

Jörg Volbers

Nachdenklichkeit als ironisches Ethos

Einleitung

Eine der traditionell großen Fragen der Philosophie ist die Frage nach der Natur des Denkens. Sie durchzieht die abendländische Tradition von Sokrates an bis in unsere Zeit, und die unterschiedlichen Positionen heben je andere Aspekte hervor: die Vernunft oder die Sprache; Denken als mentale Tätigkeit oder als Kalkül. Mit dem ›Nachdenken‹ kommt eine besondere Form des Denkens in den Blick. Das Nachdenken zeichnet sich aus durch Behutsamkeit, Umsicht und eine gewisse Handlungsentlastung. Wer nachdenkt, nimmt sich Zeit für das Denken und sucht Abstand von den Dingen. Das Wort *Nachdenklichkeit* bringt diese Distanznahme gut zum Ausdruck. Es bezeichnet keine Tätigkeit, sondern eine Haltung; kein Tun, sondern eine Modifikation des Tuns. So wird deutlich, dass Nachdenken durchaus eine Form des Denkens ist, aber nicht jedes Denken bereits Nachdenken. Nachdenklichkeit ist eine Haltung des *Denkens in Distanz*.

Eben durch diese Distanznahme kann das Nachdenken das Denken aber auch in Gefahr bringen. Ein Sinnbild dafür bietet die Geschichte des Thales von Milet, der in den Brunnen fällt, weil er, anstatt auf den Boden zu seinen Füßen zu achten, nur den Himmel sieht. Argumentativ verfeinert nimmt diese Reflexion über die Gefahren des Denkens die Form des Skeptizismus an. Wenn der denkende Geist sich in den Himmel der Theorie versetzt und die Welt, auf der er doch immerhin lebt, nur noch aus dieser Perspektive betrachtet, kann das Denken sich selbst in den Abgrund führen. Eine unbestreitbare Tatsache wird zu einer fragwürdigen Meinung und schließlich zu einer bloßen Behauptung, für die keine Evidenz

mehr anerkannt wird.¹ Das Denken aus Distanz eskaliert zum allumfassenden Zweifel, der alles ergreift und so die Welt selbst aus dem Blick verliert. In der philosophischen Tradition, die ja von einer gewissen Distanznahme vom Trubel der Welt lebt, hat sich der Skeptizismus dann auch als eine wiederkehrende Herausforderung erwiesen.²

Denken kann, so lässt sich der Befund zusammenfassen, *zu nachdenklich* sein. Im Exzess betrieben, droht das Nachdenken die Kraft und Bedeutung des Denkens von innen her zu zersetzen. Das ist vielleicht der Grund, dass die Philosophie immer wieder versucht hat, den Zweifel möglichst aus dem Raum des Denkens zu verbannen. So beginnt Kant seine *Kritik der Vernunft* – die ja eine aufklärerisch gestimmte Kritik des Denken ist – mit dem Hinweis, dass die Vernunft *sich selbst* immer wieder Fragen stellt, auf die sie keine Antwort findet. Für Kant ist das ein Problem, und er will die Vernunft (also uns) aus dieser misslichen Lage hinausführen, indem er aufzeigt, dass diese selbstgestellten Fragen gar nicht beantwortet werden können. Ähnlich argumentiert einhundert Jahre später Wittgenstein, indem er behauptet, bestimmte Probleme seien einfach »*sinnlos*«. ³

Einer der am klarsten ausgesprochenen Versuche, das Denken vom Skeptizismus zu befreien, findet sich im Pragmatismus von Peirce. Peirce will das Denken definitorisch bändigen: Denken, so seine These, sei *nichts anderes als* Problemlösen.⁴ In Peirces Vorstellung ist das Denken ein Mittel, mit dem wir Probleme lösen,

1 Vgl. zu einer ausführlichen Rekonstruktion des Übergangs vom gewöhnlichen Urteil zum Skeptizismus die Ausführungen in Stanley Cavell: *Claim of Reason*, Oxford 1979.

2 Vgl. für den Skeptizismus in der Antike, Neuzeit und Gegenwart: Malcolm Schofield, Miles Burnyeat und Julian Barnes: *Doubt and Dogmatism*, Oxford 1980; John Christian Laursen und Gianni Paganini (Hg.): *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Toronto 2016; Markus Gabriel: *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008.

3 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998; Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt a.M. 1963.

4 Charles S. Peirce: »The Fixation of Belief«, in: Nathan Houser und Christian J. W. Kloesel (Hg.): *The Essential Peirce I*, Bloomington 1992, S. 109–124; vgl. auch Christopher Hookway: »Belief, Confidence, and the Method of Sci-

die uns widerfahren. Sobald das Problem gelöst ist, erlischt – so Peirce – auch das produktiv forschende Denken. Peirce spricht aus, so scheint mir, was die anderen genannten Positionen vereint: Sie alle stellen das Denken unter das Diktat des Gelingens. Das Denken soll Verständnis herstellen und Probleme lösen, nicht aber Schwierigkeiten aufwerfen, die *es selbst* in Frage stellen. Dahinter steht, unter anderem, die skeptische Sorge, dass das Denken in der Nachdenklichkeit den Kontakt zur Wirklichkeit verliert.

Ich möchte im Folgenden einen Gegenentwurf zu diesen Ausgrenzungsversuchen vorstellen. Meine These ist, dass Nachdenklichkeit sich gerade dadurch auszeichnet, dass etwas *zu einem fortwährenden Problem gemacht wird*. Das Nachdenken bricht also mit dem Imperativ des Problemlösens; es produziert mehr, nicht weniger Probleme. Und das ist, so die These, gut so. Und dies nicht nur aus philosophischer Distanz. Tatsächlich nimmt die Haltung der Nachdenklichkeit eine zentrale, ja geradezu unverzichtbare Rolle im menschlichen Leben ein. Erst sie, so möchte ich behaupten, eröffnet den weiten Raum ethischer und existenzieller Selbstgestaltung. Erst in der Nachdenklichkeit geht das Denken über die von Peirce so prägnant auf den Begriff gebrachte Problemorientierung hinaus.

Wer Probleme löst, reagiert nur. Die Nachdenklichkeit jedoch kann die Frage aufwerfen, was überhaupt alles ein Problem *sein sollte*. Damit fragt sie, in welchem Verhältnis wir eigentlich zu diesem oder jenem Problem stehen: Warum ist es unser Problem? Was ist seine wirkliche Bedeutung? Ist es vielleicht ein Scheinproblem, und sollten wir vielleicht auf andere Probleme fokussieren? Schon Platons Höhlengleichnis stellt den Philosophen in die souveräne Position, die wirklich relevanten Probleme von bloßen Scheinproblemen unterscheiden zu können. In dieser Position erst, also im Überschuss des Nachdenkens, kann das Individuum *sich selbst* wirklich zum Thema werden. Denn jetzt erst kann es fragen, ob seine Ziele und Begriffe, mit denen es sein Leben führt, auch die

ence«, in: ders. (Hg.): *Truth, Rationality, and Pragmatism*, Oxford 2002, S. 21–43.

richtigen sind oder ob sie nicht vom Wesentlichen – von dem, was das Leben orientieren sollte – ablenken.

