

Jörg Splett

Ende der Wissenschaftsgläubigkeit?

Zu Anfang einer solchen Überlegung erwartet der Leser vielleicht eine Definition von Wissenschaft und Glaube bzw. Gläubigkeit. Doch beginnen wir statt dessen – im Vertrauen auf ein allgemeines Vorverständnis – mit einem geschichtlichen Rückblick.

Mathesis universalis

Hans Blumenberg hat in seinem Buch „Die Legitimität der Neuzeit“¹ auf die spätmittelalterliche Schule des Nominalismus hingewiesen, derzufolge man über Gott ob seiner Göttlichkeit gar nichts aussagen kann, obwohl andererseits die Welt mit ihrer Ordnung ganz in ihm, d. h. in seinem freien, souveränen Willen, gründet. Für Blumenberg hat sich darin eine Religion ihres menschlichen Orts beraubt, die zuerst „über Heilserwartung und Rechtfertigungsvertrauen hinaus geschichtlich ihrem Anspruch nach zum ausschließlichen System der Welterklärung geworden ist, die aus der Grundidee der Schöpfung und aus dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen die Angemessenheit des Erkenntnisvermögens an die Natur folgern konnte, aber schließlich in der Konsequenz ihrer scholastischen Sorge um die unendliche Macht und absolute Freiheit Gottes die Bedingungen selbst zerstörte, die sie für das Weltverhältnis des Menschen vorgegeben hatte“ (71).

Angeichts dieser lebenbedrohenden Zerstörung aller Fundamente sei dem Menschen nichts anderes übriggeblieben als der Rückzug auf das, was Descartes den unerschütterlichen Grund (*fundamentum inconcussum*) genannt hat: die Selbstgewißheit des denkenden Ichs und des von ihm klar und deutlich Erkannten.

Diese These ist freilich ergänzungsbedürftig. Derart wirksam und lebenbestimmend ist der Nominalismus wohl doch nicht gewesen. Wichtiger war gewiß das epochale Ereignis der Reformation. Die Entstehung mehrerer Konfessionen und ihre erbitterten, blutigen Kriege einerseits, andererseits die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen führen zu einem Rückzug auf das (zunächst) undiskutabel – oder vielleicht besser: bislang undiskutiert – Gemeinsame². Dies ist einmal die Vernunft mit

¹ Frankfurt 1966. Vgl. die kritischen Einschränkungen bei G. Rohrmoser, *Emanzipation und Freiheit* (München 1970) und W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (Göttingen 1972).

² Aus anderer Perspektive könnte man ebenso sagen: das diskutabel Gemeinsame; denn gegenüber den aufeinanderprallenden Glaubensbekenntnissen versteht sich diese Gemeinschaft der Denkenden gerade als Korrespondenz- und Diskussionszusammenhang.

ihren grundsätzlichen Einsichten und dem daraus zu Folgernden, dies ist sodann alles, was sich mit wissenschaftlichem Exaktheitswillen beobachten und im Experiment von jedem objektiv nachprüfen läßt.

Um also menschlich überleben und weiterleben zu können, erstellt die Neuzeit das Programm einer Universalwissenschaft nicht mehr im klassischen und vor allem mittelalterlichen Verständnis eines umfassenden Offenbarungswissens (im weitesten Sinn), das von begnadeten Autoritäten verwaltet wird, sondern im Sinn eines allumfassenden Lern- und Lehrsystems methodisch selbstkritischer Vernunft, das prinzipiell jedem zugänglich und von jedem nachprüfbar ist: *mathesis universalis*³.

Wie wörtlich hier die Lebensbedeutsamkeit zu nehmen ist, kann übrigens gerade Descartes selbst belegen. Ihm ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Medizin. Selbst von nicht robuster Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können. (In einer Antwerpener Zeitung war zu seinem Tod am 11. 2. 1650 – am 31. 3. wäre er 54 geworden – zu lesen, daß in Schweden ein Narr gestorben sei, der sagte, er könne so lang leben, wie er wolle⁴.)

