

DIE REFLEXION DER DUMMHHEIT: ÜBER ETHIK UND LITERATUR

Abstract: Das Paradigma der Ethik in der Literaturwissenschaft stellt keine Rückkehr zu inhaltlichen oder gar dogmatischen Fixierungen dar, vielmehr ist eine spezifisch literarische Ethik, jenseits der philosophischen Disziplin, als eine Reflexionstheorie von Moral zu beschreiben. Diese nicht-normative, sondern deskriptive Form der Ethik lässt sich besonders an der Frage erkenntnistheoretischer Grenzfälle entfalten, so auch im Umgang mit dem Phänomen der Dummheit. Neben theologischen und philosophischen Mustern kommen spezifisch literarische Strategien zur Sprache, eine aufklärerische Entlarvung der (kollektiven) Dummheit und eine selbstkritische Wahrnehmung individueller "Fehlergrenzen".

Der Punkt, an dem sich Ethik und Dummheit treffen, ist weder marginal noch beliebig; man kann dabei von der Kreuzung zweier Perspektiven ausgehen, zunächst einer Bekämpfung der Dummheit, die vor dem Hintergrund ethischer Reflexionen steht, sodann einer andererseits nicht weniger ethisch geprägten Verhaltenheit, Dummheit als Phänomen der Andersheit wahrzunehmen. Dass die Gewissheit der Grenze zwischen diesen beiden Perspektiven niemals sicher sein kann und man nicht immer genau weiß, ob das als dumm Erfahrene oder Gesehene ein äußerer oder gar selbst ein innerer Gegner sein kann, macht die keineswegs harmlose Problematik der Begegnung von Ethik und Dummheit aus. Die Literatur bietet sich als ein Modell dieser Auseinandersetzung an, denn die Fiktionalität, der "Möglichkeitssinn" des Literarischen erlaubt in besonderer Deutlichkeit, die wechselnden Grenzverläufe zwischen der als fremd behaupteten, dann wieder selbstkritisch als eigentümlich zugegebenen Dummheit zu beschreiben. Es bedarf geradezu der Verlagerung des Schauplatzes auf das literarische Feld, um die nur relative Stabilität der vermeintlichen Distanz von Ethik und Dummheit sichtbar zu machen.

1. ETHIK UND DUMMHHEIT

"Ach, Dummheit. Es gibt so viele verschiedene Arten von Dummheit, und die Gescheitheit ist nicht die beste davon" ¹ Was Thomas Mann in diesem paradoxen Wort seinen Protagonisten Hans Castorp – zum Leid-

¹ Thomas Mann, *Der Zauberberg*, in: *Gesammelte Werke*, 13 Bde. (Frankfurt am Main: Fischer, 1974) 3: 808.

wesen seines aufklärerischen Mentors Settembrini – andeuten lässt, ist eine der Grundschwierigkeiten im Umgang mit der Dummheit. Die Dummheit ist nicht ohne weiteres begriffsgeschichtlich zu zähmen,² sondern zu ihren Strategien gehört vordringlich die Maskerade: Die Annahme, dass “die” Dummheit selbstverständlich erkennbar und offensichtlich wäre, würde dieses Phänomen unterschätzen und verharmlosen, denn gerade die Identifikationsmöglichkeiten, die exakten Zuordnungen, die klaren Verhältnisse kommen im Umgang mit der Dummheit ins Wanken, und wer sich die Herrschaft über die Dummheit – begrifflich oder politisch – anmaßen würde, er müsste damit rechnen, am Ende selbst als der Dumme dazustehen. Der Dumme, so könnte man sagen, wäre somit in erster Linie gerade *nicht* der andere ..., d.h. der Dummheit selbst eignet eine allerdings latente, nur schwer zu reflektierende Überheblichkeit gegenüber dem vermeintlich Unterlegenen, die etwas von einer leicht zu übersehenden Ansteckung hat. Die Dummheit kann ebenso als die pfiffige Dreistigkeit auftreten, sich selbst als intelligent oder weise zu maskieren, sich willentlich zu verstecken, aber oft genug nistet hinter den Anmaßungen vermeintlicher Nicht-Dummheit auch das Gegenteil. Diese Vielseitigkeit führt zum Problem der Identifikationserschwerung. Erkennt man in der Verbergung ein Potential von Klugheit, so ist derjenige der Dumme, der offen, naiv und unreflektiert seine Dummheit zur Schau stellt, ohne sich selber darin beobachten zu können. Umgekehrt kann aber Dummheit auch und gerade dort entlarvt werden, wo sie *nicht* offensichtlich, sondern heimlich präsent war. In diesem Sinn gibt Hofmannsthal in seinem aphoristisch verknüpften *Buch der Freunde* zu verstehen: “Die gefährlichste Sorte von Dummheit ist ein scharfer Verstand”.³ Darin manifestiert sich die Schwierigkeit der Dummheit, die Schwierigkeit jedenfalls eines adäquaten Umgangs, auf doppelte Weise – in der Denkfigur des Paradoxen, die schon darauf hindeutet, dass es hier um eine unbequeme, um keine landläufige Wahrheit geht, und in der Gestalt der Maskierung, ja der Verkehrung: die Dummheit wird um so gefährlicher und heikler, je mehr sie sich durch ihr vermeintliches Gegenteil zu verdecken und zu schützen vermag.

² Den jüngsten Versuch dazu unternimmt Andreas Urs Sommer, “Kurze Geistesgeschichte der Idioten”, *Zeitschrift für Ideengeschichte* IV/2 (Sommer 2010): 5–19. Vgl. zur Auseinandersetzung mit der Dummheit Annie Kraus, *Der Begriff der Dummheit bei Thomas von Aquin und seine Spiegelung in Sprache und Kultur* (Münster: Aschendorff, 1971). – Robert Musil, *Über die Dummheit*. Vortrag (Paris 1937), in: *Gesammelte Werke*, hg. von Adolf Frisé. *Prosa – Stücke – Essays – Kritik* (Reinbek: Rowohlt, 1978) 1270–1291. – *Lob der Dummheit*, hg. von Lutz Walther (Leipzig: Reclam, 2000). – *Strategien der Verdummung: Infantilisierung in der Fun-Gesellschaft*, hg. von Jürgen Wertheimer und Peter V. Zima (München: Beck, 42002). – Uwe Wirth, *Diskursive Dummheit: Abduktion und Komik als Grenzphänomen des Verstehens* (Heidelberg: Winter, 1999).

³ Hugo von Hofmannsthal, *Buch der Freunde*, mit Quellennachweisen hg. von Ernst Zinn (Frankfurt am Main: Insel, 1967) 48.