Meine These ist, dass erst in dieser aktiv identifizierenden *Problemmatisierung* das Denken in dem Sinne zu sich kommt, wie es in der philosophischen Tradition doch immer schon thematisch war: als ein Weg, dem eigenen Leben eine Form zu geben, als das Versprechen, mehr zu sein als ein bloßer Spielball der Natur oder der Götter. Dieses Verständnis wird modern in Begriffen wie Kritik, Autonomie und Selbstbestimmung gefasst; der weniger ambitionierte, auch für die Antike anwendbare Begriff ist der hier bereits verwendete Begriff der ›Lebensführung‹. Um unser Leben in diesem Sinne zu führen, muss es uns zum Problem werden.⁵

Nehmen wir zur Illustration dieses wichtigen Punktes ein klassisches Beispiel aus der Antike. Aristoteles greift in seiner *Nikomachischen Ethik* immer wieder auf exemplarische Figuren zurück, die mit einer bestimmten Tätigkeit identifiziert werden. Wir lesen von Schustern, Kriegsherren oder Ärzten (alles Männer). Für diese Personen steht prinzipiell fest, was ihre Tätigkeit ist. So fragt der Arzt nicht, *ob* er heilen soll, sondern überlegt nur, *mit welchen Mitteln* er dieses Ziel erreicht.⁶ Er nimmt die Krankheit als ein Problem, das es zu lösen gilt. In den platonischen Dialogen wird dagegen ein anderes Bild gezeichnet. So etwa im *Laches*: Ein guter Krieger

- 5 In diesem Text geht es vor allem um die ethische Dimension der Lebensführung; doch die hier formulierte These lässt sich verallgemeinern zu dem Gedanken, dass Denken und Vernunft sich überhaupt erst der Distanznahme verdanken und nicht umgekehrt. Dies ist auch die These von Hans Blumenberg: »Der Mensch zögert und zaudert nicht, weil er Vernunft hat, sondern er hat Vernunft, weil er gelernt hat, sich das Zögern und Zaudern zu leisten.« (aus: Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, S. 559; vgl. auch Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M. 2007). Die Produktivität des Problematisierens betont auch Thomas Khurana, »Die Wiederkehr des Problems in seiner Lösung«, *Philosophisches Jahrbuch* 126:1 (2019), S. 117–132.
- 6 Dies wird insbesondere im 3. Buch thematisch: »Wir gehen mit uns aber nicht über die Ziele zurate, sondern über das, was zu ihnen hinführt. Denn weder geht ein Arzt mit sich zurate, ob er heilen, noch ein Redner, ob er überzeugen, noch ein Staatsmann, ob er gute Gesetze geben soll [...]« (1112b12–15). Das Zitat ist aus der Neuübersetzung von Dorothea Frede, *Nikomachische Ethik*, Berlin 2020, S. 43.

ist mutig, sicher, aber was heißt es denn eigentlich, Mut zu beweisen? In dieser sokratischen Frage, deren Diskussion im Ergebnis oft offen bleibt, wird der Übergang vom passiven Problemlösen zur aktiven Aneignung vollzogen. Dem aristotelischen Arzt begegnen die Kranken als bloßer Gegenstand seiner Heilkunst. Dem sokratischen Arzt jedoch sind sie ein Problem, das *ihn selbst* auch betrifft, sein Verständnis seiner Handlungen. Er stellt sich die Frage, ob es nicht andere Konzeptionen von ›gesund‹ gibt als das, was in seiner Zunft gemeinhin angenommen wird. Er denkt, dass er nicht wirklich weiß, ob auch alles richtig ist, was er im Namen der Heilkunst tut. Er könnte z.B. ein Psychologe der 1950er Jahre sein, der Zweifel an der Effektivität der Therapie durch Elektroschocks hat. Während der aristotelische Arzt also nur die jeweils passenden Mittel für ein vorgegebenes Ziel sucht, hat der sokratische Arzt diese Frage zu seinem ständigen Problem und Interesse erhoben.

Die Pointe dieser Überlegung ist nun aber, dass die auf diese Weise an das Problematisieren gekoppelte bewusste Gestaltung des eigenen Lebens inhärent skeptisch ist. Der Lebensführung und damit dem reflektierten Selbstverhältnis – wenn es denn konstitutiv ›nachdenklich‹ ist – wohnt eine unaufhebbare Vieldeutigkeit und Unabgeschlossenheit inne. Diese Offenheit lässt sich nicht vom Denken trennen, oder nur um den Preis des Verlustes wichtiger Optionen. Wir geben unserem Leben nicht etwa eine Gestalt, *obwohl* es so viele ungeklärte Fragen und unvereinbare Perspektiven gibt. Vielmehr, so die These, kann es nur Gestalt annehmen, *weil* es diese Mehrdeutigkeit gibt. Der Skeptizismus ist in dieser Perspektive also keine Denkweise, die der vernünftigen Reflexion äußerlich bliebe. Seine nicht zu beruhigende Möglichkeit ist vielmehr der Tribut, der zu zahlen ist, um sich im Lichte der Nachdenklichkeit erkennen zu können.

Im Folgenden möchte ich eine exemplarische Form einer solchen produktiven Nachdenklichkeit in den Blick nehmen, die Ironie. Nicht zufällig konnte ich oben als Beispiel der Problematisierung auf die sokratischen Dialoge hinweisen, ist Sokrates doch der antike Meister der Ironie. Die Ironie zeigt, das ist also meine These, wie die Wahrnehmung von Mehrdeutigkeiten und Uneindeutigkeit dazu führen kann, dem eigenen Tun (und weiter gefasst: dem eigene Leben) eine bewusste Gestalt zu geben. In diesem Sinne ist

Nachdenklichkeit ein *ironisches* Ethos: Eine Haltung, die produktiv ist, insofern sie es erlaubt, mehrere konfligierende Perspektiven (auf sich) einzunehmen.

Ich entwickle dieses Verständnis von Ironie und Nachdenklichkeit in drei Schritten. Zunächst argumentiere ich gegen die durch Rorty populär gewordene Auffassung, Ironie bestehe darin, sich von jeder endgültigen Festlegung zu distanzieren und auf diese Weise ›ironisch‹ die eigene Kontingenz anzuerkennen. Eine solche Ironie ist dem Skeptizismus näher, als es uns lieb sein kann, da sie nur Zweifel kennt, aber ihr eigenes Streben und Verlangen nicht mehr verstehen kann. So lässt sich in der kritischen Diskussion von Rortys Konzept bereits erkennen, dass die Ironie eine Haltung ist, die mehr vom Subjekt verlangt als nur die Bereitschaft, kein Urteil absolut zu setzen. Im Anschluss an die Kritik dieser exemplarisch falschen Auffassung von Rorty stelle ich das alternative Verständnis von Jonathan Lear vor. Für ihn ist Ironie, deren Modell er bei Kierkegaard findet, eine durchaus ernste und verbindliche Angelegenheit. Sie besteht aus der paradoxen Figur, gerade im Namen der Verbundenheit mit einem bestimmten Ideal der Lebensführung dieses Ideal radikal zu hinterfragen. Genau deshalb eignet sie sich, wie ich meine, zur Beschreibung der hier skizzierten Haltung der Nachdenklichkeit. Wenn wir Nachdenklichkeit als ein *ironisches Ethos* verstehen, wird vielleicht deutlich, in welchem Sinne diese Haltung produktiv werden kann, gerade *weil* sie ständig neue Probleme schafft.

Im dritten Abschnitt werde ich diesen Grundgedanken vertiefen, indem ich die Bedeutung der Erfahrung von Ambivalenz hervorhebe. Die Ironie lässt sich verstehen als eine Haltung, die Ambivalenzen zulässt und sich auf sie einlässt. Eine solche Haltung, so zeige ich, findet sich nicht nur bei den ›großen‹ Fragen der Identität, die bei Kierkegaard im Vordergrund stehen. Wenn wir mit John Dewey die Wissenschaft primär als ein experimentelles Handeln verstehen, rückt das Aushalten und Umgehen mit Ambivalenzen auch in das Zentrum der (wissenschaftlichen) Rationalität selbst. Mit Blick auf diese Beispiele wird schließlich deutlich, dass die Haltung der Nachdenklichkeit nicht nach Belieben eingenommen werden kann. Sie muss, das zeigen sowohl Lears Überlegungen zur Ironie als auch Deweys Diskussion der Wissenschaft, durch Erfah-

rungen angestoßen werden. Und sie muss zudem in eine Praxis eingebettet sein, die diese Haltung *kultiviert* – sie pflegt, ihr Raum gibt, sie aber auch nicht skeptisch überborden lässt. Nachdenklichkeit ist somit Teil einer prekären Praxis, die einübt, Ambivalenzen ironisch ernst zu nehmen, und die historisch auf ganz unterschiedliche Weisen verwirklicht werden kann.

