Träume von der großen Bibliothek

Eine Tagung über Jorge Luis Borges brachte neue Erkenntnisse zum Einfluss der jüdischen Mystik auf die phantastischen Erzählungen des Meisters.

Die Geschichten von Borges ähneln den Bildern von M.C. Escher, deren widersprüchlich ineinander verschränkte Perspektiven dem Beobachter den Boden unter den Füßen wegziehen. Auch in den Erzählungen des Argentiniers wird der gesunde Menschenverstand außer Kraft gesetzt: Die Zeit verläuft in Schleifen, die Anfang und Ende ununterscheidbar machen; Personen träumen andere Personen, deren Traumgestalten wiederum sie selbst sind; radikale Idealisten verändern durch ihre Ideen eben die Realität, deren Existenz sie leugnen.

Welche Rolle Paradoxien in diesem Werk spielen, inwieweit sie einerseits aktuelle Erkenntnistheorien literarisch vorwegnehmen und in welchem Maße sie auf der anderen Seite den Traditionen der jüdischen Mystik verpflichtet sind, war Thema einer Tagung an der Universität Hamburg. Ob es dem Werk von Borges überhaupt angemessen ist, von Paradoxien zu sprechen, fragte Alfonso de Toro (Leipzig); seine Antwort war verneinend: Der Begriff setzt eine zweiwertige Logik voraus, in der etwas nur wahr oder falsch sein kann. Borges' Erzählungen aber schaffen ein Multiversum, in dem eine Vielzahl von Welten und Zeitebenen parallel existiert, sich berührt und überschneidet. Was in einer dieser Welten der Fall ist, muss es längst nicht in allen sein. Zur Begründung seiner These nahm de Toro die Zuhörer mit auf einen Parforceritt von der Postmoderne bis zur Relativitäts- und Quantentheorie. Borges erschien als einer, der die wissenschaftlichen und philosophischen Entwürfe des zwanzigsten Jahrhunderts, die das alltägliche Wirklichkeitsverständnis auf den Kopf stellen, literarisch antizipierte.

Doch so bestechend dieses mit Verve vorgetragene Argument auch wirkte, es fragt sich doch, ob solche physikalisch-literarischen Engführungen nicht die Erkenntnisebenen vermischen: Quanten- und Relativitätstheorie beruhen auf den Messungen physikalischer Effekte, die im Mikro- oder Makrokosmos angesiedelt sind und sich der Wahrnehmung entziehen, weshalb sich unsere Gehirne schwer damit tun, sie zu verstehen. Borges' Geschichten aber mit ihren verschrobenen Antiquaren und tangotanzenden Messerstechern spielen – trotz aller paradoxen Phantastik – in der Welt der fünf Sinne.

Der Frage nach den jüdischen Einflüssen in Borges' Werk ging Marcin Kazmierczak (Barcelona) nach: Angeregt durch die Lektüre des „Golem"-Romans von Gustav Meyrink, zeigte sich Borges schon als Jugendlicher fasziniert von der Kabbala, in die ihn später Gershom Scholem gründlicher einführte. Gleichwohl vermochte Scholem in Borges' Werk nur oberflächliche Spuren jüdischer Mystik zu erkennen. Gegen Scholem zeigte Kazmierczak aber, wie sehr der Geist der Kabbala sich – über bloß thematische Bezüge hinaus – in die Struktur von Borges' Werk eingeschrieben hat: Die pseudoepigraphische Gewohnheit kabbalistischer Autoren, ihre Autorschaft zu verschleiern und die eigenen Texte (oftmals erfundenen) geistlichen Autoritäten zuzuschreiben, kehrt bei Borges wieder, dessen Geschichten voller Pseudozitate und Verweise auf fiktive Autoren sind.

Die Kabbalisten legten ihre neuen Ideen altehrwürdigen Exegeten in den Mund, weil das ihre Doktrin verlangte: Danach enthielten die biblischen Texte schon alles, was es überhaupt zu sagen gab – und dies galt es nur immer aufs Neue auszulegen. Ganz ähnlich behauptete Borges, dass vermeintliche literarische Innovationen eigentlich nur Variationen der immer gleichen Themen und Strukturen seien. Wirklich Neues entstand für ihn nicht durch den Autor, sondern durch den Leser, dessen Lektüre je nach den Umständen von Ort und Zeit unterschiedliche Deutungen derselben Texte hervorbringt.