Naturwissenschaft

Sosehr es jedoch bei diesem Einsatz um den Menschen ging, so sehr lag es offenbar in dessen Konsequenz, vom Menschen, gar vom Einzelmenschen, abzusehen. (Insofern knüpft die neuzeitliche Wissenschaft im doppelten Sinn bei Aristoteles an, zum Teil im Gegensatz zu seinen offiziellen Verteidigern: 1. insofern, als sie empirisch sein will wie er – gegen diejenigen, die sich auf ihn statt auf die Empirie berufen, 2. insofern sie seine Überzeugung teilt, daß es Wissenschaft nicht vom einzelnen, so etwa von der Geschichte, sondern nur vom Allgemeinen gibt.)

Metaphysisch anspruchsvoll geschieht das im kontinentalen Rationalismus, schlichter pragmatisch im englischen Empirismus. In Kant trifft beides geradezu explosiv aufeinander; der Deutsche Idealismus versucht die positive Synthese. Nach dessen „Zusammenbruch“ behaupten sich zunächst neben den „exakten“ Wissenschaften die Geisteswissenschaften, bis auch diese im Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung zunehmend naturwissenschaftlich werden. – Meß- und zählbar, vor allem voraussagbar sind Naturdaten, nicht das Verhalten von Freiheit. Die Auseinandersetzungen zwischen „verstehender“ und exakter Psychologie sind bekannt; den Gesellschaftsverhältnissen widmet

³ Vgl. besonders H. Rombach, *Substanz – System – Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (Freiburg, München 1965/66); J. Mittelstraß, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie* (Berlin, New York 1970).

⁴ R. Specht, *Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek 1966) 75–79: 79.

sich die „physique sociale“ der Soziologie; die Konsequenz Descartesscher Medizin sind Diagnose-Zentren („Mayo-Klinik“) und so fort.

Dabei ist mit diesen Sätzen keinerlei Wertung beabsichtigt, sondern rein eine Feststellung, die bedenkenswert scheint. Und zwar geht es um das Paradox, daß der Mensch um des Menschen willen beim Menschen vom Menschen absehen soll. Ein geläufiges Beispiel aus dem Schul-Alltag: für einen Deutsch-Aufsatz lassen sich unter Umständen alle möglichen Benotungen beibringen, wenn er verschiedenen Lehrern vorgelegt wird, nicht so bei einem Diktat oder einer Mathematikarbeit. Oder: Physiker verstehen sich auf ihren Weltkongressen über alle ideologischen Schranken hinweg, was mancher stolz den Geisteswissenschaftlern, erst recht Philosophen und Theologen vorhält. – Doch sie verstehen sich eben nur bezüglich ihrer Physik. Und damit stellt sich die Frage nach dem Sinn dieses „nur“.

„Wissenschaftlich“ – „unwissenschaftlich“

Ein Farbenblinder sieht etwa Blau und Grün als ein Grau gleicher Helligkeitsstufe. Der Farbsehende kann sich ihm darum zunächst nicht verständlich machen – bis er ihm mit Hilfe eines optischen Geräts beweist, daß der Zeiger eine unterschiedliche Wellenlänge des von diesen Flächen reflektierten Lichts anzeigt. Diesen Zeiger sehen beide in gleicher Weise, während sie bezüglich des Farbeindrucks verschiedener Meinung sind – und ohne Möglichkeit einer Entscheidung. Zwar spricht der Zeigerunterschied dafür, daß sich vielleicht auch dem Auge hier etwas zeigt, der Farbenblinde ist also gewissermaßen in einer schwächeren Position; aber wer sagt, daß und was der „Sehende“ nun wirklich sieht, und stellt klar, daß er nicht an einer Hypersensitivität leidet?

Angesichts dieser Situation scheint es das Nächstliegende, sich darauf zu einigen, Farbe sei eben *eigentlich* diese „objektiv“ feststellbare Wellenlänge. „Eigentlich“ darum, weil dies das Gemeinsame ist, während das andere „subjektiv“, einzelhaft, unvermittelbar bleibt und sich jeglicher Nachprüfung entzieht. (Hinzu kommt, daß es eine große Anzahl derart feststellbarer Wellenlängen gibt, die auch der Gesunde weder zu sehen noch zu hören vermag, die sich uns also einzig in solcher Vermittlung erschließen.) Der eine Zugang ist wissenschaftlich, der andere nicht. Indem aber aus der unwidersprechlichen Feststellung „unwissenschaftlich“ ein Werturteil, genauer: eine Abwertung, wird, haben wir die erste und fundamentale Bedeutung unseres Titelworts erreicht: *Wissenschaftsgläubigkeit*.