Rortys ironische Skeptikerin

Beginnen wir zum Einstieg in die Diskussion mit einer Abgrenzung. Das Verständnis von Ironie, das hier zugrunde gelegt wird, stammt von Kierkegaard und wird von Jonathan Lear in zahlreichen Schriften ausgearbeitet.⁷ Die Kierkegaard'sche Ironie ist, daran lässt Lear keine Zweifel, eine ernste Angelegenheit. Sie ist eine Lebensaufgabe, eine Lebensform.⁸ Darin unterscheidet sich diese Auffassung grundsätzlich von dem heute vorherrschenden Verständnis, das vor allem von Richard Rorty prominent auf den Punkt gebracht wurde. Als »liberale Ironikerin« bezeichnet Rorty eine Person, die nicht an die Möglichkeit einer wahren, oder zumindest besseren, Beschreibung der Welt glaubt.⁹ An deren Stelle tritt das Zugeständnis, dass alle Menschen nur über kulturspezifische (und auch idiosynkratische) »Vokabulare« verfügen, in denen je andere Werte, Überzeugungen und Auffassungen zum Ausdruck kommen. Rorty sieht keine Möglichkeit, auf rationale Basis endgültig zwischen solchen konkurrierenden Vokabularen zu entscheiden. Eine »Ironikerin« ist bereit, angesichts dieser unabschließbaren Kontingenz das eigene

7 Jonathan Lear: *Therapeutic Action. An Earnest Plea for Irony*, New York 2003; Jonathan Lear: »The Force of Irony«, in: T. J. Smiley, Alex Oliver und Jonathan Lear (Hg.): *The Force of Argument: Essays in Honor of Timothy Smiley*, New York 2010, S. 144–64; Jonathan Lear: *A Case for Irony*, Cambridge, MA 2011; Jonathan Lear: *The Idea of a Philosophical Anthropology*, Assen 2017.

8 Lear spricht von einer »form of life« und einem »life-task«. Lear: »The Force of Irony«, in: Smiley, Oliver und Lear (Hg.): *The Force of Argument*, a.a.O., S. 146, 153.

9 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1999, S. 127f.

Vokabular »radikal« und »unaufhörlich«¹⁰ in Zweifel zu ziehen, es also nicht absolut zu setzen.

Rorty überträgt mit dieser Beschreibung das Alltagsverständnis der Ironie ins metaphysische Register: Ironie heißt, etwas nicht ernst zu nehmen *und doch* zugleich erst einmal daran festzuhalten. So kennt die Popmusik ironische Gesten, wo eine bestimmte historisch gewordene Haltung – wie etwa die Rebellion des Rock'n'Rolls – zwar weiterhin vorgeführt, aber dann doch immer wieder ›ironisch gebrochen‹ wird. Die Aussage ist: Wir können es nicht mehr ernst nehmen, wenn heute jemand *wirklich* glaubt, Rock'n'Roll funktioniere noch als Aufstand gegen die sozialen Normen. Wir wissen doch alle, so ließe sich hinzufügen, dass diese Gesten und Praktiken nur noch Posen sind, Identitätsbehauptungen ohne lebendigen Kern. Eine Haltung, die vor allem in den 1980er und 1990er Jahren sich über die Musik hinaus in den westlichen Wohlstandsgesellschaften verbreitete und Ironie selbst zu einem »Popphänomen« im Wortsinne, zu einem populären Phänomen, werden ließ.¹¹

Rortys Beschreibung bringt auf den Punkt, dass diese ironische Haltung eine Form des *Selbstzweifels* ist.¹² Damit ist nicht gemeint, dass sie mit ihrem lockeren Spiel nur Unsicherheit und Angst verdeckt. Das mag sein, ist aber zunächst nur eine These über mögliche psychologische Ursachen. Entscheidender ist die begriffliche Feststellung, dass Ironie nur möglich ist, wenn und insofern die Ironikerin sich selbst nicht ernst nimmt. Daher beschreibt Rorty die Ironikerin als eine Person, die ihr eigenes ›Vokabular‹ nicht absolut setzt, also die Art und Weise, in der sie die Welt beschreibt und kategorisiert. Die Ironikerin sagt oder tut etwas, und sie meint es auch, aber sie glaubt nicht wirklich, dass *sie selbst* es noch im Wortsinne (also unironisch) meinen kann. Die Frage ist freilich, ob es nicht möglich ist, sich selbst auf verschiedene Weisen ›nicht ernst‹ zu nehmen. Deswegen ist es wichtig, den Selbstzweifel hier nicht

10 Ebd., S. 127.

11 Eine literaturhistorische und sozialgeschichtliche Reflexion auf Pop und Ironie am Leitfaden der sog. »Popliteratur«, die gut zeigt, wie vielfältig Ironie verstanden und reflektiert werden kann, findet sich bei Christoph Rauen: *Pop und Ironie. Popdiskurs und Popliteratur um 1980 und 2000*, Berlin 2010.

12 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 128.

gleich in Begriffen der Unsicherheit zu fassen. Der von Lear favorisierte positive Begriff der Ironie zielt nämlich auf die Möglichkeit, dass der Selbstzweifel auch als eine letztlich positive Kraft erfahren werden kann, ja sogar als eine *Befreiung*.

Wir werden im letzten Abschnitt noch einmal auf dieses potenziell befreiende Moment der Ironie, das Lear am Beispiel der psychoanalytischen Therapie aufzeigt, näher eingehen. Dass die ironische Haltung auch bei Rorty ein Moment der Befreiung in sich birgt, zeigt sich jeder Person, die etwa Rortys Hauptwerk *Spiegel der Natur* liest.¹³ Rorty feiert geradezu den Verlust einer metaphysischen Fundierung unseres Weltverständnisses, der in der Philosophie im 20. Jahrhundert u.a. durch Wittgenstein und Dewey vorangetrieben worden sei. Er sieht in diesen Positionen eine Befreiung von dem seiner Meinung nach antidemokratischen und elitären Selbstmissverständnis der philosophischen Tradition.¹⁴ Für ihn ist die philosophische Suche nach Wahrheit und universellen Werten eine Illusion, so dass eine Philosophie, die sich ihr verpflichtet, den demokratischen Pluralismus bedroht.

Die Beobachtung, dass Rorty in der Kritik der Metaphysik eine Befreiung sieht, weist auf ein Defizit in seiner eigenen Konzeption hin und damit auf ein Defizit dieses Ironieverständnisses. Die Kritik an den überkommenen Positionen bleibt seltsam oberflächlich: Sie kann den Ernst, mit dem die zur Geschichte erklärte metaphysische Tradition ihr Thema behandelt, nicht mehr nachvollziehen. Der Versuch, ja das von Aristoteles und anderen behauptete *Bedürfnis*, die Welt zu verstehen und dieses Verständnis immer weiter zu vertiefen, kann nur noch ironisch als eine Tradition verstanden werden, die sich selbst überlebt hat. Pikanterweise wird der »liberalen Ironikerin« mit dieser Entdramatisierung aber auch jede Möglichkeit aus der Hand genommen, in irgendeiner Weise rational mit ihrem *eigenen* Bedürfnis umzugehen, die Welt zu ver-

13 Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1994.