Auch die Vertauschung von Ursache und Wirkung und die Umkehrung der Chronologie, die ein spirituelles Grundprinzip in der Kabbala darstellen, finden sich wieder in Borges' Theorie von der Rolle des Lesers, in dessen Lektüre historisch jüngere Autoren wie die Vorläufer älterer erscheinen können und – in dieser radikal ahistorischen, leserzentrierten Perspektive – dann tatsächlich zu deren Vorläufern werden. Doch Borges setzte die Umkehrung von Zeit und Kausalität auch erzähltechnisch ein: In einer seiner Geschichten dreht er den Zeitpfeil so um, dass der Held seine schmachvolle in eine heroische Vergangenheit verwandeln kann, indem er durch seine Einbildungskraft zurück in eine vor Jahrzehnten geschlagene Schlacht reist und dort nun den nachgeholten Heldentod sterben kann.

Als ein prägnantes Beispiel für Borges' literarische Verarbeitung von Elementen jüdischer Mystik führte Lyslei Nascimento (Minas Gerais, Brasilien) die Erzählung „Das Aleph" an. Der Titel steht hier für ein kaleidoskopartiges Etwas, das alle Orte, Zeiten und Ereignisse des Universums in einem Punkt vereint und das der Ich-Erzähler namens Borges im Keller eines Hauses erblickt. Zugleich ist das Aleph aber der erste Buchstabe des hebräischen Alphabets, der gleichzeitig Gott symbolisiert. Borges nimmt dies zum Ausgangspunkt eine Reflexion über die Paradoxie, die in dem Versuch besteht, die überwältigende Gleichzeitigkeit einer kosmischen Erfahrung, wie sie die Betrachtung des Aleph auslöst, im linearen Medium der Sprache, deren bedeutendstes Zeichen das Aleph gleichfalls ist, zu beschreiben.

Eine Interpretation von Borges im Stil von Borges lieferte auch Corinna Deppner, die Organisatorin der Tagung (Hamburg). Sie nahm sich seine „Bibliothek von Babel" vor, die aus einer unendlichen Zahl sechseckiger Räume besteht, bestückt mit Büchern, die alle nur denkbaren Kombinationen der Zeichen des Alphabets in allen Sprachen der Welt enthalten. Diese universale Bibliothek ist nicht nur Sinnbild der Sprachverwirrung als Strafe Gottes, sondern auch ihrer positiven Verwandlung in eine Vielfalt der Stimmen, Bedeutungen und Interpretationen. In Deppners Lesart spielt die von Borges konkret beschriebene stockwerkartige Architektur der Bibliothek samt ihren Belüftungsschächten auf die Arche Noah an: Wie diese nach der Naturkatastrophe der Sintflut das Weiterleben der Geschöpfe sicherte, so bewahrt die Bibliothek die Sprachen und ihre Bedeutungen nach der Kulturkatastrophe von Babel.

Ob man Interpretationen dieser Art einleuchtend, anregend oder abwegig findet, hängt davon ab, ob man den tendenziell unbegrenzten Assoziationen postmoderner Hermeneutik folgen mag oder nicht. Umberto Eco, der Borges im „Namen der Rose" mit der Figur des blinden Bibliothekars ein literarisches Denkmal setzte, behauptet, es gebe „Grenzen der Interpretation", gezogen durch die Forderung nach Plausibilität und Berücksichtigung des historischen Zusammenhangs. Borges, dem babylonischen Bibliotheksdirektor, hätten solche Versuche der Einhegung aber wohl nur ein Lächeln entlockt. WOLFGANG KRISCHKE

Borges, 1973 Foto Horacio Villalobos

New York, 1955: Edward Steichen baut ein Modell seiner Ausstellung. Foto Wayne Miller/Magnum Photos

Humanismus, nicht dekonstruierbar

Die Fotos der Ausstellung „The Family of Man" werden wieder gebraucht

Am Ende der Konferenz waren so viele zusätzliche Nägel in den Sarg des französischen Philosophen Roland Barthes geschlagen worden, dass Edward Steichens Fotokollektion „The Family of Man" nicht nur vom Ballast jahrzehntelanger Angriffe befreit schien, sondern bereit war, ein zweites Mal um die Welt geschickt zu werden. Dass die Ausstellung wieder aktuell sei, stellte Shamoon Zamir (Abu Dhabi) angesichts der Krisen in seinem Schlusswort fest. In den fünfziger und sechziger Jahren wanderten die 503 Fotos, die vor allem Menschen in Alltagssituationen zeigen, durch vier Kontinente und wurde überall bejubelt – vor allem im kommunistischen Moskau.