Das heißt: aufgrund einer prinzipiellen Entscheidung, die zwar selbstverständlich Gründe für sich anführen kann (wie gezeigt), aber keineswegs ihrerseits wissenschaftlich ist⁵, wird für die wissenschaftliche Betrachtungsweise als die richtigere, fundamentalere o. ä. optiert. (Die Wellenlänge wird nicht als ein Aspekt und Moment unter anderen, sondern als Basis des Farbphänomens verstanden⁶ – so als würde man jene Fläche eines

⁵ Sie ist bestenfalls „meta-wissenschaftlich“; aber was heißt das? Dies die Frage des Abschnitts S. 342.

⁶ Dies natürlich als Veranschaulichungsbeispiel. Es geht also nicht darum, daß ein Physiker die physio-

Würfels, auf der er zufällig aufruht, statt als eine der nur abstraktiv zu isolierenden Seiten dieser einen dreidimensionalen Wirklichkeit, als deren tragende Basis verstehen, mit der Behauptung, ein Würfel baue sich aus Flächen auf.)

Wissenschaftsglaube in diesem grundsätzlichen Sinn verwirklicht sich nun in verschiedener Weise und auf unterschiedlichen Niveaus. Nicht gemeint ist hier das Ethos des Wissenschaftlers und die Prägung einer Existenz durch diesen Beruf, ähnlich anderen Prägungen wie etwa der Lebensform eines Lehrers, Arztes, Geistlichen, Offiziers usw.⁷ Wohl aber die Gefahr, die in solcher Prägung besteht, nämlich den eigenen Standpunkt und die eigene Perspektive nicht mehr angemessen zu relativieren. Gemeint ist die Spannweite der Glaubensbekenntnisse, die von dem hölzernen Eisen einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ bis zum Sprachgebrauch der Illustrierten und der Werbung reicht, wo mit dem Etikett „wissenschaftlich“, „wissenschaftlich erwiesen“ und ähnlich in derselben Weise verfahren wird wie etwa mit dem gesetzlich nicht geschützten Namen „Institut“ für die Werkstätten solcher „Informationen“.

„Wissenschaft als Konfession“

Der Abschnitt-Titel ist von einem früheren Aufsatz K. Rahners erborgt⁸. Er soll hier ein Doppeltes kennzeichnen: 1. das Programm einer wissenschaftlichen Konfession, 2. den Anspruch einer „Konfession Wissenschaft“.

1. Als wissenschaftliche Weltanschauung bezeichnet sich die marxistisch-leninistische Orthodoxie, „insofern sie einerseits aus der Zusammenfassung aller Aussagen über die objektive Realität (Struktur und Entwicklung) der Welt, Gesellschaft usw. erwachsen ist, das heißt das Weltbild der Naturwissenschaften und das Gesellschafts- und Menschenbild wissenschaftlicher Gesellschaftsbetrachtung zur Voraussetzung hat; andererseits ist sie die philosophische Verallgemeinerung aller einzelwissenschaftlichen Angaben und der gesamtgesellschaftlichen Praxis der Menschen in Richtung auf Aussagen über die Welt in ihrer Gesamtheit, über ihre allgemeinen inneren Gesetzmäßigkeiten, über die Stellung des Menschen in ihr usw. Für den dialektischen und historischen Materialismus kann es dabei keinen Gegensatz zwischen Wissenschaft und Weltanschauung geben, weil die weltanschaulichen Verallgemeinerungen und Schlußfolgerungen unter Befolgung der den Wissenschaften eigenen Methode gewonnen werden und in der Praxis ihre objektive Bestätigung finden.“⁹

logische Komponente des Farbschens bestritte oder abwertete; es geht überhaupt nicht um dieses Beispiel in sich (hier hätten wir zu erörtern, ob Farbe als physiko-physiologisches Geschehen adäquat beschrieben wäre), sondern allein um seinen „Gleichniswert“.

⁷ Vgl. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: ders., *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen 1968) 582–613; H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche Existenz. Vorlesungen über Struktur und Bedeutung der Wissenschaft* (Freiburg 1967).

⁸ *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1967) 455–472: *Wissenschaft als „Konfession“?*

⁹ G. Klaus – M. Buhr, *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie: Weltanschauung* (Rowohlt-Ausgabe, Reinbek 1972, Bd. 3, 1148).