14 Vgl. Richard Rorty: »Pragmatism, Relativism, and Irrationalism«, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53:6 (1980), S. 717–738; Richard Rorty: »The World Well Lost«, in: *The Journal of Philosophy* 69:19 (1972), S. 649–665.

stehen (und zwar womöglich besser als die Tradition). Das ganze Projekt der Metaphysikkritik wird unverständlich: Warum sollte es eine Befreiung sein, die metaphysische Tradition zu kritisieren, wenn hier doch nur eine Beschreibung durch eine andere ausgetauscht wird? Das eigene Gefühl, durch die Kritik etwas *erreicht* zu haben, muss der Ironikerin letztlich unverständlich bleiben. Rortys liberale Ironikerin ist somit in eigentümlicher Weise unfähig, ihre eigene Motivation noch zu begreifen.

Diese Behauptung lässt sich in eine Form bringen, die zugleich einen Übergang für die weitere Erläuterung der Ironie schafft. Der Punkt ist, dass sowohl die Verteidigung der Metaphysik als auch ihre Kritik rationale Aktivitäten sind, die Zeit und Geduld erfordern. Als Versuche, etwas Grundsätzliches über unser Welt- und Selbstverhältnis zu äußern, sind sie keine einmaligen Urteile. Sie erfordern Mühe und die Bereitschaft, immer wieder neu zu klären, wie die eigene Position zu verstehen ist. Sie gleichen einer Abenteuerreise, bei der es darauf ankommt, in der jeweiligen Situation – trotz möglicher Rückschläge – das Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. So wäre es unvernünftig (und lebenspraktisch nicht durchführbar), bei guten Einwänden, die gegen eine Position vorgebracht werden, sofort die Thesen preiszugeben. Im Gegenteil, die Einwände können vielmehr anspornen und dazu führen, andere und bessere Argumente zu finden. Das heißt aber, dass diese Reflexionen mehr sind als nur isolierte Urteile. Sie werden *als Tätigkeit* von einem übergreifenden Selbstverständnis reguliert, von einer Einstellung oder Haltung, die über den Moment hinaus geht und ihm seine Richtung verleiht.

Das Problem mit Rortys Konzeption der Ironie ist, dass sie keine Möglichkeit mehr bietet, die für diese *Selbstregulierung* erforderliche Hingabe zu fassen. Denn es sollte klar sein, dass eine ironische Haltung nicht von heute auf morgen entsteht. Sie erfordert eine anhaltende Arbeit, eine Entwicklung der eigenen Haltung gegen Widerstände, Anfechtungen und Irritationen. Das bedeutet aber, dass wir *auch als nachdenkliche Ironikerin* einer bestimmten Haltung verpflichtet sein müssen. Eine Haltung, die zudem die Ironikerin selbst umfasst, nämlich ihre Art und Weise, mit konfligierenden Vokabularen umzugehen. Diese Treue zu sich selbst kann Rorty nicht mehr als Teil rationaler Selbstbestimmung fassen; sie wird bei

ihm zu einem von ihm selbst offensiv »eurozentrisch« genannten Beharren auf eine Position, in die wir uns nun einmal hineingelebt haben.¹⁵ Ironischerweise wird somit im Namen der Absage an jeden Dogmatismus die eigene Position jeder rationalen Einflussnahme entzogen. Das Selbstverständnis ist ebenso kontingent gegeben wie das Vokabular, so dass unverständlich wird, warum es *besser* sein könnte, in beide einzugreifen.¹⁶

Wenn Ironie sich also darauf reduziert, negativ alle Ansprüche auf Erkenntnis und Gewissheit zurückzuweisen, untergräbt sie sich selbst. Sie kann sich *als Haltung* nicht stabilisieren, schlicht weil jede Form der Haltung – auch die ironische – voraussetzt, sich über den Einzelfall hinaus an etwas Übergreifendem oder Allgemeinem zu orientieren – wie immer diese Allgemeinheit dann auch spezifisch gedacht wird (ob als Idee, als Regel, als Wert, als Utopie, als Begriff, usw.). Ein solches Streben jedoch kann Rortys Ironikerin nicht mehr adäquat in den Blick nehmen. Rortys Ironikerin ist somit letztlich die postmoderne Variante des konservativen pyrrhonischen Skeptikers, der sein Glück darin sucht, eine Haltung der *Gleichgültigkeit* gegenüber den konkurrierenden Wissensansprüchen zu entwickeln – und damit ironischerweise die eigene Lebenswirklichkeit als alternativlos hinnimmt.¹⁷

Ironische Selbstbefragung bei Lear

Bei Lear steht jenes kontrafaktische Streben und Beharren, das Rortys Ironikerin nicht mehr fassen kann, explizit im Vordergrund.¹⁸ Ironie, wie Lear sie in Anschluss an Kierkegaard versteht, ist dem-

15 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, a.a.O., S. 84–123.

16 Im Resultat affirmiert Rorty damit die europäische Moderne und entzieht sie jeder Kritisierbarkeit, was Urs Marti als postmodernen Kulturimperialismus umschreibt. Vgl. Urs Marti: »Die Fallen des Paternalismus. Eine Kritik an Richard Rortys politischer Philosophie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44:2 (1996), S. 259–270.

17 Malte Hossenfelder: »Einleitung«, in: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Frankfurt a.M. 1985, S. 1–90.

18 Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf die Darstellung in Lear: »The Force of Irony«, in: Smiley, Oliver und Lear (Hg.): *The Force of Argument*, a.a.O.

nach eine Doppelbewegung. Zwar kennt auch die Kierkegaard'sche Ironie die skeptische Entfernung vom Bisherigen, den Zweifel an der Wahrheit und Richtigkeit der eigenen Handlungen und Überzeugungen. Doch wo bei Rorty dieser Zweifel ins Bodenlose kippt, bindet Kierkegaard ihn wieder zurück an das strebende Selbst. Zwar zweifelt das ironische Selbst, aber es zweifelt nicht *schlechthin*. Vielmehr ist der Zweifel eingebunden in die selbstkritische Überlegung, dass die eigenen Handlungen und Überzeugungen zu *mehr* verpflichten könnten, oder zu etwas ganz anderem, als es bisher in der eigenen Lebensweise zum Ausdruck kommt. Mit Kierkegaard ist der Selbstzweifel also nicht nur eine negative Distanzierung von sich selbst, sondern eine Problematisierung der eigenen Haltung.

Lear drückt diese ironische Doppelperspektive mit einer Formel aus. Das ironische Subjekt fragt sich:

»Gibt es unter allen X einen Menschen, der oder die X ist?«¹⁹

In diese Formel lässt sich für X jede Art von Gruppenmerkmal oder Identitätszuschreibung einsetzen. So fragt sich Kierkegaard, ob unter allen Christen auch nur eine Person auch Christ ist. Sokrates fragt, ob unter allen Politikern auch nur ein einziger Politiker ist. Und natürlich stellt sich die Frage, ob unter allen Weisen wirklich jemand ist, der oder die weise ist.

Diese Formel irritiert. Wortwörtlich verstanden, drückt sie nur eine Tautologie aus: Natürlich gibt es in einer Gruppe von X (von Christen, von Weisen, von Politikern) auch Menschen, die X sind (Christen, Weise, Politiker). Die Gruppe besteht ja gerade aus Menschen, die dieses Merkmal aufweisen, es ist ihr definierendes Prädikat. Zugleich ist die Frage aber durchaus verständlich. Sie fragt danach, ob unter allen, die sich Christen nennen, auch nur eine einzige Person *wirklich* ein Christ ist, oder ob unter allen Politikern auch *wirklich* eine Politikerin ist. Es wird also danach gefragt, ob die betreffende Gruppe auch dem gerecht wird, was sie nominell eint.