Heute ist „The Family of Man" auf Schloss Clervaux zu sehen. Der luxemburgische Staat hat in den vergangenen Jahren fünf Millionen Euro investiert, um die wohl bekannteste Fotosammlung aller Zeiten auch im neuen Jahrhundert würdig zeigen zu können. Steichen, Leiter der Fotoabteilung im MoMa in New York, war 1879 im Großherzogtum geboren worden, aber schon zwei Jahre später mit seiner Familie in die Vereinigten Staaten ausgewandert. Er vermachte die Sammlung seiner alten Heimat, wo sie nun auf einer internationalen Konferenz als zeitlose Darstellung der Humanität wiederentdeckt wurde.

Was war in den vergangenen Jahrzehnten nicht alles über die Ausstellung gesagt und geschrieben worden: Sie sei ein Produkt amerikanischer Propaganda, verbreite traditionelle Familienbilder, blende Diversität aus. Sentimentalisierend und konservativ sei sie, wie die neun Millionen Menschen, die sie bejubelt hatten. Von Roland Barthes wurde sie in einem kurzen Essay seiner „Mythologies" von 1957 in Grund und Boden kritisiert: „Wir werden an der Oberfläche einer Identität festgehalten und durch Sentimentalität gehindert, in den späteren Bereich der menschlichen Verhaltensweisen einzudringen, wo die historische Entfremdung jene ‚Unterschiede' schafft, die wir schlicht und einfach ‚Ungerechtigkeiten' nennen."

Nun konnte Gerd Hurm (Trier), Organisator der Konferenz, Indizien präsentieren, die nahelegen, dass Barthes die Ausstellung nie gesehen hatte. Doch nur mit Hilfe eines Katalogs lasse sich die Radikalität Steichens nicht fassen, meinte Kerstin Schmidt (Eichstätt). Erst durch die Präsentation der Bilder – Steichen gab etwa Hängung und Abstände exakt vor –, die Freiheit des Raumes und die Verschmelzung der Zuschauer mit den Fotografien entstehe ein Gefühl von Verbundenheit zwischen den unbekannten Protagonisten und ihren Betrachtern. Eric Sandeen (Wyoming) erinnerte daran, dass Steichen immer wieder mit seinen Bildern interagierte, für Pressefotografen tat er etwa so, als würde er eine Schaukel, auf der zwei alte Eheleute sitzen, in Bewegung setzen.

Einer bislang vergessenen Rede von Max Horkheimer, gehalten zur Eröffnung der Wanderausstellung in Frankfurt, lässt sich dafür der Begriff der „Selbigkeit" entnehmen. Horkheimers Enthusiasmus ließ Winfried Fluck (Berlin) daran zweifeln, dass man Horkheimer weiterhin als Linken bezeichnen dürfe: „Was Horkheimer lobt, ist für Barthes der Teufel." Vielleicht aber darf man Steichen nicht als Konservativen sehen? In den fünfziger Jahren waren Steichens Fotos vom gemeinsamen Spiel eines weißen und eines schwarzen Jungen oder von Frauen, die ihr frischerkämpftes Wahlrecht ausüben, ebenso progressiv wie die Tatsache, dass er der Mutterschaft den gleichen Raum in seiner Ausstellung einräumte wie der Vaterschaft. Ariella Azoulay (Providence) erinnerte daran, dass Steichen das Urmenschliche zeigt, das sich nicht durch Ideologie oder Technik löschen lasse: Essen, Tanzen, Trauern oder der Blick in die Sterne – eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, die man nicht noch illuminieren solle. „Die Ausstellung ist als öffentliches Archiv des alltäglichen Lebens und der Momente, die darüber hinausgehen, konzipiert." Gleichzeitig sei die Ausstellung auch eine Mahnung, dass menschliches Leben leicht auszulöschen sei, etwa durch das Zünden einer Neutronenbombe. Diese Bombe zeigt Steichen als eines seiner letzten Bilder und als einziges Farbfoto. Barthes erwähnt die Bombe mit keiner Silbe, vielleicht weil das Foto, aus nicht erklärbaren Gründen, im Katalog fehlt.