Diese die Geschichte der Dummheit begleitende Verunsicherung steht gleichsam ein für die Unmöglichkeit einer begriffsscharfen Definition. Die Definition der Dummheit würde Gefahr laufen, um paradox zu bleiben, die Dummheit der Definition zu offenbaren. Gleichwohl bedarf es, bevor gar von ethischen Potentialen die Rede sein kann, einer Auseinandersetzung mit der Umgebung und den Disziplinen der Dummheit.

Eine exakte Vermessung des Terrains der Dummheit scheint gerade mit philosophischen Mitteln nur schwer erreichbar. Zwar zeigt sich historisch gesehen eine Unbefangenheit in der antiken Bereitschaft, den (griech.) 'idiotes' als den privaten Außenseiter und Einflusslosen auszugrenzen, ihn als Nichtkenner zu vernachlässigen, ja den Nicht-Philosophen als Idioten zu diskreditieren, so etwa bei Cicero.⁴ Aber die Begriffsgeschichte der Dummheit bliebe unvollständig, wenn sie nicht reflektiert, wie sehr die sokratische Disposition des Nichtwissens eine allerdings philosophische, und zumal ethische Position darstellt, die die Grenze zwischen Wissen und Unwissen ständig unterläuft. Die kritische, d.h. ihrer eigenen Grenzen bewusste Zweifelshaltung des Sokrates ist immer wieder als Prüfstein einer reflektierten Skepsis erfasst worden, die man als Bewusstsein von der Möglichkeit der eigenen Dummheit reformulieren könnte: Gerade die Reklamation seiner Weisheit ist als Eingeständnis des Nichtwissens angelegt. "Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen."⁵ Eben im – ungeprüften, nicht bestätigten, bloß subjektiv verankerten – Glauben steckt eine zentrale Problematik des dummen Nicht-Wissens, wenn dieses sich selbst überschätzt. Umgekehrt kann das reflektierte, sich prüfend selbst kontrollierende begrenzte Wissen sehr wohl zu nicht-dummer Erkenntnis führen, weil es gerade sich selbst nicht blind (glaubend) vertraut, sondern sein Selbstvertrauen in Frage stellt und allenfalls schrittweise zulässt. Das darin enthaltene Potential hat mit der Leidenschaft religiöser Paradoxie Kierkegaard herauszuheben versucht, wenn er diese sokratische Unwissenheit als "eine Art Gottesfurcht" auslegte, als Experiment, "auf griechisch das Jüdische zu sagen: daß Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist".⁶ Statt einer religiösen Instrumentalisierung Sokrates' zielt Kierkegaard auf die Grenzziehung zwischen unendlichem Wissen und menschlicher Endlichkeit, mithin auf eine durch Sokrates beglaubigte "Menschlichkeit" des Nichtwissens, die Kierkegaard dann weiterhin in den Denkfiguren des Sprungs, des Paradoxen und des Absurden ausbaut. Ihre sokratische Grundlage behält sie

⁴ Dazu Nachweise bei Sommer 2010, 5f.

⁵ Platon, *Apologie*, 21d, in: *Sämtliche Werke*. In der Übersetzung Friedrich Schleiermachers hg. von Walter F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, Bd. 1 (Reinbek: Rowohlt, 1975) 13.

⁶ Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, in: *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*, hg. von Hermann Diem und Walter Rest (München: dtv, 1976) 23–177, 136.

darin, dass Wahrheit nicht lehrbar ist, dass auch das eigentliche (d.h. nicht von der Geschichte korrumpierte) Christentum keine Lehre, sondern eine "Existenz-Mitteilung" ist.⁷ Im Risiko einer solchen Existenz, die in der Praxis zeigt, was doch nicht gelehrt werden kann, wäre auch die Gefahr einer gesellschaftlichen, ja medizinischen Diskreditierung enthalten, die den Wissenden lieber als verrückt denn als heilig imaginiert: "für verrückt gehalten zu werden, das läßt sich hören, das ermuntert, das schützt die stille Innerlichkeit eines absoluten Verhältnisses, aber im Ernst für heilig gehalten zu werden, das müsste bis zum Tode ängstigen".⁸ Die Nichtdefinierbarkeit eines solchen aus reflektierter Dummheit bestehenden Nichtwissens bei Sokrates kann Kierkegaard deshalb auch im religionskritischen Kontext aufgreifen, weil neben der philosophischen Grenzziehung zwischen unendlichem und endlichem Wissen die theologische Dimension des Konflikts unübersehbar ist: "Das Kokettieren mit intellektueller Beschränktheit gehört zur Selbstbeschreibungstopik des frühen Christen", meint Andreas Sommer,⁹ womit einmal mehr die heikle Dialektik der Dummheit unterschätzt wird. Denn auch im Kontext einer christlichen Interpretation bleibt der Anspruch, mehr bieten zu können als die Weisheit *dieser* Welt, auf eine Legitimation jenseits dieser Welt angewiesen. Die Diskreditierung der irdischen Weisheit als einer Torheit vor Gott, wie sie bei Paulus begegnet, müsste sich immer wieder durch eine transzendente Offenbarung legitimieren. Die gänzliche Verunsicherung in der Einschätzung des uns Wissensmöglichen führt zu einer der sokratischen Aporie vergleichbaren Konstellation, dass Erkenntnis und Dummheit nach menschlichem Maßstab nur schwer unterschieden werden können.

Derjenige, der der Gewissheit des irdischen Wissens misstraut, wäre nicht nur im Sinne eines methodischen Zweifels der Philosoph, wie Descartes, sondern zunächst jener Skeptiker, der das irdische Wissen auf den Kopf stellt. Der dem Verstand oftmals lächerlich erscheinende Narr ist der, der allerdings eine Wahrheit kundzutun vermag, – sofern eben die Wahrheit nicht trivial ist, sondern der landläufigen Meinung, der 'doxa', widerspricht. Die Dummheit des Narren wäre somit "dumm" nur in der voreiligen Identifikation durch den vermeintlich klügeren Verstand, der sich in dieser ausgrenzenden Festlegung selbst jedoch als nicht-verständig erweist. Der dagegen nur relative, nicht absolute Wahrheitsanspruch des Narren, der nicht mehr Anspruch erhebt als er garantieren kann, gewinnt eine überlegene Form von Zuverlässigkeit. Ihr Preis liegt in einer mit dem reflektierten Nichtwissen verbundenen Demut, die etwa Nikolaus von Kues seine "docta ignorantia" mit Sokrates vergleichen ließ oder die Ludwig

⁷ Sören Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, in: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschriften*, hg. von Hermann Diem und Walter Rest (München: dtv, 1976) 550.

⁸ Kierkegaard 1976, 593.

⁹ Sommer 2010, 7.