Einen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Weltanschauung kann es in der Tat nicht geben; aber nicht etwa deshalb, weil diese wissenschaftlich wäre, sondern weil beide ganz Verschiedenes im Auge haben. (Eben dann übrigens, wenn eine Weltanschauung wissenschaftlich wäre, käme es zu Widersprüchen: zu jenen innerwissenschaftlichen Widersprüchen – siehe oben Anm. 2 und unten S. 344 –, ohne die es keinen Fortschritt der Wissenschaft gäbe¹⁰.) Mag, was Wissenschaft sei, noch (meta-)wissenschaftlich beantwortet werden können, ob Wissenschaft sein solle, ist unbestreitbar keine wissenschaftliche Frage. Die Erkenntnis eines geltenden Naturgesetzes sagt mir nicht, es solle gelten. Vom bloßen Dasein kommt man nicht zum Sollen, von Analysen des Tatsächlichen allein niemals zu ethischen Konsequenzen; die „Logik der Tatsachen“ bedeutet als solche keinen Imperativ. Nicht die Theorie führt zum Ethos.

Das Ethos aber entspricht einer Grundentscheidung, einem Sich-Einlassen auf den erfahrenen unbedingten Anspruch der Wahrheit und des Guten, von dem her auch die Evidenzen der Theorie ihre Tragkraft erhalten¹¹.

2. Gegenposition einer „wissenschaftlichen Konfession“ wie des Marxismus ist die positivistische „Konfession Wissenschaft“. Wird dort der Anspruch erhoben, die Sinnfrage wissenschaftlich beantworten zu können, so wird hier die Sinnfrage abgewiesen bzw. der privaten „Mythologie“ überlassen. An die Stelle ideologischer Vergewaltigung (in deren Konsequenz der entsprechende Platz für Abweichler die psychiatrische Klinik ist) tritt hier eine technisch-funktionale Reglementierung des menschlichen Miteinander – mit ähnlich unmenschlichen Konsequenzen für die jeweils betroffenen einzelnen¹².

Um ein naheliegendes Mißverständnis abzuwehren: zur Frage stehen nicht tatsächliche Unmenschlichkeiten. Diese sind im Namen der Wissenschaft wie Gottes, im Namen der Klasse wie der Rasse, der Gerechtigkeit wie der Liebe, ja im Namen der Menschlichkeit selbst immer wieder geschehen. Zur Frage steht das Prinzip möglicher Korrekturen solcher Unmenschlichkeiten. Mit anderen Worten: kann ich dem unmenschlichen Mißbrauch der Wissenschaft rein wissenschaftlich steuern? Was spricht physikalisch gegen die Bombe, was rein medizinisch gegen Zwangsversuche an lebenden Menschen usf.? Kann ich Stalin oder den Überfall auf die CSSR marxistisch-wissenschaftlich kritisieren (so wie ich – siehe oben Anm. 10 – den Fall Galilei, Judenpogrome und Hexenverbrennungen immanent-christlich kritisieren kann)?

Kann man dies aber nicht – und es bedarf wohl keiner umständlichen Argumentation, um deutlich zu machen, daß man es nicht kann –, dann sieht man sich auf eine „Konfession“, d. h. ein Bekenntnis zurückverwiesen, darin ein Anspruch bezeugt wird, der aller Wissenschaft voraus- und zugrunde liegt.

¹⁰ So läßt der Galilei-Streit sich auch religiös und innerchristlich als Irrtum und Grenzüberschreitung beurteilen. In welchem Dilemma aber steht eine Weltanschauung, die als „wissenschaftliche“ entweder der Forschung Fesseln anlegen oder mit dem Wechsel der wissenschaftlichen Deutungen sich selbst entscheidend ändern muß?

¹¹ Vgl. J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Mainz 1967) bes. 89–93.

¹² Vgl. dazu H. Brockard, *Subjekt. Versuch zur Ontologie bei Hegel* (München 1970) 154–156.

Wissenschaftsaberglaube

Von diesen ernsteren Formen des *Glaubens an die Wissenschaft* möchte ich die Vulgärgestalten des *Glaubens an die Wissenschaftler* unterscheiden und sie als Wissenschaftsaberglaube bezeichnen (selbstverständlich sind die Grenzen fließend). Auch dieser Aberglaube bewegt sich auf verschiedenen Niveaus und erlebt so unterschiedliche Enttäuschungen.