Werner Sollors (Harvard) war schon als Junge durch die Frankfurter Ausstellung gewandert und konnte sich erinnern, wie er die Bilder betrachtete, während ihn die fotografierten Gesichter anzuschauen schienen. Er fühlte ein „Wir alle", geleitet durch einen Panflöte spielenden Jungen aus Peru, dessen Foto als einziges gleich mehrfach in der Ausstellung gezeigt wurde. Lange bevor lateinamerikanische Flötenspieler europäische Fußgängerzonen überschwemmten, wurde der junge Peruaner zu einer Konstante der „Family of Man", dessen Klänge Sollors meinte vernehmen zu können. Steichens Konzeption war, so Sollors, ein eigenes künstlerisches Genre: keine klassisch-didaktische Ausstellung, die dem Besucher Gang und Gedankengang vorschreibt, sondern etwas radikal Neues. Zwar wird der Besucher thematisch durch die Räume geleitet, es beginnt mit einer schwangeren Mutter und endet mit dem Sitzungssaal der Vereinten Nationen und zwei Kindern, die einer Waldlichtung entgegenschreiten, aber die Reihenfolge der Bilder in jedem Raum, der Gang seiner betrachtenden Augen, bleibe dem Besucher freigestellt. Die ständige Überfüllung der Ausstellung sorgte an jedem Ort auf der Welt für eine weitere Verschmelzung der Betrachter mit den Betrachteten – und zwar aus Sicht anderer Betrachter. Fluck merkte an, dass der Betrachter schließlich noch seine eigene Vorstellungskraft in die nicht betitelten Bilder legen müsse, erst dadurch werde ein „picture" zum „image". Der Moment des Erkennens werde zugleich zum Moment der Selbsterkenntnis.

Während des Trierer Kolloquiums „Humanismus und Postmoderne" vor fünfzehn Jahren wurde Steichen von Kritikern zerlegt, die sich diesem Moment der Selbsterkenntnis nicht aussetzen wollten. Die Ausstellung nicht gesehen zu haben war *en vogue*, Barthes wurde gefeiert, auch Susan Sontag schrieb in „On Photography" von ihm ab, ohne ihn zu zitieren, wie Hurm zeigen konnte. Im Jahr 2003 wurde „The Family of Man" von der Unesco als Weltdokumentenerbe ausgezeichnet.

Man merkte während der Konferenz das Aufatmen der Museumsleiter Jean Back und Anke Reitz über den sich drehenden Wind. „The Family of Man" verbleibt ein Unikat. Heutzutage könnte eine solche Ausstellung nur nach restriktiven Vorgaben etwa für Gender, Ethnien und Familienbilder zusammengetragen werden. Zu viel müsste dekonstruiert, entideologisiert und gleichzeitig pädagogisiert werden. So gebührt Steichen das sicher noch lang anhaltende Verdienst, eine universale Botschaft der menschlichen Zusammengehörigkeit gefunden zu haben, die Papst Franziskus in seinem apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium" mit den Worten beschreibt, dass „die Wirklichkeit über der Idee" stehen müsse. Das, was Facebook sein will, aber niemals sein kann, steht inmitten eines Naturparks im dünn besiedelten und katholischen Norden Luxemburgs: unser Gedächtnis der Gesichter der Menschheit. JOCHEN ZENTHÖFER

Nicht in der Heilsgeschichte?

Protestanten und Israel

Die Auffassung, dass die westdeutschen Protestanten sich erst in den sechziger Jahren mit der Existenz des israelischen Staates auseinandergesetzt hätten, hält der Theologe Gerhard Gronauer für korrekturbedürftig („Der Konflikt um den Staat Israel in der protestantischen Wahrnehmung Westdeutschlands 1948–1967", in: Wem gehört das „Heilige Land"? Christlich-theologische Überlegungen zur biblischen Landverheißung an Israel, hrsg. von Berthold Schwarz. Verlag Peter Lang, Frankfurt 2014).

So war schon kurz nach der israelischen Staatsgründung im Organ der damals gerade ins Leben gerufenen Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands über diese Entwicklung zu lesen, dass sie „in besonderer Weise die Blicke der Christenheit" auf sich gezogen habe und grundsätzliche Fragen aufwerfe. Tatsächlich stellte nicht nur für diese Kreise des deutschen Protestantismus der Judenstaat, so Gronauer, eine Irritation dar. Über die möglichen politischen Folgen seiner Entstehung dachte denn auch der Ökumenische Rat der Kirchen, dem auch die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) beitrat, bereits in seiner Gründungserklärung von August 1948 nach. Er konstatierte, dass der Staat Israel dem „christlichen Ringen mit dem jüdischen Problem eine neue, politische Dimension" verleihe und den „Antisemitismus durch politische Befürchtungen und Feindseligkeiten zu komplizieren" drohe.