Eine mögliche Variante dieser Formel bestünde also in der Frage, ob unter allen X auch *wirklich* jemand ist, der oder die X ist.

19 Ebd., S. 148 u.ö.

Doch es hat seinen guten Grund, dass auf diesen Zusatz – »wirklich X« – verzichtet wird. Gerade der Verzicht öffnet die Formel für den genuin ironischen Raum zwischen Schein und Sein. Es geht nicht darum, alle Christen an ein bereits vorgegebenes Maß »wirklichen« Christenlebens zu messen; noch wird (mit Rorty) die Möglichkeit eines solchen Maßes von vornherein bestritten. Überhaupt geht es nicht darum, sich auf die Seite des »echten« X-seins zu schlagen. Vielmehr steht die Formel für eine Selbstbefragung, die Zweifel darüber hat, *was es heißt*, X zu sein. So behauptet diese Formel, wie es Lear formuliert, »eine Lücke zwischen Behauptung und Anspruch«. ²⁰

Was ist damit gemeint? Diese Lücke ist, das ist hervorzuheben, eine Lücke *im* Selbstverhältnis. Die Gleichwertigkeit beider Seiten in der Formel zeigt an, dass sich das Selbst mit beiden Seiten identifiziert, aber sich zugleich mit beiden Seiten nicht vollständig identifizieren kann. Dabei treten zwei Weisen des »Identifizierens« in Konflikt. Da ist zum einen die von Lear »Behauptung« genannte linke Seite: Die Mitglieder der Gruppe, und damit *auch* das fragende Subjekt selbst, nehmen in Anspruch, X zu sein. Und zwar nicht nur *expressis verbis*, in so vielen Worten. Sie behaupten es auch und vor allem in ihren Taten, die ein gewisses Selbstverständnis zum Ausdruck bringen. Zum Beispiel das Selbstverständnis des Christen: Wer zur Kirche geht, wer die eigenen Kinder tauft, wer die Bibel liest und die Feiertage ernst nimmt, der oder die ist ein Christ oder eine Christin. ²¹ Doch die Kierkegaard'sche Ironie stellt eben dieses Selbstverständnis in Frage. Sie konfrontiert die praktische Behauptung mit der Frage, ob X-sein nicht mehr ist, oder etwas ganz anderes. Auf diese Weise wird die von Lear konstatierte Lücke aufgerissen. Neben die praktische Behauptung tritt der ebenso praktische Anspruch, den wir an unser Tun stellen. Es wird *vom Subjekt selbst* gefragt, ob X-sein nicht etwas anderes ist als das, *was es selbst* zusammen mit allen anderen in der Tat behauptet. ²²

20 Im Original: »gap between pretense and aspiration« (Lear: »The Force of Irony«, in: Smiley, Oliver und Lear (Hg.): *The Force of Argument*, a.a.O., S. 148).

21 So das Beispiel von Lear, ebd., S. 147.

22 Die Ironie hat somit eine irreduzibel soziale Dimension, da die praktische Behauptung die Existenz allgemein anerkannter Praktiken voraussetzt. Um es in Anlehnung an Heidegger zu formulieren: »Man« handelt so und

Es ist vielleicht ungewohnt, den Vollzug von Praktiken als eine – zudem implizite – Behauptung zu verstehen. Der Gedanke ist hier, dass solche Vollzüge ein (wenn auch möglicherweise nur rudimentäres oder vages) leitendes Verständnis dessen voraussetzen, was gerade getan wird. Wir können hier auf die Überlegungen oben zu Rorty zurückgreifen. Ein praktischer Vollzug nimmt, so die These, *immer* in Anspruch, ›mehr‹ zu sein als diese eine spezifische Körperbewegung.²³ Das bei Rorty abstrakt problematisierte Streben findet sich also bereits auf der Ebene einfacher Handlungen wieder. Erst ein umfassenderes Verständnis verbindet die einzelnen Tätigkeiten, verleiht ihnen Kohärenz und einen (wenn auch möglicherweise nur minimalen) Sinn.

Elizabeth Anscombe nennt dieses übergreifende Verständnis »praktisches Wissen«.²⁴ Dieses Wissen macht den Unterschied zwischen einem beliebigen bloßen Verhalten und einer absichtlichen Handlung. Wir wissen, was wir gerade tun – wenn wir z.B. Schuhe binden, ein Essen kochen, einen Freund besuchen. Dieses Wissen ist praktischer Natur. Auch wenn es die Tätigkeiten strukturiert, ist es nicht immer geistig präsent. Wir denken beim Kochen nicht die ganze Zeit: »Jetzt koche ich gerade«. Mit Blick auf unser Thema muss sogar angefügt werden, dass es durchaus sein kann, dass wir gar nicht so recht wissen, was wir tun, und erst im Laufe unserer Tätigkeit ein Bild von ihr gewinnen. Auch können wir unser Verständnis im Laufe der Praxis abändern.²⁵ Entscheidend ist hier allein der handlungstheoretische Punkt: Unser Tun weist über sich selbst hinaus; wir nehmen mit ihm bereits ein bestimmtes (und auch möglicherweise nicht bewusstes) Verständnis unseres eigenen Tuns vorweg.²⁶ Wir stehen, anders formuliert, im Handeln in einem Verhältnis zu

so, wenn »man« ein Christ oder eine Christin ist (vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, S. 126–130). Auf diese soziale Dimension kann ich hier aus Platzgründen nicht weiter eingehen.

23 Lear: »The Force of Irony«, in: Smiley, Oliver und Lear (Hg.): *The Force of Argument*, a.a.O., S. 147.

24 G. E.M Anscombe: *Absicht*, Berlin 2010.

25 Mit der Annahme, praktisches Wissen könnte auch vage, flexibel und sogar illusorisch sein, gehe ich über Anscombe hinaus.

26 Auch hier findet sich dieser handlungstheoretische Punkt ebenso bei Heidegger, der dem »Dasein« die Grundstruktur des »Sich-vorweg-seins« attes-

uns selbst. Oder mit Blick auf die Möglichkeit der ironischen Frage umformuliert: Wir nehmen in Anspruch, zu wissen, was wir tun; wir behaupten es.

Zur Veranschaulichung dieser wichtigen These kann auf den deutschen Ausdruck zurückgegriffen werden, dass eine Person in einer neuen Rolle, oder in einer neuen sozialen Situation, *sich* behauptet. Wir sagen: »Der Torwart konnte sich auf dem Platz behaupten«. Damit ist mehr gesagt, als dass der Torwart möglichst keinen Ball reinlässt. Tatsächlich kann ein Torwart auch dann sich gut behaupten, wenn er viele Bälle reinlässt. Entscheidend ist, dass sich im Verhalten des Torwarts deutlich zeigt, wie er seine Rolle versteht. Er weiß, wie sich ein Torwart zu verhalten hat. Ein Torwart strebt beispielsweise danach, mit großem Körpereinsatz auch die schwierigsten Schüsse zu halten. Ein Torwart lässt sich beim Elfmeter nicht von dem Geprahle des Gegners beeindrucken. Er behält im Spiel die Übersicht, auch und gerade dann, wenn es nicht gut läuft. Mit all diesen Tätigkeiten behauptet sich der Spieler als Torwart und zeigt, was es für ihn heißt, ein Torwart zu sein.