Wittgenstein zu der Aufforderung brachte: "Steige immer von den kahlen Höhen der Gescheitheit in die grünenden Täler der Dummheit"^{10, 11}

Neben einer philosophisch-theologischen Allianz in einer platonisch-christlichen Verjenseitigung der Erkenntnis könnte man hier auch von einem Aufweis der Unerkennbarkeit der Dummheit sprechen. Wer dumm scheint, kann ebenso wohl Philosoph oder Heiliger sein – oder eben "der Dumme", der dann jedenfalls nicht mit den Erkenntnisinstrumenten der Philosophie oder Theologie erfasst werden kann.¹²

2. ETHIK UND LITERATUR

Die Diskussionen um die Ethik zeigen zunächst wenig Überschneidungen mit Fragestellungen aus dem Bereich des Wissens oder der Erkenntnis. Wenn traditioneller Weise die Ethik als philosophische Disziplin für die Frage nach dem richtigen Leben zuständig ist, tritt sie neben die anderen zentralen Komplexe der Philosophie, der Metaphysik oder Ontologie einerseits, der Logik oder Erkenntnistheorie andererseits. Aber auch innerhalb einer Binnendifferenzierung ethischer Positionierungen kommt es nicht ohne weiteres zu Berührungen mit einer Thematik wie gar der Dummheit oder dem Nichtwissen. Sofern allerdings die Ethik als normative Disziplin verstanden wird, kommt ihr eine aufklärerische Funktion zu, die in der Nähe des Politischen auch eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe darstellt. Dabei ist jedoch, gerade wenn es um eine nicht allein philosophische Ethikkonzeption geht, von Bedeutung, dass Ethik nicht mit der moralischen Kategorisierung, der Wertfixierung, der Setzung von "Gut" und "Böse" identifiziert wird, sondern dass sie als eine Reflexion der Ansprüche solcher Wertsetzungen von der Moral und ihrer Normativität abgesetzt wird. Moralische Urteile sind daher immer historisch relativ und gruppenspezifisch: "Jede Moral ist somit als geschichtlich entstandener, und geschichtlich sich mit dem Freiheitsverständnis von Menschen verändernder Regelkanon immer eine Gruppenmoral, deren Geltung nicht ohne weiteres über die Mitglieder der Gruppe hinaus ausgedehnt werden kann."¹³ Gegenüber einer solchen moralischen Urteilsnormativität, die jedoch als historisch relativ gelten muss, kann die Ethik als Reflexion, als Relativierungsstrategie beschrieben werden, in der die Bedingungen für die Möglichkeiten moralischer Setzungen problematisiert werden. Sie überwölbt

¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989) 8: 445–573, 557.

¹¹ Nikolaus von Kues, "Verteidigung der wissenden Unwissenheit", *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. von Leo Gabriel (Wien: Herder, 1982) 1: 519–591, 523.

¹² Vgl. Walter Nigg, *Der christliche Narr* (Zürich: Artemis, 1956). – Norbert Brox, "Der Glaube und die Theologie", *Kairos* 14 (1972): 157–187.

¹³ Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik* (Tübingen: Francke, 62007) 32.

damit nicht die moralischen Differenzen in ihren historischen Ausprägungen durch eine absolute Supertheorie, sondern sie stellt den Boden bereit, um die Relativität wie auch die Relationalität und die (gesellschaftliche) Relevanz von Moral(en) zu analysieren. D.h. zu einer der wesentlichen Grenzziehungen zwischen Moral und Ethik gehört die Unterscheidung zwischen der Annahme eines obersten Wertes, der eine Wertehierarchie ermöglicht, und der Bestreitung eines obersten Wertes, was eine solche Hierarchisierung verunmöglicht. Daraus ergibt sich die eher konservative, mit Affirmationen einerseits und Ausgrenzungen andererseits arbeitende Struktur der Moral, und dagegen die eher subversive, kritische Struktur der Ethik, in der keine Wertsetzungen möglich sind. Deshalb kann es auch eine Allianz zwischen dem Ethischen und dem Unmoralischen geben, während eine Fixierung von Ethik auf moralische Kategorien nicht möglich scheint.

Somit zeichnet sich als weitere Konsequenz ab, dass diese (ethische) Reflexion von Moral(en) nicht auf das Stammhaus der Ethik als Disziplin, die Philosophie, begrenzt werden muss, sondern dass daneben andere Paradigmen solcher Problematisierungsmedien auftreten: Darstellungen des menschlichen Handelns, seiner Entscheidungen, seiner Voraussetzungen in Wertordnungen (oder auch Wertkonflikten) sowie seiner Konsequenzen, für den Einzelnen, seine Umgebung oder die ganze Gesellschaft, gehören seit je in den Bereich der Ästhetik, speziell des Literarischen, in dem am ehesten eine kontinuierliche Spiegelung menschlicher Handlungsvorgänge vorgenommen werden kann. Nicht allein in der aristotelischen Unterscheidung von Tragödie und Komödie als der jeweiligen Nachahmung besserer oder schlechterer Menschen "als sie in der Wirklichkeit vorkommen"¹⁴ nistet bereits ein ethisch relevantes Potential des Literarischen, sondern besonders in der von ihm vorgenommenen Annäherung des Dichterischen an das Philosophische: Im 9. Kapitel der *Poetik* führt Aristoteles aus, dass es "nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr was geschehen könnte, d.h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche". Im Unterschied zur Geschichtsschreibung ist die Dichtung deshalb "etwas Philosophischeres und Ernsthafteres", denn sie teilt "mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit",¹⁵ das Mögliche gegenüber dem Wirklichen, d.h. das Reflektierte gegenüber dem Faktischen. Die moralischen wie die unmoralischen Facetten des faktischen historischen oder auch mythischen Handelns können daher in der Dichtung aufgearbeitet werden: nicht im Sinne direkter Nachahmung, sondern als Erprobung kritischer Alternativen, als ästhetische Erkenntnisprozesse, in denen immer auch über die Begründungen von Entscheidungen Rechenschaft abgelegt werden muss. Vielleicht noch mehr als der *König Ödipus* wäre hier die

¹⁴ Aristoteles, *Poetik*. Griechisch/Deutsch übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann (Stuttgart: Reclam, 1994) 9.

¹⁵ Aristoteles 1994, 29.

Antigone des Sophokles ein in seiner Rezeptionskraft beispielloses Werk, das die dem Literarischen eigene Art ethischen Reflektierens am besten vertreten könnte.