Eine Herausforderung aber war der neue Staat auch in theologischer Hinsicht, war doch seine Gründung in der klassisch-protestantischen Heilsgeschichte nicht vorgesehen, weshalb sie besonders die evangelischen Missionare noch lange beschäftigte. Ihre eschatologische Sicht auf dieses epochale Ereignis findet noch 1952 in der Schrift „Israel im Heilsplan Gottes" von Klaus Hartmann, einem Missionsexperten und Ratsmitglied der EKD, ihren Niederschlag: „Gott wird dieses Volk heimbringen, nicht in das irdische Palästina, sondern in das himmlische Jerusalem." In lutherischen Kreisen, die der Judenmission weiterhin verpflichtet blieben, wurden indes bei aller Bereitschaft, den Staat Israel als Zufluchtsstätte der Verfolgten anzuerkennen, auch Bedenken geäußert, eine nationalreligiöse Überhöhung der israelischen Staatlichkeit durch die Zionisten – es war gar die Rede von religiös aufgeladener „Blut-und-Boden-Verbundenheit" – könnte zu einem neuen „Nationalsozialismus" führen, diesmal in jüdischer Gestalt.

Man war besorgt, dass die nationalistische Begeisterung der Juden sie in ihrem Judesein bestärken und die Missionsarbeit erschweren würde. Ihre „Hinkehr zu Christus" sah schon im Juli 1949 ein evangelisch-lutherisches Missionsblatt aus Bayern in weite Ferne rücken.

Anders als für die traditionell philosemitisch eingestellten Kirchenkreise stellte sich aus Sicht der evangelischen Palästina-Mission der Staat Israel, mit dem sie damals über Entschädigungszahlungen verhandelte – alle nichtjüdischen Deutschen hatten während des Zweiten Weltkriegs das Land verlassen müssen, ihre Besitztümer waren beschlagnahmt worden –, fast schon als Feind dar. Diese Perspektive verstärkte auch der Umstand, dass die Missionare sich in sozialen Einrichtungen um palästinensische Flüchtlinge kümmerten, die wegen des „jüdischen Terrors" 1948 das Land hatten verlassen müssen – so jedenfalls drückte sich Bernhard Karnatz aus, Vorsitzender des von den Enteignungen betroffenen Jerusalem-Vereins, nachdem er 1952 den jordanischen Teil Palästinas bereist hatte. Von Vertretern der Judenmission in Deutschland wurden solche Äußerungen als „arabophil" gegeißelt. Man sah darin ein Indiz, dass die Palästina-Missionare nicht gewillt waren, das jüdische Leben im Heiligen Land mit den biblischen Verheißungen positiv in Verbindung zu bringen.

Entscheidende Impulse für eine Annäherung an Israel wie für den christlich-jüdischen Dialog kamen schon früh von ehemaligen Mitgliedern der Bekennenden Kirche, die, wie der Berliner Probst Kurt Scharf, bald leitende Funktionen in der EKD übernahmen. Wie bei ihm prägte auch bei dem Heidelberger Kreisdekan Hermann Maas die heilsgeschichtliche Deutung der israelischen Staatsgründung die Wahrnehmung. Maas, der sich als Zionist begriff und während der NS-Zeit Juden zur Flucht verholfen hatte, wurde 1950 als erster Deutscher von der israelischen Regierung zu einem Besuch eingeladen. Seine begeisterten Berichte über diese und eine weitere Israel-Reise 1953 inspirierten mit ihrer ebenso eschatologischen wie sozialistischen Sichtweise jüngere linksorientierte, progressive Protestanten, die Anfang der sechziger Jahre das Land besuchten und Kontakte zu Israelis knüpften.