Die ironische Frage sät Zweifel an dieser praktischen Behauptung. Sie fragt, ob Handlungen auch *dem eigenen Anspruch*, den sie doch behaupten, genügen. So könnte sich der Torwart fragen, ob er wirklich alle Zeit dem Training opfern sollte, und ob es angemessen ist, auf dem Platz so ruppig zu sein. Diese Zweifel werden ironisch, wenn sie gerade *im Namen* des Selbstverständnisses als Torwart aufkommen. Die ironische Formel greift nicht, wenn sie nur von außen angewendet wird. Vielleicht ist das der entscheidende Unterschied zu Rortys Konzeption: Dieser beschreibt die Vielfalt der Vokabulare und die Kontingenz der Welt aus einer objektiven Perspektive. Für Rorty ist es eine philosophische Tatsache, das es kein »abschließendes Vokabular« gibt, die sich im Wesentlichen aus dem von ihm behaupteten Scheitern der klassisch modernen Erkenntnistheorie ergibt. Kierkegaards Ironikerin dagegen ringt mit ihrem *eigenen* Verständnis dessen, was sie praktiziert. Sie erkennt nicht abstrakte Gründe, die ihr nahelegen, sich nicht ernst zu nehmen. Vielmehr

tiert. Demnach sind wir überhaupt nur »in« etwas, weil wir zugleich auch »über es« hinaus sind (vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 191–196).

erfährt sie an sich selbst den Widerspruch, der sich in der ironischen Formel ausdrückt.

Ambivalenzerfahrungen

Wir haben nun ein Bild davon, was Ironie im Kierkegaard'schen Sinne heißen kann. Im Unterschied zu Rortys Auffassung, wo die Ironie darin besteht, sich *nicht* festzulegen, ist das Problem der Kierkegaard'schen Ironikerin, *dass* sie festgelegt ist – aber nicht so recht versteht, worauf. Es wird deutlich geworden sein, dass die Ironie damit ein gutes Beispiel für die Haltung der Nachdenklichkeit ist. In der Ironie wird das Subjekt sich selbst auf eine besondere Weise zum Problem. Sie reißt eine Lücke zwischen der Behauptung und dem Anspruch des Subjekts, und damit zwischen zwei konfligierenden Weisen, in denen es sich zu sich selbst verhält (und damit zu anderen und zur Welt). Der Konflikt besteht hier nicht zwischen unterschiedlichen Zielen, wie bei einer normalen Güterabwägung. Der Konflikt ist reflexiv, er reicht tief in die eigene Vorstellung davon hinein, wie das eigene Tun zu verstehen ist. Die Ironie fragt danach, welche *Form* das eigene Tun hat oder haben sollte – wie wir uns also zu unserem Tun verhalten (sollten).

Der Weg zu einer solchen ironischen Haltung ist jedoch nicht einfach, noch ist diese Haltung in sich stabil. Ich möchte daher im Folgenden herausarbeiten, dass die Ironie – und damit die Haltung der Nachdenklichkeit, in der wir uns selbst zum Problem werden – einen höchst passiven Charakter hat. Wir können uns nicht einfach per Entschluss von uns selbst lösen; vielleicht ist ein solcher uneingestandener Voluntarismus der tiefere Grund für Rortys einseitige Auffassung des Ironischen. Zugleich aber möchte ich argumentieren, dass sich eine solche Haltung durchaus stabilisieren und in diesem Sinne auch bewusst einnehmen lässt. Die Haltung der Ironie kann, so mein terminologischer Vorschlag, *kultiviert* werden: Sie lässt sich lehren und lernen und kann so auch *selbst* wieder zum Gegenstand von Reflexion und Übungen werden, wie etwa in diesem Text.

Im Folgenden möchte ich zwei Beispiele solcher kultivierten Ironie nennen, die beide zugleich auch ihren Widerfahrnischarak-

ter illustrieren: die klassische Psychotherapie und die experimentelle naturwissenschaftliche Forschung. Für die Therapie halte ich mich weiter an Lear, der die Ironie selbst zur Beschreibung dessen, was seiner Meinung nach in der psychoanalytischen Therapie geschieht, heranzieht.²⁷ Für das (recht heterodoxe) Verständnis der wissenschaftlichen Praxis als Ironie greife ich auf Dewey zurück.²⁸ In beiden Praktiken tritt, so die These, ein allgemeineres Muster hervor: Ironie ist nicht das Resultat eines Entschlusses; sie ist vielmehr eine *Erfahrung*, die das Subjekt erfasst, Und diese Erfahrung ist im Kern die Erfahrung der Ambivalenz des eigenen Tuns. Der gemeinsame Nenner beider Praktiken ist, dass in ihnen das eigene Handeln als mehrdeutig erfahren und reflektiert wird. Es tritt aus dem Netz der gewohnten Deutungen hinaus und öffnet sich gegenüber alternativen Sichtweisen.

Kommen wir zum ersten Beispiel. Lear versteht die Ironie auch als einen diagnostischen Begriff: Psychische Gesundheit zeichnet sich für ihn durch die Fähigkeit aus, Ironie und auch Regression zulassen zu können und sich so spielerisch neu zu entwerfen.²⁹ Psychoanalyse hat für ihn damit vor allem zum Ziel, diesen Sinn für Ironie wiederzubeleben. Und das bedeutet vor allem, die Mehrdeutigkeit des eigenen Handelns und Sprechens, eben jene Lücke zwischen Behauptung und Anspruch, selbst zu erkennen.

Ein etwas ausführlicheres Beispiel hilft, diesen Punkt besser zu verstehen. Lear diskutiert den Fall eines Patienten, der seit Jahren zur Therapie geht. Auf einer Sitzung überkommt diesen Patienten mit einem Male ein äußerst intensiver, über Minuten anhaltender Hustenanfall. Der Patient wird wütend und beschimpft spontan den Therapeuten, er möge sich verziehen (wörtlich: *to fuck off*).

27 Lear: *Therapeutic Action*, a.a.O.

28 Eine ausführlichere Verteidigung dieser Lesart Deweys entwickle ich in Jörg Volbers: *Die Vernunft der Erfahrung. Eine pragmatistische Kritik der Rationalität*, Hamburg 2018.

29 Lear: *Therapeutic Action*, a.a.O., S. 123; Lear: *The Idea of a Philosophical Anthropology*, a.a.O., S. 22–28. Gerade die zuletzt genannten Passagen zeigen, dass »spielerisch« für Lear durchaus mit Ernst verbunden ist; er beschreibt Trauern (»mourning«) im Anschluss an Winnicott als eine Art Spiel, das uns hilft, uns nach und nach von der Verhaftung **#dem Verhaftetsein?#** an das Betrauerte zu lösen.

Wieder zu Atem gekommen, nimmt der Patient den Therapeuten jedoch selbst in Schutz. Er stellt fest: »Warum sollten Sie gehen? Sie haben doch nichts anderes gemacht, als hier zu sein.« Nach einigen weiteren Wortwechseln aber merkt der Patient, dass diese Bemerkung auch durchaus ein Vorwurf sein kann. Die scheinbare Entschuldigung – der Therapeut hat ja nur dagesessen und zugehört – wird zur Anklage: Warum hat der Therapeut nicht *mehr* gemacht, als mir über all die Jahre hinweg nur zuzuhören? Wieso hat er mich, der ich mich so bemühe, nicht endlich von meinem Leiden erlöst? Der Patient erkennt die Ironie seiner Bemerkung, dass die Verteidigung des Therapeuten auch ein Vorwurf war.³⁰

Die Szene zeigt, dass die Ironie eine Erfahrung ist: Der Patient erfährt sich selbst, sein Tun, als mehrdeutig. Diese Einsicht hat den Charakter einer Offenbarung, die ihn ergreift: *Das also bin auch ich!* An der Mehrdeutigkeit des Aktes zeigt sich die Möglichkeit einer ganz anderen Art und Weise, sich selbst zu sehen und zu verstehen. Diese Erfahrung der Mehrdeutigkeit wird zur *ironischen* Erfahrung, wenn diese Möglichkeiten ernst genommen werden können. Das Subjekt muss sehen (lernen), dass es auf beiden Seiten der wahrgenommenen Lücke zwischen Anspruch und Behauptung steht. Im vorliegenden Beispiel geht es also nicht einfach nur darum, dass der Patient erkennt, wie wütend er auf den Therapeuten war. Vielmehr erkennt er, dass er selbst *sowohl* die Zurückhaltung des Therapeuten in Schutz nehmen will *und doch* genau über sie in Rage geraten kann. Er erkennt somit, dass sein eigenes Handeln – und damit *er selbst* – mehrdeutig ist. Diese Einsicht ist ein Erfolg der Therapie.