Dass sich gerade die Literatur als ein geeignetes Medium ethischer Reflexion von Wertungen abzeichnet, lässt sich nicht auf eine unmittelbare Weise belegen. Eine im genannten Sinn "ethische Verantwortung" von Literatur, der man die Reflexion (un)moralischen Handelns glaubwürdig abverlangen will, manifestiert sich nicht auf eine moralisch eindeutige, gar auf eine didaktische Art und Weise. Als überraschende, die angebliche Selbstverständlichkeit des Rationalen verwerfende Probe auf den respektvollen Umgang mit der Dummheit setzt Robert Musil in seiner Betrachtung *Schafe, anders gesehen* an, in der die theologische Frage narrativ umgesetzt wird: "der Mensch findet heute das Schaf dumm. Aber Gott hat es geliebt. Er hat die Menschen wiederholt mit Schafen verglichen. Sollte Gott ganz unrecht haben?" Musil leistet eine durchtrieben ironische Rechtfertigung des Schafes, das in drei kleinen Bildern zunächst, in ihrem gemeinsamen Chor, dem "klagenden Gebet der Prälaten im Dom" angenähert wird, dann aber, vom Menschen in Ruhe gelassen, seine eigene Form einer die Materie überragenden Erfahrung findet, die eher wieder den Menschen, nicht das Tier, als dumm erscheinen lässt.

Überall: Schafe sind ängstlich und blöd, wenn der Mensch naht; sie haben Schläge und Steinwürfe des Übermuts kennengelernt. Aber wenn er ruhig stehen bleibt und in die Weite starrt, vergessen sie ihn. Sie stecken dann die Köpfe zusammen und bilden, zehn oder fünfzehn, einen Strahlenkreis, mit dem großen, lastenden Mittelpunkt der Köpfe und den andersfarbigen Strahlen der Rücken. Die Schädeldecken pressen sie fest gegeneinander. So stehen sie, und das Rad, das sie bilden, regt sich stundenlang nicht. Sie scheinen nichts fühlen zu wollen als den Wind und die Sonne, und zwischen ihren Stirnen den Sekundenschlag der Unendlichkeit, der im Blut pocht und sich von einem Kopf zum andern mitteilt wie das Klopfen von Gefangenen an Gefängnismauern.¹⁶

Nicht nur hier oder in seinem 1937 gehaltenen Vortrag *Über die Dummheit* widmet sich dieser vielleicht intellektuell scharfsinnigste deutschsprachige Schriftsteller diesem Phänomen, sondern auch die einer literarischen Ethik folgende Erkundung seines Jahrhundertwerkes, *Der Mann ohne Eigenschaften*, ist nicht zuletzt eine Expedition in die blühenden Landschaften der Dummheit: "wenn die Dummheit nicht von innen dem Talent zum Verwechseln ähnlich sehen würde, wenn sie außen nicht als Fortschritt, Genie, Hoffnung, Verbesserung erscheinen könnte, würde wohl niemand dumm sein wollen, und es würde keine Dummheit geben. Zumindest wäre es sehr leicht, sie zu bekämpfen".¹⁷ Eben die von Aristoteles verfochtene philosophische Ernsthaftigkeit der Literatur gewinnt auf doppelte Weise

¹⁶ Robert Musil, *Nachlaß zu Lebzeiten*, in: *Gesammelte Werke*, hg. von Adolf Frisé (Reinbek: Rowohlt, 1978) 484f.

¹⁷ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Reinbek: Rowohlt, 1978) 58.

ethisches Profil: Man könnte sie als die analytisch-aufklärerische Dimension und die subversiv-utopische Dimension bezeichnen. In der einen steht der aufklärerisch lautstarke Kampf gegen die Dummheit, in der anderen der subversiv leisere Kampf der reflektierten Dummheit gegen die Macht des blinden Selbstvertrauens im Mittelpunkt.

3. LITERATUR UND DUMMHIT

a) der Kampf gegen die Dummheit

Handelt es sich bei der Reflexion der Dummheit oder des Nicht-Wissens, sich der eigenen Grenzen bewusst zu werden, vorwiegend um ein individuelles Phänomen, für das die Kulturgeschichte unterschiedliche Muster – in der Philosophie wie in der Fiktion bietet –, so kann umgekehrt nicht übersehen werden, dass Dummheit als nicht-reflektiertes und kollektives Phänomen eine verhängnisvolle, politische Bedeutung anzunehmen vermag.¹⁸ „Daß Dummheit schadet“, schreibt Friedrich Dürrenmatt 1947/48 in seinen *Sätzen für Zeitgenossen*, „ist ein eminent politischer Satz“.¹⁹ Wo die Einfalt oder – im 18. Jahrhundert – die „Blödigkeit“²⁰ des Einzelnen ihn zum letztlich entschuldbaren, manchmal sogar liebenswerten Außenseiter des Systems macht, muss die kollektive Verbohrtheit und Engstirnigkeit, sobald sie sich als kollektive Aggression manifestiert, für die scheußlichsten Erfahrungen der Geschichte verantwortlich gemacht werden. Der Kampf gegen den Aberglauben – als eine Form vermeintlicher Gewissheit, die den Zweifel an den eigenen Voraussetzungen nicht kennt und die oft genug in der Furcht (gerade vor der Vernunft) gründet²¹ – gehört daher zu den Ausgangspositionen aufklärerischen Denkens, das einer ethischen Verpflichtung zur Selbstkritik folgen muss. Definiert Kant in den frühen *Träumen eines Geistesehers* von 1766 die Metaphysik als die „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“,²² so manifestiert sich darin das aufklärerische Postulat sich über die eigenen Schritte Rechenschaft abzulegen, mithin nichts ungeprüft zuzugestehen und alle Setzungen

¹⁸ Vgl. *Strategien der Verdummung. Infantilisierung in der Fun-Gesellschaft*, hg. von Jürgen Wertheimer und Peter V. Zima (München: Beck, 2001).

¹⁹ Friedrich Dürrenmatt, *Sätze für Zeitgenossen*, in: *Werkausgabe in 30 Bänden* (Zürich: Diogenes, 1986) 28: 11–14, 11.

²⁰ Vgl. Georg Stanitzek, *Blödigkeit: Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert* (Tübingen: Niemeyer, 1989).

²¹ Baruch de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, in: *Werke in drei Bänden*, hg. von Wolfgang Bartuschat (Hamburg: Meiner 2006) 2: 4ff.

²² Immanuel Kant, *Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, in: *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, 12 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977) 2: 919–989, 983.

vor den Gerichtshof der Vernunft zu bringen. An dieser Begrenzung dessen, das als bloßer Glaube dem Zweifel nicht Stand hält, orientiert sich noch die *Kritik der Urteilkraft*, in der es 1790 heißt: “Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung”.²³ Der sich in seiner Perfektibilität selbst überschätzende Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben und die Unmündigkeit, der nicht zuletzt in eine Überheblichkeit zu kippen drohte, indem man am “Grab des Aberglaubens” zu stehen wähnte,²⁴ war auch als ein Kampf gegen die Dummheit angelegt. So können Aberglauben oder Schwärmerei als Manifestationen einer als gefährlich erkannten Dummheit beschrieben werden, gegen die die Aufklärung ihren Feldzug u.a. mit den Mitteln der Kritik und der Satire führt.