1. Auf der untersten Stufe rangieren weißgekittelte Herren von „Forschungsinstituten“ in gewissen Report-Filmen, die der Pornographie wissenschaftliche Weihe verleihen. Sehr hoch oben auf der Stufenleiter steht eine Versammlung von Männern, die für eine folgenreiche chemische oder physikalische Detailuntersuchung und deren Ergebnis einen allgemein geschätzten Preis erhalten haben und jetzt als gleichsam säkularisierte Propheten gesellschaftliche oder politische Stellungnahmen von besonderer Autorität abgeben sollen.

2. Aber auch dort, wo Fach-Autoritäten in ihrem eigenen Fach gehört werden sollen, gibt es noch eine bestimmte Form abergläubischer Erwartung. Dort, wo man von ihrer Auskunft das Ende einer Debatte erwartet (im Sinn eines wiederum säkularisierten, um nicht zu sagen: hierher ausgewanderten „Roma locuta causa finita“) statt deren Verkomplizierung. Hier wird verkannt, daß – wie schon gesagt – Wissenschaft vor allem ein Diskussionszusammenhang ist. Wissenschaftler sind sich in der Regel nur im unausdrücklichen Prinzipiellen einig, ausdrücklich, im Konkreten, worauf es jeweils ankommt, sind sie meistens uneins.

Darum nehmen weder Hearings den Parlamenten noch Gutachten dem Richter noch Theologen dem Glaubenden die unvermeidliche Entscheidung ab. Sie können die Wahl erleichtern oder erschweren, in jedem Fall sind sie – ist ein bestimmtes Problembewußtsein erreicht – unumgänglich, und in den meisten Fällen erschweren sie die anstehende Wahl. (Ein Aspekt dieser Problematik ist die belastende Tatsache, daß man sich unter den gegnerischen Fachleuten die eigenen Gewährsmänner wählen muß – einerseits ohne selbst Fachmann oder gar richterlicher „Super“-Fachmann zu sein, andererseits ohne sich bloß auf den eigenen Geschmack oder die eigenen Wünsche berufen zu dürfen.)

3. Aus der Enttäuschung dieser Erwartung entspringt eine spezifische Wissenschaftsfeindschaft, die man als negative Faszination sehen kann, als Wissenschaftsaberglauben negativen Vorzeichens. Die Ausdrucksskala dieser Aversion reicht von dem Klischee der bösen Wissenschaftler in amerikanischen Bildergeschichten, denen gerade, einfache, gute Kerle („simple good guys“) den Garaus machen, über die Option für den „gesunden Menschenverstand“ gegen die „zersetzenden Intellektuellen“ zur christlichen Berufung auf die Tatsache, daß Jesus Fischer vom See und nicht Professoren zu Gründern seiner Kirche berufen hat – was zweifelsohne stimmt (obwohl man Paulus nicht vergessen sollte) –, mit Folgerungen, die in ihrer Verwechslung von Einfalt und Stumpfheit bzw. von Reflexion und Selbstverfangenheit dann nicht mehr stimmen. (Als gälte das Gleichnis von den Talenten nicht auch bezüglich des Intellekts.)

Wissenschaftsgläubigkeit oder Glaube an Freiheit?

1. Im Blick auf diese fragmentarischen Anmerkungen stehen wir nun vor der Frage des gestellten Themas. Soviel dürfte deutlich geworden sein, daß sie weder mit einem schlichten Ja noch mit einem einfachen Nein beantwortet werden kann.

Einerseits sagt man, Welträtsel-Lösungen à la Haeckel gehörten dem vergangenen 19. Jahrhundert an. Andererseits glaubt ein Fachwissenschaftler wie J. Monod auch heute mit seinem Rüstzeug metaphysische Fragen (im doppelten Wortsinn) „erledigen“ zu können. Einerseits reflektiert man in den Wissenschaften selbstkritisch die (dimensional) beschränkte Reichweite der Ergebnisse, die der methodischen Beschränkung der jeweiligen Fragestellung entspricht; auf der anderen Seite wollen Wissenschaftstheoretiker die ganze bisherige Philosophie beerben.