Der Kern der Ironie besteht somit darin, die an sich selbst erfahrene Mehrdeutigkeit zu affirmieren, sie sich zu eigen zu machen. Und die Kunst der Psychotherapie, wie Lear sie versteht, ist es eben, den Rahmen für eine solche Erfahrung zu schaffen, die vom Subjekt selbst idealerweise als befreiend wahrgenommen wird. In der Erfahrung der Ironie wird greifbar, dass es andere Möglichkeiten gibt, sich selbst zu verstehen – und zwar eine andere *Art* von Möglichkeiten, eine andere Form, sein Leben zu behaupten. So öffnet

30 Lear: *Therapeutic Action*, a.a.O., S. 121–128 sowie S. 207–209.

die Erfahrung der Ironie die praktische Möglichkeit, den Rahmen des Möglichen selbst neu zu bestimmen.³¹

Mein zweites, nicht #ganz so naheliegendes Beispiel für die Produktivität der Ironie ist das wissenschaftliche Experiment. Der amerikanische Philosoph John Dewey, auch er ein Pragmatist wie der einleitend erwähnte Peirce, bietet eine Definition des Geistigen an, die dem hier vorgestellten Verständnis des Ironischen ziemlich nahe kommt. So schreibt er: »Many definitions of mind and thinking have been given. I know but one that goes to the heart of the matter: response to the doubtful as such.«³² Das Denken (*thinking*) ist in dieser Definition mehr als die Antwort auf eine Störung, die es für Peirce darstellt. In Deweys Sicht stellt das Denken vielmehr den Zweifel selbst in den Mittelpunkt, das Offene und Unverständene. Es affirmiert den Zweifel *als solchen* (»as such«), anstatt ihn bloß als lästige Störung zu sehen. Bewusstsein, so eine frühere Formulierung Deweys, *ist* Zweifel; die Unterscheidung von Denken und Zweifel sind nur zwei Seiten derselben Medaille.³³

Unterstützung für dieses Verständnis findet Dewey im wissenschaftlichen Experiment, das ihm als Paradigma für das Verständnis von Rationalität gilt. Für Dewey ist die experimentelle Praxis vor allem ein Prozess, in dem das Denken bewusst Kontrolle abgibt. Es *sucht* den Zweifel, will ihn provozieren. Dieses Bild der Forschung unterscheidet sich diametral von dem klassisch modernen Verständnis, das Bacon auf den Punkt bringt und auch noch bei Popper vorherrscht. Sie sehen das Experiment als eine ›Befragung‹ der Natur durch die Wissenschaft; Kant verglich es prominent mit einem Gerichtsprozess, in dem die Vernunft die Natur in den Zeugenstand lädt.

Für Dewey ist das Experiment dagegen ein offener, kreativer Prozess, der eher in der Nähe von Spiel und Bastelei steht. Das experimentelle Handeln lässt sich überraschen. Erst im systematisch zusammenfassenden Lehrbuch sieht es so aus, als würden der Natur

31 Vgl. dazu vor allem die Ausführungen in Lear: *The Idea of a Philosophical Anthropology*, a.a.O.

32 John Dewey: *The Later Works of John Dewey*, Bd. 4, Carbondale 1984, 179.

33 John Dewey: *The Middle Works of John Dewey*, Bd. 4, Carbondale 1976, S. 139.

ihre Geheimnisse souverän entrissen.³⁴ In der Praxis ist es vielmehr ein ständiges Wechselspiel von Kontrollgewinn und Widerstand, von Bestätigung und Neuansatz. Das Experiment folgt nicht einfach einem vorgegebenen Plan, sondern entwickelt ein immer wieder wechselndes Verständnis von dem, was gerade eigentlich passiert.³⁵

Dewey sieht im Experiment eine geradezu dialektische Antwort auf die Kontingenz des Wissens, die auch Rorty in den Mittelpunkt stellt. Die moderne Wissenschaft, so Deweys These, entwickelt gerade deshalb so stabiles Wissen, *weil* sie akzeptiert hat, dass die kontingente Welt ihre Annahmen, Theorien und Vorstellungen ständig unterlaufen wird. Im Experiment hat sie ein Verfahren etabliert, das diese Unzuverlässigkeit unseres Wissens in einen Gewinn ummünzt: Anstatt sich gegen die Ungewissheit zu stemmen, wird sie selbst in den Dienst des Wissenserwerbs gestellt.

Wie bei Lears Beschreibung der Therapie ist in Deweys Verständnis des Experiments die Erfahrung der Mehrdeutigkeit entscheidend. Das Experiment provoziert die Erfahrung, dass scheinbare Eindeutigkeiten ihre Bestimmtheit verlieren. Die Wissenschaft erkundet diese Mehrdeutigkeiten, kultiviert sie und geht ihnen systematisch nach. Dewey beschreibt das Experiment somit als eine ironische Praxis, auch wenn er diese Worte nicht gebraucht. Wie in der Kierkegaard'schen Ironie ist die Wissenschaftlerin mit der sog. »Forschungsfrage« einem Ziel verpflichtet, von dem sie nicht weiß, was es eigentlich ist.³⁶

Die ironische Dimension der wissenschaftlichen Forschung lässt sich auch mit Rückgriff auf Kierkegaards Formel formulieren. Eine Wissenschaftlerin könnte sagen: »Gibt es unter allen Menschen, die Feuer benutzen, auch nur eine Person, die weiß, was

34 Ludwik Fleck zeigt, dass Lehrbücher immer eine Vereinfachung darstellen und eine Gewissheit nahelegen, die der zutiefst kontingenten wissenschaftlichen Praxis nicht gerecht wird. Vgl. Ludwik Fleck: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Frankfurt a.M. 2008, S. 146–164.

35 Andrew Pickering: »Die Mangel der Praxis«, in: ders.: *Kybernetik und neue Ontologien*, Berlin 2007, S. 17–61.

36 Hans-Jörg Rheinberger: »Experimentalsysteme, Epistemische Dinge, Experimentalkulturen. Zu einer Epistemologie des Experiments«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42:3 (1994), S. 405–417; Thomas Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. 1973, S. 37–38.

Feuer ist?« Wir sind heute so damit vertraut, ›Wissenschaft‹ und ›Alltag‹ als zwei getrennte Perspektiven auf die Welt zu sehen, dass uns die Ironie dieser Forschungsfrage (›Was ist Feuer?‹) kaum noch auffällt. Tatsächlich ist ja gar nicht klar, warum ›Feuer‹ überhaupt erforscht werden sollte. Wir gehen doch täglich mit Feuer um, auf die vielfältigste Art und Weise. Um ›Feuer‹ zu erforschen, muss es erst zu einem Problem in dem Doppelsinne werden, dass wir es auf eine bestimmte Weise verstehen und es doch nicht auf diese Weise verstehen können. Eben diese Haltung ist Ironie.