Zum ethischen Charakter solcher Aufklärungsprozesse der Dunkelheit gehört es, die unkritische Selbstgefälligkeit der Dummheit bloßzustellen: Dumm ist die Anmaßung der Rechtmäßigkeit, des moralischen Maßstabs, wie sie in unterschiedlichen Konfigurationen in Lessings *Nathan der Weise* vorgeführt wird; ethisch dagegen, als Reflexion der Moral, ist die Sensibilität für die Relativität oder Begrenztheit auch der (eigenen) moralischen Maßstäbe, besonders im kollektiven Kontext. Sofern sie die Gefahr der Überheblichkeit vermeiden, können Kritik oder Satire ethisch wirksam werden.

Die Komplexität, die offene, ohne moralische Hierarchie auskommende Ethik solcher Aufdeckung liegt schon im biblischen Spruch beschlossen: “ein Tor stellt seine Narrheit zur Schau” (Spr. 13,16). Der sich in seiner Torheit nicht “Entblödende” ist jedoch keine harmlose Gestalt, – denn auch die Selbstoffenbarung der Dummheit bleibt nicht dumm. Das prominenteste Beispiel dafür ist Erasmus mit seinem *Lob der Torheit*, das als vermeintliche Stegreifrede aus dem Mund der Torheit angelegt scheint, aber keineswegs töricht ist und es geraten sein lässt, ihr jedenfalls mit Respekt, freilich nicht ohne Skepsis, zu begegnen. “Stulticiam laudauimus, se non omnino stulte; der Torheit galt mein Hymnus, aber ganz töricht ist er nicht”, wie es in der Widmung an Thomas Morus heißt.²⁵

Eine ironisch gebrochene Form respektvoller Dekonstruktion der Dummheit liegt in Hans Magnus Enzensbergers 1975 veröffentlichter *Hymne an die Dummheit* vor:²⁶

²³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, in: *Werkausgabe*, Bd. 10: 226. – Vgl. dazu Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilkritik* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1983). – Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik* (Tübingen: Niemeyer, 1992).

²⁴ Eine sechsbändige Sammlung diesen Titels gab Ernst Urban Keller zwischen 1777 und 1786 heraus.

²⁵ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Werke*, 8 Bde., Lat./Dt., hg. von Werner Welzig (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975) 2: 7.

²⁶ Hans M. Enzensberger, “Hymne an die Dummheit”, *Kiosk. Neue Gedichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995) 25–27.

Hymne an die Dummheit

Himmelsmacht, die sich verbirgt in den Falten des Stammhirns,
bodenlose Mitgift an das Menschengeschlecht in *saecula saeculorum*,
unzählig wie die Milchstraße bist du
und vielfältig wie das Gras.

Mächtige Zwillingschwester der Intelligenz, Händchen haltend
zelebrierst du mit ihr ein trübsinniges Palaver.

Ja, es ist stark, wie du uns inspirierst in immer neuen Verwandlungen,
als weibliche Dämlichkeit und als männliche Idiotie,

wie du aus den blutunterlaufenen Augen des Schlägers leuchtest
und einhertrippelst im aristokratisch hüstelnden Dünkel,

wie du uns anwehst mit dem Mundgeruch einer beschickerten Muse
und als vielsilbiges Delirieren im philosophischen Seminar.

Was wäre der Tüchtige ohne dich, stock-, stroh- und hunds dumme Dumm-
heit,

die feurig durch seine Adern rollt wie eine Überdosis Amphetamin,

und der Forscher ohne die fixe Idee, der er durch die weißen Korridore
seines Instituts hinterherrappelt wie die Ratte im Labyrinth!

Gar nicht zu gedenken der Weltgeschichte, wessen gedächte sie denn,
wenn nicht der Sieger in ihrem napoleonischen Stumpfsinn.

So wird uns wohl der dümmliche Stolz des Gewinners erhalten bleiben
und der dumpfe Groll des Verlierers, nur hie und da versüßt

durch den erleuchteten Sums der Sektenprediger,
der Komiker und Quartalssäufer. Dummheit,

oft Verleumdete, die du dich in deiner Schlaueit
dümmer stellst als du bist, Beschützerin aller Hinfälligen,

nur den Auserwählten läßt du zuteilwerden deine seltenste Gabe,
die gebenedeite Einfalt der Einfältigen.

Sie sind die unbeschriebenen Blätter in deinem großen Buch,
dessen Siegel du keinem von uns eröffnest.

In vierzehn Verspaaren wird ein weiter Bogen ausgeschritten. Das Gedicht gesteht der Dummheit ihre unbegrenzte Verbreitung und ihre Verbergungstaktik (V. 1) zu, um dann, schrittweise, Gestaltungs- und Erscheinungsformen der Dummheit aufzuführen, ihre Nähe zur Intelligenz (V. 5), ihre unterschiedlichen Manifestationen in den Geschlechtern (V. 8), ihre gesellschaftliche Allpräsenz (V. 9/10: sie begegnet beim Schläger und im Adel, V. 11/12: in der Kunst wie in der Theorie). Aber es ist nicht allein der deskriptierliche Katalog ihrer universalen Verbreitung, der hier, vergleichbar dem *Lob der Torheit* des Erasmus, ausgebreitet wird, sondern es ist vor allem (V. 13ff.) die Anerkennung ihrer produktiven Wirkungen, die im zweiten Teil konstruktiv wirkt: Dummheit ist weder aus der Forschung (als Besessenheit) noch aus der Geschichte wegzudenken, sie begleitet Ge-

winner wie Verlierer. Aus dieser höchst scharfsinnigen und geistreichen Analyse der Dummheit, ihrer Präsenz, ihrer Produktivität, resultiert dann eine Anerkennung, die unter dem Vorbehalt der Nichtverfügbarkeit geradezu ethische Qualität annimmt: Die von der landläufigen Meinung "oft Verleumdete" (V. 23) erweist sich als raffiniert und schlau, die sich dümmer stellt als sie ist; in ihrer prinzipiellen Unzugänglichkeit, – allpräsent und undurchschaubar zugleich –, erscheint sie doch als "Beschützerin aller Hinfälligen". Darin meldet sich zunächst eine moralische Qualität, die die hymnisch Gefeierte fast in einen sakralen Rahmen stellt, wird ihre "seltenste Gabe" doch tatsächlich als "die gebenedeite Einfalt der Einfältigen" geradezu sanktioniert. Enzensberger knüpft damit an die Muster der *santa simplicitas* an, doch vermeidet seine Hymne in raffinierter Selbstreflexion die Gefahr moralischer Hierarchisierung, denn nicht ein positiver, gegebener Wert steht in dieser Anerkennung zur Verfügung, sondern eine Leerstelle, die den Auserwählten, den explizit "unbeschriebenen Blättern" vorbehalten bleibt. Die Dummheit, in ihrer Schläue, verbirgt ihre "seltenste Gabe" wieder unter dem unauflösbaren Anschein der (durchtriebenen) Harmlosigkeit. Die Dummheit ist all ihren Manifestationen überlegen, aber ihr Geheimnis lüftet sie nicht, das Siegel ihres Buches bleibt verschlossen: so ist sie überall da – und doch nicht greifbar, und das Gedicht wendet sich gegen die Verdummung, in dem es ihre Macht aufdeckt, aber es bleibt subversiv, indem es mit der kritischen, einfältigen Gegenmacht sympathisiert: ein zutiefst ethischer Text, der sich durch seine ironische Anerkennung der Dummheit schlichter gibt als er ist und die Gefahr moralischer Selbstüberschätzung und Dummheit vermeidet.