Verdeutlichen wir das Gemeinte am Beispiel der Gottesfrage¹³. Nach Objekt wie Methode müssen die Wissenschaften von Gott (bzw. von Wahrheit oder Falschheit des Satzes, es gebe Gott) absehen. Die Benennung ihrer weder bejahenden noch verneinenden Abstraktion als (etwa: „methodischer“) Atheismus erklärt sich historisch aus dem Emanzipationsprozeß der Wissenschaften, die sich ihre „Selbst-Verständlichkeit“ erst zu erringen hatten. – Zum Teil müssen sie es sogar noch; denn daß der Autonomie in eigenen Fragen die Unzuständigkeit in anderen, besonders den philosophischen Grundfragen, korrespondiert, scheint eben noch nicht überall erkannt – negativ in der Propagierung eines „wissenschaftlichen Atheismus“, positiv bei Wissenschaftlern wie bei Theologen im Bemühen um „naturwissenschaftliche Gottesbeweise“.

Solches Reden ist aber gerade noch dieser Vergangenheit verhaftet und führt dadurch irre. Die Wissenschaften sind sowenig atheistisch – und sei's methodisch –, wie man, um es banal auszudrücken, Sport oder Rechtschreibung oder Rechnen als methodisch atheistisch bezeichnet, obwohl auch hier Gott nicht „vorkommt“.

Ebenso führt es irre, wenn man für das Reden von Gott eine wissenschaftlich formalisierte Sprache verlangt. Von Gott wird darum anders als von einem Elektron gesprochen, weil von Freiheits- und Sinnsachverhalten anders zu sprechen ist als von Natursachverhalten. Hier gilt ein anderes „Sprachspiel“. So wird die Gewißheit des Glaubens (an Gott wie an einen Menschen), die der Wissenschaftler als „Leben mit einer bestimmten Hypothese“ beschreiben will, in solcher Transponierung ähnlich verfehlt, d. h. es wird ähnlich gerade vom Entscheidenden „abstrahiert“, wie es hinsichtlich der Farbqualität durch das Insistieren auf der Wellenlänge als dem „Eigentlichen“ geschieht.

2. Hier ist erneut die Titelfrage aufzunehmen, ohne daß sie beantwortet werden könnte, und zwar darum, weil die Antwort jeder einzelne zu geben hat. Ist der Mensch bereit, sich als Freiheitswesen zu verstehen, oder gilt nach wie vor J. G. Fichtes bitteres Wort, daß die Menschen sich eher davon überzeugen ließen, ein Stück Lava im Monde

¹³ Vgl. J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Freiburg, München 1973) bes. 178–185.

zu sein, als davon, sie seien ein Ich?¹⁴ Weniger als die Analogien zwischen Gehirn und Computer beschäftigt mich die Frage, ob die Menschen aus Angst vor ihrer Freiheit sich tatsächlich lieber als Computer (oder auch als selbstdomestizierte Primaten) verstehen wollen denn als „gerufene Freiheit“.

Läßt der Mensch, trotz der Enttäuschbarkeit seines Glaubens an die Freiheitsentscheidung des anderen wie an seine eigene, sich darauf ein, solche Gewißheit als Gewißheit zu vertreten (vgl. 2 Tim 1,12: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe“)? Oder läßt er sich – „kleingläubig“ – dazu überreden, Glauben heiße nicht wissen? (Als ob es übrigens in den Wissenschaften keinen Irrtum gäbe und keine fundamentalen Postulate. Nicht nur Blau und Grün muß man ja sehen, auch den Zeigerausschlag der Instrumente muß man letztlich selber sehen – und hier seinen Augen *trauen*.) Wird er erklären, er wisse Gewicht und Körperlänge des andern, aber nicht so sicher, daß er ein Mensch sei und keine Maschine¹⁵, schon gar nicht, ob er ihm vertrauen könne?

Erklärt der Mensch angesichts der Unverfügbarkeit der Freiheit sich dafür, das Verfügbare für das Wesentliche zu halten (um es mit Kezal in Smetanas „Verkaufter Braut“ zu sagen: hält er sich an den Schatz im Beutel angesichts der Unsicherheit bezüglich des Schatzes im Herzen)? Oder wagt er es, auf das Unverfügbare zu setzen?