Schluss

Kommen wir zum Schluss. Wir haben gesehen, dass die Ironie eine Haltung ist, die Mehrdeutigkeit affirmiert. Das behauptet auch schon Rorty, freilich ohne erklären zu können, warum eine solche Affirmation einen Gewinn darstellt. Für ihn ist die »liberale Ironikerin« eine Person, die das Vokabular ihrer Kultur zwar verwenden soll, es aber angesichts der Konkurrenz alternativer Beschreibungsmöglichkeiten nicht allzu ernst nehmen darf. Mit Lear und Kierkegaard wird die Ironie dagegen zu einer ernstesten Angelegenheit. Sie sehen die ironische Mehrdeutigkeit darin begründet, dass unser Handeln mehr *sein* kann als das, was wir mit ihm praktisch und verbal behaupten. Unser Handeln drückt ein Selbstverhältnis aus: Wir handeln nicht nur, wir nehmen im Handeln ein Verhältnis zu uns ein – beherzt oder zögernd, selbstvergessen oder im Überschwang. Die Ironie greift diese Differenz von uns selbst zu uns selbst nun auf, indem sie bemerkt, dass unser Handeln nicht unbedingt nur das ist, was es auf dem ersten Blick zu sein scheint. Dies kann die Form einer offenen Problematisierung der eigenen Identität annehmen, wie bei Kierkegaards Frage, ob unter all den Christen auch nur eine einzige Christin ist. Ironie kann aber auch als experimentelle Erkundung auftreten, wie in der Naturforschung. Und sie kann schließlich die Tore zur Selbsterkenntnis öffnen, etwa wenn eine Bemerkung oder Handlung implizit genau das Gegenteil dessen anstrebt, was mit ihr offiziell behauptet wurde.

Die Ironie ist, das wurde auch hervorgehoben, keine Haltung, die wir beliebig an- und ausschalten können. Sie ist eine Erfah-

rung der Ambivalenz, die wir machen müssen; und sie hält uns #in den #im?# Bann einer Frage, die wir nicht beantworten können. Gleichwohl zeigen sowohl die Therapie als auch die Wissenschaft, dass wir diese Haltung der Ironie *kultivieren* können. Der Begriff der ›Kultivierung‹ deutet aber darauf hin, dass es keine letzten und abschließenden Kriterien dafür geben kann, wie eine solche Praxis der Ironie jeweils aussehen kann. Was kultiviert werden muss, kann nur in bedingtem Maße in Regeln institutionalisiert werden; es erfordert Übung, Training und Erfahrung.

Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Haltung der Ironie sich nicht von selbst versteht. Es muss ein Interesse bestehen, die ironische Haltung zu entwickeln oder zu halten. Dazu gehört dann auch die Selbstbefragung, ob eine bestimmte Praxis denn noch wirklich ›nachdenklich‹ im hier skizzierten ironischen Sinne ist. Die echte Selbstbefragung kann in eitles Pathos abgleiten, das Interesse an der Vielgestaltigkeit der Natur kann zur halbherzigen Routine verkümmern. Ironie kann, wie auch die mit ihr verbundene Kulturleistung, wieder verloren gehen. So hat zuletzt Thomas Bauer in einem (übrigens reichlich unironischen) Bestseller darauf hingewiesen, dass andere Kulturen und Zeiten durchaus mehr ›Ambiguitätstoleranz‹ pflegen und pflegten, als es die westliche Moderne zulässt.³⁷ Ironie ist eine prekäre Praxis. Sie kann – wie es das Beispiel des etablierten Wissenschaftsbetriebs gut zeigt – ihren ironischen Geist verlieren, versteinern und zur Routine verhärten.

Die zentrale These des vorliegenden Textes ist, dass die so verstandene Ironie, mit all ihren Risiken und Unabwägbarkeiten, paradigmatisch zeigt, was ›Nachdenklichkeit‹ ist. Natürlich gibt es Formen der Nachdenklichkeit, die mit Ironie nichts oder nur wenig zu tun haben – etwa das selbstverlorene Grübeln oder die fokussierte Suche nach einer Problemlösung. Aber in ihrer Reinform zeigt die Ironie, dass Nachdenklichkeit auch eine Haltung sein kann, in der das Subjekt sich selbst *bewusst* zum Problem wird, und das mit Gewinn. Die Beispiele der Therapie und der Wissenschaft illustrieren auf sehr unterschiedliche Weise, worin dieser Gewinn liegen

37 Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018.

kann. Die Therapie sucht mehr Freiheit im Selbstverhältnis, die Wissenschaft mehr Wissen. Ihr gemeinsames Ziel ist aber, durch das Nachdenken nicht einfach nur *weitere* Möglichkeiten zu gewinnen. Beide zielen darauf, eine *andere Welt der Möglichkeiten* zu eröffnen. Mit dieser Formulierung, mit der Lear das Ziel der Therapie umschreibt, kann auch der Fortgang der Wissenschaft beschrieben werden.³⁸ Vergessen wir nicht, dass das Bild der Wissenschaften als eine Akkumulation von immer weiteren Erkenntnissen die Brüche und Verschiebungen unterschlägt, die im sogenannten ›Fortschritt‹ die Theorien in ihrem Innersten transformiert.³⁹ So fügt etwa Einsteins Relativitätstheorie der Physik Newtons nicht einfach neue Möglichkeiten der Berechnung hinzu; sie bettet vielmehr Newtons Formeln in einen umfassenderen Rahmen ein, der sie zugleich übersteigt. In der Therapie wie im Wissen geht es also nicht einfach nur darum, ›mehr‹ tun zu können; es geht vielmehr darum, dasselbe (und anderes) ›anders‹ zu tun.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch abschließend die Verbindung der so verstandenen Nachdenklichkeit zum Skeptizismus präzisieren. Der Skeptizismus hat die Eigenart, dass er ja nicht einfach nur Zweifel aufwirft. Er nimmt die Zweifel ernst, und zwar so sehr, dass er schließlich keinen Ausweg mehr findet, um angesichts der angehäuften Zweifel wieder den Weg zurück zum »rauen Boden« (Wittgenstein) des produktiven Denkens zu finden.⁴⁰ So gesehen ist es falsch, den Skeptizismus als eine Haltung der bloßen Distanz zu beschreiben. Nicht die Distanz ist das bestimmende Moment, das den Zweifel in Skeptizismus umschlagen lässt. Vielmehr ist es die Unfähigkeit, zum Zweifel und damit zur Distanz in ein spielerisches Verhältnis zu treten. Zweifel sind ja Momente der Mehrdeutigkeit; Erfahrungen von Ambivalenzen. Die Skeptikerin

38 Lear benutzt diese Formulierung in Lear: *Therapeutic Action*, a.a.O., S. 204.

39 Hans-Jörg Rheinberger: *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburg 2007.

40 »Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!« Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, § 107.

schafft es nicht, diese Ambivalenz in jenes spielerische Register zu überführen, das im Idealfall die Ironie – und damit die produktive Nachdenklichkeit – charakterisiert. Wenn die Nachdenklichkeit jedoch eine Praxis ist, die nur *kultiviert* werden kann, dann gibt es keinen Weg, diese Gefahr des Skeptizismus je endgültig vom Nachdenken abzutrennen. Es ist stets eine neue Herausforderung, mit Zweifeln, Unsicherheiten und Ungewissheiten so umzugehen, dass sie das eigene Denken nicht ersticken oder in dogmatischer Scheingewissheit erstarren lassen. Die Nachdenklichkeit birgt das ständige Potenzial, die eigene Erfahrung der Mehrdeutigkeit anders, nämlich unironisch, zu erfahren. Dies, so könnte man sagen, ist die Ironie der Nachdenklichkeit.