b) Reflektierte Dummheit

Wenn es ein Kennzeichen moralischen Urteilens ist, eine systematisierbare und hierarchisch gegliederte Werteordnung abzubilden, dann kann die Verurteilung, die Bekämpfung der Dummheit – etwa, wenn sie verstanden wird als Abwesenheit von Verstand oder eigener Denkfähigkeit – einem moralischen Paradigma folgen. Andererseits wird man sagen können, dass eine Ethisierung im Umgang mit der Dummheit dort stattfindet, wo sie als Verhältnisbegriff, als Relationalität wahrgenommen wird. Als dümmlich würde man die Selbstgefälligkeit bezeichnen, die sich etwa in der Abwertung von Fremdgruppen, fremder Ethnien, im Nachbarschafts-, Stände- oder Geschlechterspott artikuliert.²⁷ Was hier als vermeintliche Überlegenheit suggeriert wird, erweist sich als Zeichen eines Stereotyps, einer Stupidität, die auf ihren Träger zurückfällt. Ein ethisches Bewusstsein der Dummheit zeigt sich daher in der Sensibilität, sich selbst nicht auszunehmen, sondern die eigene – immer mögliche – Dummheit anerkennen zu

²⁷ Vgl. Max Lüthi, "Dummheit", in: *Enzyklopädie des Märchens*, hg. von Karl Ruh (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1981), Bd. III: Sp. 927–937, Sp. 930f.

lernen. "Vergiß nicht", heißt es bei Elias Canetti, "daß du für manche so dumm bist, wie der Dümme für dich".²⁸

Das darin geforderte Umdenken, das paradox konfigurierte Begreifenlernen, dass die Selbstverbergung der Dummheit bedeutet, dass sie sich nicht unbedingt zuerst in den andern, sondern im eigenen Bereich breit gemacht hat, lässt sich an einem der Ausgangspunkte des literarischen Feldes besonders deutlich illustrieren. Der elementare Charakter des Fiktiven ist immer wieder am Märchen sichtbar gemacht worden, als einer der volkstümlich oder kindlich schlichtesten Formen poetischer Produktivität, die oft genug auf eine listige wie schlichte Art als Einübung in den Umgang mit der Dummheit angelegt ist. Beim sogenannten Dummlingsmärchen handelt es sich in der Regel um den für einfältig gehaltenen Dummling, der, unterschätzt und verlacht, sich oftmals als der Überlegene herausstellt, der mehr hält als er verspricht.²⁹

Zwar handelt es sich bei den Dummlingsmärchen um eine in den Kulturen weitverbreitete Form, in besonderer Intensität prägt sie aber wohl die russische Literatur, ja, "Iwan der Dumme gilt als Lieblingsheld des Volksmärchens".³⁰ Sein nach den Gesetzen dieser Welt, der Welt des Geldes und des Erfolgsstrebens, törichtes Verhalten stellt sich, wider Erwarten, mithin paradox, als "notwendige Voraussetzung für das Glück, als Voraussetzung für das Eingreifen göttlicher oder magischer Kräfte" heraus.³¹ Er demonstriert schließlich die Eitelkeit menschlichen Tuns und Verändernwollens, in einer als Faulheit erscheinenden, als Täppischkeit daherkommenden Aktivitätsverweigerung leistet er "Verzicht auf den korrigierenden Eingriff des Intellekts",³² und bewegt sich damit in einer guten Gesellschaft, in der Schule philosophisch-mystischer Weisheit. Rückt der Dummling damit schon in die Nähe ethischer Reflexion, die die Relativität allen Tuns jeder Verabsolutierung entgegenhält, so gewinnt sein Auftritt auch von einer andern Seite noch ethisches Profil: Seine Verweigerungshaltung bleibt nicht ohne politisch-subversiven Unterton, – vor allem in Situationen, in denen er sich als der Schwache gegenüber den/dem Mächtigen doch als der Überlegene zeigt, in einer Umkehrung der Machtverhältnisse, die nicht nur den politischen Ehrgeiz der Ohnmächtigen befriedigt (etwa der Bauern und einfachen Leser), sondern die zugleich eine Analytik der Macht betreibt. Und es ist dieser Zugang, der für die Verschränkung von Ethik und Dummheit entscheidend ist, mehr noch als die psychologischen oder pädagogischen Facetten einer "Wunscherfüllung", wenn sich darin ebenfalls eher eine Suspendierung der Ohnmacht als eine Aufhebung des Kindseins manifestiert: Der

²⁸ Elias Canetti, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen* (München: Hanser, 1992) 65.

²⁹ Max Lüthi, "Dümmling, Dummling", in: *Enzyklopädie des Märchens*, hg. von Karl Ruh, Bd. III, Sp. 937–946, Sp. 938f.

³⁰ Andrej Sinjawschij, "Iwan der Dumme", A. S., *Iwan der Dumme. Vom russischen Volksglauben* (Frankfurt am Main: Fischer, 1990) 42–52, 42.

³¹ Sinjawschij 1990, 44.

³² Sinjawschij 1990, 47.

Dummling ist nicht so sehr ein verkappter Erwachsener als vielmehr ein heimlicher König. Indem er der Macht ihre Schwäche zeigt, zeigt die Dummheit sich darin subversiv, dass sie durch die Macht nicht besiegt werden kann, was in Schillers geflügeltem Wort "Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens"³³ zum Ausdruck kommt.