Wem das zu privat(istisch) und emotional klingt, mag die Rede von Vertrauen und Liebe durch die von Person, Personwürde und Personachtung, vom unabdingbaren Menschenrecht jedes einzelnen ersetzen. Hat die Menschenrechts-Charta dieses Recht begründet oder es bloß – Rechtens – anerkannt? Und was hat sie anerkannt: Instinkt-residuen (wie Tötungshemmung gegenüber Artgenossen), Überlegungen des „gesunden Menschenverstands“ (wie „Wenn das alle täten...“, „wenn alle einander umbrächten...“) oder eben ein Recht? Und woher solches Recht – nicht *des*, sondern jedes einzelnen Menschen?

Es klang in Rückerinnerung an Aristoteles schon an: Wissenschaft hat es mit dem Vergleichbaren und Wiederholbaren zu tun. Wo es um allgemein verifizierbare Empirie und effiziente Prognostik geht, muß man von der Freiheit der einzelnen absehen können. Wie will nun der Mensch selbst sich zu diesem unfasslichen „Rest“ wissenschaftlicher Selbstverständigung verhalten? Ist es bloß ein Rest, *quantité négligeable*? Oder ist er zwar unvernachlässigbar, dies aber leider: Sand im Getriebe des gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Gefüges?

„Man muß sich auf den anderen verlassen können.“ Worauf an ihm: auf ihn oder auf das Manipulierbare an ihm – Habsucht, Furcht oder Ehrgeiz? Auf ihn selbst oder auf den Preis, den angeblich jeder Mensch hat? – „Der Mensch soll den Menschen achten.“ Was an ihm: Qualitäten, Vermögen, Funktionen, Brauchbarkeit, Benutzbarkeit oder auch noch etwas jenseits dessen, was dann zugleich das eigentliche Fundament

¹⁴ Werke (1834–1846), Berlin 1971, I 175 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre).

¹⁵ Vgl. W. Büchel, Mensch und Automat, in dieser Zschr. 184 (1969) 113–120.

seiner Achtbarkeit darstellte, auch wenn er alles andere als im üblichen Wortsinn „achtbar“ wäre?¹⁶

„Entmythologisiert“ Wissenschaft dergleichen oder setzt sie es bleibend voraus? Und welches Gewicht, welche Lebensbedeutung hat diese Voraussetzung (das Gegenteil bloßer Hypothese) für den von Wissenschaft geprägten Menschen?

3. Nicht nur dieser Beitrag, auch der Leser wird diese Fragen und damit die Titelfrage dieser Überlegungen nicht beantworten können. „Simul iustus et peccator – Gerechter und Sünder zugleich“ lautet eine Grundformel theologischer Anthropologie, auf die man sich heute über Konfessionsgrenzen hinweg verständigt. Und auch nichttheologische Reflexion mag sich dieser handlichen Formulierung unserer Selbsterfahrung bedienen.

Ob auf Sterne, „Mächte und Gewalten“, auf Reichtum oder „Schlachtrosse“, auf Macht oder auf das Wissen, was Macht ist, immer wird der Mensch sich rückversichernd an Anhalte klammern¹⁷. Woher sollte man also ein Ende der Wissenschaftsgläubigkeit erwarten? Auch wenn man davon reden hört. Sollte man es überhaupt wünschen, gesetzt, es käme dann nur um den Preis atavistischer Formen der Versicherung zustande? Anders gesagt: die Kategorie Fortschritt ist in derart prinzipiellen Fragen nur mit Skepsis zu verwenden.

Ebenso aber – wozu sonst solche Überlegungen? – hoffen wir auf ein Wachstum an Freiheit und Freiheitsbewußtsein in und zwischen uns allen, also auf eine Minderung an Wissenschaftsgläubigkeit. Gerade die wissenschaftlichen und wissenschaftstheoretischen Bemühungen der Gegenwart können dem dienen.

¹⁶ In diesem Sinn hätte auch Verachtung noch ein Modus von Achtung zu sein. Dem Opfer wie seinem Henker habe ich nicht als „Untermenschen“ oder noch weniger („Schädling“ etc.), sondern als Menschen zu begegnen. (Christlich heißt das Nächsten- und Feindesliebe.)

¹⁷ Vgl. J. Splett, Flucht vor dem Risiko der Freiheit. Philosophisches zum Aberglauben, in dieser Zschr. 192 (1974) 128–134.