Die heilsgeschichtliche Überzeugung brachte sie, was nur wenig bekannt ist, zwar vorübergehend mit deutschen Pietisten zusammen. Weil Letztere aber auf der Judenmissionierung beharrten, trennten sich ihre Wege bald wieder. Gronauer zeigt auch, dass der von progressiven Kreisen der EKD auf die Bundesregierung ausgeübte Druck, diplomatische Beziehungen mit Israel aufzunehmen, groß war – ein eher vernachlässigter Aspekt beim derzeit gefeierten fünfzigsten Jubiläum der deutsch-israelischen Beziehungen. JOSEPH CROITORU

Pluralität statt Gegensatz

Wissenschaftsgeschichte überwindet die Grenze zwischen Erklären und Verstehen

Einfache Entgegensetzungen greifen in der Regel zu kurz, weil die Verhältnisse zumeist komplizierter und komplexer sind. Gleichwohl tragen sie zu einer klareren Sichtweise bei. Das gilt auch für die bewährte Unterscheidung zwischen verstehenden Geisteswissenschaften und kausal erklärenden Naturwissenschaften oder die verwandte zwischen zwei Kulturen, wie sie C. P. Snow formulierte, die zumindest noch die gängige Organisation von Universitäten begründen oder, in der Sichtweise der Ritter-Schule, einen Hinweis darauf geben kann, mit welchem kompensatorischen Mittel einem technizistischen Weltverhältnis zu begegnen sei. Dass der einfache Gegensatz nicht genügt, belegen schon die Disziplinen, die nicht in die Kategorien passen oder zwischen ihnen changieren: die Gesellschaftswissenschaften insgesamt, die Medizin, die Psychologie oder die ebenfalls auch auf empirische und quantifizierende Verfahren vertrauende Linguistik.

Weiter führt die Betonung von Verbindendem: Übergreifende Wissenskulturen lassen sich skizzieren, und das erst recht in Zeiten, da der Legitimationsdruck steigt und die Forderung nach Interdisziplinarität allgegenwärtig scheint. Entsprechend argumentiert der Biologe und Wissenschaftshistoriker Hans-Jörg Rheinberger in einem knappen, aber grundsätzlichen Essay, der das wechselseitige Verständnis der Wissenschaftskulturen weiter befördern möchte („Natur und Kultur im Spiegel des Wissens", Schriften des Marsilius-Kollegs Bd. 12, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2015). Die Wissenschaften insgesamt seien als Kulturtechniken in den Blick zu nehmen, meint Rheinberger und verdeutlicht am Beispiel der Genetik, wie das technisch-kulturelle Potential einer Wissenschaft ihr Erkenntnisziel mitbestimmt und wie umgekehrt Letzteres nahelegt, was technisch und kulturell relevant erscheint.

Solcherart werden auch auf unterschiedlichen Theorien und Methoden gründende Gegensätze relativiert. Außerdem geschieht dies durch die Besinnung der Wissenschaften auf ihre eigentümlichen Formprobleme, wie sie schon Ernst Cassirer forderte, auf den Rheinberger ebenso Bezug nimmt wie auf wissenssoziologische Positionen von Karl Mannheim, Gaston Bachelard, Pierre Bourdieu oder Bruno Latour. Die Entstehung des Strukturalismus und der Kybernetik führt er als Resultate einer solchen Besinnung an. Auch innerhalb der Wissenschaften der Natur gebe es eine Vielfalt von Gegenständen und Verfahrensweisen sowie historischen Wandel. Die am Beispiel biochemischer Forschung von ihm entwickelten Begriffe des Experimentalsystems und der Experimentalkultur, die beide im naturwissenschaftlichen Bereich heute als Plural und in vielfachen regionalen Variationen begegneten, sollen Konturen vorgeben, innerhalb derer sich dann „epistemische Dinge", die Objekte der Wissensgewinnung, ergeben, und diese Begriffe sollen ebenso für die Kultur- und Geisteswissenschaften fruchtbar zu machen sein.

Keine neue Einheitsphantasie sei gefragt, sondern eine umfassende Übersicht über die einzelnen Entwicklungen des Wissens, wie Rheinberger, wiederum Cassirer zitierend, schreibt. So scheint ihm ein synthetisches Wissenschaftsverständnis möglich, das ein Recht auf Differenz bewahrt – und, so lässt sich hinzufügen, sich weitere Differenzierung zur Pflicht macht. Nicht „harte" und „weiche" Wissenschaften wären dann noch zu unterscheiden, sehr wohl aber harte und weiche Argumente, die es in wohl allen Disziplinen gibt. Grenzen werden fließend, ohne dass eine „dritte Kultur" ausformuliert werden müsste. THOMAS GROSS