Erscheint eine Figur wie Parzival als ein Bruder im Geiste solcher weiser Torheit, die gerade nicht mittels der Weisheit dieser Welt, sondern mit einer von ihr diskreditierten, unansehnlichen, schlichten Form von "Verstand" zur Erkenntnis und Wahrheit gelangt, so rückt in der Hamletfigur das subversive Potential einer reflektierten Dummheit noch einmal stärker in den Vordergrund. Hamlets "antic disposition" soll gerade als Verrücktheit, als intellektuelle Dürftigkeit, erscheinen, denn es ist ein Zeichen seines durch die ständige Todesgefahr geschärften Verstandes, sich im Klaren darüber zu sein, wie heikel und riskant es wäre, mit dem Wissen frei umzugehen. Weil eben Hamlet auf übernatürlichem Weg seinen Verdacht gegenüber der Blutschuld des jetzt amtierenden Königs bestätigt bekommen hat, muss er gleichsam, um überleben und handeln zu können, in die Emigration eines Verstandesverlustes abtauchen. Indem aber das Drama dieses Verhalten von zwei Seiten zeigt, einmal als bewusste Inszenierung, die Hamlet mit sich selbst und allenfalls noch Horatio bespricht, und zum andern als vermeintliche Realität, die vor allem Claudius von Hamlets Ungefährlichkeit überzeugen soll, erscheint die Dummheit als Strategie, als Taktik: Gezeigt werden ihre Motivation und ihre Wirkung, – vor allem aber wird aufgedeckt, wie dumm es wäre, die Dummheit zu unterschätzen. Opfer einer solchen Dummheit sind zunächst Ophelia, Polonius und schließlich auch der König. Hamlet dagegen macht deutlich, wie durch das bloße Vorspielen von Dummheit Macht zerstört werden kann, d.h. die nur vermeintliche, von außen aber nicht durchschaubare Dummheit des Ohnmächtigen artikuliert sich dialektisch als die Überlegenheit des sich nur dumm Stellenden, – so dass es nach dem politischen Parabelcharakter des Stückes sichtbar würde, dass es ein Gebot jeder Klugheit und Macht ist, sich *nicht* im sicheren Besitz dieser Potentiale zu wähnen, sondern (ständig) damit zu rechnen, von Klügeren/Mächtigeren ausgetrickst zu werden. Auf solche Weise gewinnt das Dummlingsmärchen eine höchst ernsthafte Konsequenz, eine politische und nicht zuletzt erkenntniskritische Realität, die für zentrale Portalfiguren der neueren Literatur wie Melvilles Bartleby oder Dostojewskys Fürsten Myschkin die Allianz von Ethik und Literatur demonstrieren kann.

Wenn man den *Don Quixote* nicht nur als Studie menschlicher Verücktheit unterschätzen will, gehört die eigene Verunsicherung des Lesers zu den ethischen Impulsen, die aus der Begegnung mit dieser Art von lebenswürdiger Dummheit hervorgehen. Wenn auch das erste Kapitel des Ersten Bandes schon die Spielregeln festzulegen scheint, wo es heißt: "daß er die Nächte vom ersten bis zum letzten Dunkel und die Tage von der ersten bis zur letzten Helle lesend verbrachte und ihm vom wenigen Schla-

³³ Friedrich Schiller, *Die Jungfrau von Orleans*, Vers 2319.

fen und vom vielen Lesen das Gehirn solcherart austrocknete, daß er schließlich den Verstand verlor”,³⁴ so bleibt doch die Don Quijote unterlaufende Grenzverwischung zwischen Fiktion und Realität, die gefährliche Kraft seiner Einbildung ein Phänomen, das keineswegs auf den mehr oder weniger pathologisierten Protagonisten beschränkt ist. Zwar wird er mit seinem persönlichen Engagement Meister Pedros Puppenspiel (im Zweiten Band, Kapitel 25–27) zerstören, weil er auch hierbei die Grenze nicht zu erkennen vermag, aber eine ganz ähnlich gelagerte Verwechslung lässt sich schon der bodenständige Wirt der Schenke zuschulden kommen, indem er ebenfalls das in den Ritterbüchern Gelesene für wirklich hält, so dass die nüchternen Zuhörer vermuten, dieser Wirt könne selbst ein zweiter Don Quijote werden.³⁵ Ja selbst diejenigen, die in der vermeintlichen Gewissheit des Verstandes den leichtgläubigen Protagonisten meinen in die Irre führen zu können, indem sie ihm eine kulissenhaft arrangierte Pseudorealität zu ihrer eigenen – fragwürdigen – Unterhaltung vorgaukeln, wie der Herzog und die Herzogin im Zweiten Teil, laufen Gefahr, sich in den Fallstricken ihrer nur vermeintlichen Überlegenheit, gleichsam in der Dummheit ihres angeblichen Wissens zu verheddern: Das Herzogspaar arrangiert mit großem Aufwand eine künstliche Situation, eine Täuschung, wie sie den wahnhaften Vorstellungen des Ritters von der traurigen Gestalt entspricht, – auch dabei sind Spiel und Wahrheit kaum zu unterscheiden. Dann aber heißt es:

Cide Hamete sagte des weiteren, die Leute, die diese Possen spielten, seien ebenso verrückt wie jene, denen man sie antat, und sowohl der Herzog wie auch die Herzogin seien kaum einen Fingerbreit davon entfernt, gleichfalls verrückt zu sein, setzten sie doch solchen Eifer darein, sich über zwei Narren lustig zu machen.³⁶

Mit dieser Passage wird ein weiterer Rahmen der Verunsicherung sichtbar: Auf der ersten Seite der Vorrede schon gibt sich der Ich-Erzähler, der der “Vater des Don Quijote” zu sein scheint, nur als dessen Stiefvater aus,³⁷ um dann sehr bald, im 8. und 9. Kapitel des Ersten Teils, die Fiktion eines namentlich genannten arabischen Geschichtsschreibers einzuführen, Cide Hamete Benengeli, der als erster Verfasser ausgegeben wird. Mit diesen den Text durchziehenden Fiktionssignalen wird dem Leser die Garantie entzogen, mit welchem Stand, mit welcher Grenze er zwischen Fiktion und Realität rechnen kann. Dass das nicht nur augenzwinkerndes Spiel mit der Ästhetik ist, sondern dass in dieser Verunsicherung eine ethische Taktik am Werk ist, die den Leser zum Misstrauen in die eigene Nicht-Dummheit zwingt, wird auf unterschiedliche Weise deutlich. So taucht einmal, in der Geschichte des Sklaven (I, Kap. 39–41), “ein gewisser de Saavedra”, ein

³⁴ Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, in: *Cervantes, Gesamtausgabe in 4 Bänden*, hg. und neu übersetzt von Anton M. Rothbauer (Stuttgart: Henry Goverts, 1964) 2: 41.

³⁵ Cervantes 1964 I, 32: 384.

³⁶ Cervantes 1964 II, 70: 1278.

³⁷ Cervantes 1964: 23.

