum seine kartographierbare Raumstelle zukommt, ist hier aufgehoben, Whiteheads „fallacy of simple location“.

Am Schluß möchte ich den Philosophen der Gemische und Gemenge, Michel Serres, zitieren: „Monokultur. Nichts Neues unter der einzigen Sonne. Die endlosen homogenen Reihen verdrängen oder löschen das Moiré; das Isotrope schließt das Unerwartete aus... Ein rationales oder abstraktes Panorama vertreibt tausend Landschaften mit ihren kombinatorischen Spektren.

Vor unseren Augen entfalten sich zwei Sichtweisen der Vernunft oder des Verstandes. Das Schwierige, Nichtlineare mit seinen tausend Randbedingungen verschwindet bald angesichts der langen Reihen von Mais- oder Weizenfeldern und des Einfachen, Leichten, das sie darstellen. Das Eine tritt an die Stelle des Vielen. Und die reine Unordnung, die der homogenen Ordnung gegenübersteht, vertreibt die raffinierten Gemische. ...

Manchmal benutzen wir gerne ein kombinatorisches Spektrum und manchmal das universelle, wie fahren gerne über die Autobahn der Abstraktion, über den Boulevard des Globalen und das formale Konzept, an den rasch vorbeiziehenden homogenen 'Maisreihen entlang, aber wir lieben es auch, uns auf gewundenen Wegen zu ergehen, uns in der Landschaft zu verlieren, um zu Wissen und Verständnis zu gelangen. Warum sollten wir nicht zugleich rational und intelligent, wissenschaftlich und kultiviert, variabel und weise werden? In vielen Fällen bringt uns nur der eine Gott den Frieden, in ebenso vielen Fällen ist es besser, auf die Engel zu vertrauen.“ (Fünf Sinne, p. 342f.)