Soldat, auf, mit dem Cervantes sich ein ironisches Denkmal setzt,³⁸ – vor allem aber steigert der Roman seine Spiegelungs- und Verwirrungstechnik, indem er bereits zu Beginn des Zweiten Teils ein eben entdecktes Buch mit der Geschichte des Don Quijote die Figuren imitieren lässt. Der Herzog und die Herzogin sind als Leser-im Buch eingeführt, – sie nehmen am Schicksal der “leibhaftigen” Gestalt teil, weil sie sie schon aus der Lektüre kennen (II, 30). Wenn dann schließlich eine – gefälschte! – Fassung gar des Zweiten Teils in Umlauf gebracht wird, so dass etwa Don Quijote mit dem Schicksal jenes vermeintlichen Helden (aus dem vermeintlichen Zweiten Teil) konfrontiert werden kann, wird dem Leser die Sicherheit vollends entzogen. Der arme Sancho kommt in Bedrängnis, seine eigene Existenz zu rechtfertigen: “Glaubt mir, Señorese”, sagt er zu den Lesern dieser Fälschung,

der Sancho und der Don Quijote dieser zweiten Geschichte sind gewiß nicht die gleichen, die in jener andern umgehen, die Cide Hamete Benengeli geschrieben hat, denn diese beiden, das sind wir: mein Herr, tapfer, klug und verliebt, und ich ein spaßiger Einfältiger, aber weder ein starker Esser noch ein Trinker.³⁹

Die Geschichte des Don Quijote wird somit je länger je mehr zur Parabel jener menschlichen Anfälligkeit, die keineswegs auf den Protagonisten beschränkt werden kann. Don Quijote ist in seiner lebenswürdigen Naivität und Gutgläubigkeit, in seiner Realitätsferne ein einfältiger Narr, – vor allem aber ist sein durch Lektüre herbeigeführter Realitätsverlust nichts anderes als das Spiegelbild einer Verunsicherung des Lesers, der im Zug dieser Lektüre seinen eigenen realen Status in Zweifel gezogen sieht. Das Beunruhigende an der vielschichtigen Fiktionalisierung, dass Don Quijote der Leser des Roman ist, in dem er selbst die Hauptrolle spielt, liegt nach Borges in der berechtigten Vermutung, “daß, sofern die Charaktere einer Fiktion auch Leser oder Zuschauer sein können, wir, ihre Leser oder Zuschauer, fiktiv sein können”.⁴⁰ Die moralische oder überlegene Verwerfung des Ritters von der traurigen Gestalt wäre somit Zeichen begrenzter Aufnahmefähigkeit. Der Roman des Cervantes gewinnt philosophische Erkenntnishaftigkeit, die den Leser zur Begegnung mit der eigenen Dummheit führt, umso mehr, als Don Quijote keineswegs dauerhaft als verrückt erscheint. Bevor etwa Sancho mit der Statthalterschaft auf der Insel betraut wird, redet ihm sein Herr ins Gewissen und gibt sich dabei als ein weiser Cato aus, der ihn zunächst in der Gottesfurcht unterweist:

Zweitens musst du die Augen auf dich selber richten und versuchen, dich selbst zu erkennen, was wohl das Schwierigste ist, das man sich denken könnte. Aus der Selbsterkenntnis wirst zu lernen, dich nicht ebenso aufzublasen wie der

³⁸ Cervantes 1964 I, 40: 491.

³⁹ Cervantes 1964, II, 59: 1188.

⁴⁰ Jorge Luis Borges, “Magische Einschübe im ‘Quijote’”, *Inquisition. Essays 1941–1952*, übersetzt von Karl August Horst und Gisbert Haefs, 20 Bde. (Frankfurt am Main: Fischer, 1992) 7: 56–59, 59.

Frosch, der sich einem Ochsen an Größe gleichstellen wollte; denn so du solches tätest, würde die Erinnerung daran, daß du in deiner Heimat Schweine gehütet hast, dem Pfauenrad deines Größenwahns hässliche Füße setzen.⁴¹

Hier spricht Don Quijote als Philosoph das delphische "Erkenne dich selbst" aus, – d.h. auch die hehre Erkenntnis ist nicht sicher vom Wahnsinn getrennt, der Wahnsinn nicht ohne Licht, denn, wie der Erzähler einräumt, die Verrücktheit des Don Quijote ist nur an seine Ritterschaft gebunden, "indes er in allen übrigen Reden einen klaren, wendigen Kopf bezeugte, so daß auf Schritt und Tritt seine Taten den Verstand und sein Verstand die Taten lügen strafen".⁴² Don Quijote ist damit Figur *auf* der Grenze, nicht ausgrenzbar als "der andere", der Verrückte; er ist Experimentator, der dabei, wie er Sancho zu belehren versucht, "etwas von einem Dichter" an sich hat.⁴³ – Das heißt aber, dass das Dichtungsexperiment der Dummheit, das man in Don Quijote beobachten kann, wieder zu einem dichterischen Experiment führt, das jede Gewissheit der Nicht-Dummheit in Frage stellt.

Wenn Ethik und Literatur darin eine Gemeinsamkeit haben, dass sie, von unterschiedlichen Seiten herkommend, sich nicht auf ein hierarchisch-systematisches Denken fixieren lassen, dann kann ihr reflektierter, skeptischer Umgang mit der Dummheit sich kaum in einer eindeutigen definitiven Form niederschlagen. Aber die vorgestellten Überlegungen könnten zu einer "beweglichen Ordnung" (im Sinne Goethes) beitragen, indem sie nichts zu fixieren versuchen, was nicht fixiert werden kann, aber doch ein Verhältnis zu lokalisieren versuchen: Gerade aus literarischen Beispielen geht immer wieder hervor, dass es Bestandteil ethischen Verhaltens ist, die Sensibilität für die vor allem eigene Dummheit zu schärfen. Oder, anders formuliert: Dummheit, das wäre das zu wenig ausgebildete Bewusstsein für die eigene Dummheit. Weshalb Montaignes alte Einsicht, wonach "die Hartnäckigkeit und hitzige Verteidigung seiner Meynungen" "das gewis-seste Zeichen der Dummheit" ist, zugleich auch eine ethische Maxime ist.⁴⁴ Robert Musil hat sie mit aufklärerischem Impetus, mit literarischem und ethischem Anspruch aufgegriffen, wenn er am Ende seines Vortrages die "öde und im allgemeinen gemiedene Gegend" der Weisheit meidet, um zuletzt als eine Art "Unentschieden" im vergeblichen Kampf mit der Dummheit einzuräumen: "Handle, so gut du kannst und so schlecht du musst, und bleibe dir dabei der Fehlergrenzen deines Handelns bewußt!" damit "wäre schon der halbe Weg zu einer aussichtsvollen Lebensgestaltung" zurückgelegt.⁴⁵

AUGSBURG

MATHIAS MAYER

⁴¹ Cervantes 1964 II, 42: 1021.

⁴² Cervantes 1964 II, 43: 1024.

⁴³ Cervantes 1964 II, 67: 1260.

⁴⁴ Michel de Montaigne, *Essais*, ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Titz, 3 Bde. (Zürich: Diogenes, 1992) 3: 83.

⁴⁵ Musil 1937, 1291.